

LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA Y LA LÓGICA CULTURAL DEL CAPITALISMO TARDÍO

Bernat Castany Prado (Universitat de Barcelona)

bcastany@ub.edu

RESUMEN: Este trabajo analiza las relaciones entre las ideas fundamentales de la filosofía nietzscheana y la lógica cultural del capitalismo tardío. En la primera parte se realiza una breve exposición de la doctrina nietzscheana; en la segunda se estudia hasta qué punto dicha doctrina coincide con los presupuestos filosóficos del capitalismo tardío; y en la tercera se reflexiona acerca del tipo de conexión (de anticipación o de reciclaje) que se da entre ambas.

PALABRAS CLAVE: Friedrich Nietzsche, capitalismo tardío, posmodernidad, Zygmunt Bauman, Tzvetan Todorov.

ABSTRACT: This study investigates the connections between fundamental concepts of Nietzsche's philosophy and cultural logic of late capitalism. In the first part I will present Nietzsche's philosophy. In the second part I will study its coincidences with fundamental tenets of late capitalism. Finally I will reflect on the kind of connection (of anticipation or recycling) that connects both.

KEYWORDS: Friedrich Nietzsche, late capitalism, posmodernity, Zygmunt Bauman, Tzvetan Todorov.

INTRODUCCIÓN

No podía sospechar el autor de *La duración siempre garantizada del cristianismo para tranquilización en la efervescencia actual* que su nieto, Friedrich Nietzsche, sería uno de los más poderosos enemigos de la duración, la garantía, el cristianismo y la tranquilidad. Tampoco pudo sospechar, por su parte, Friedrich Nietzsche que muchas de sus ideas más rompedoras habrían de coincidir con los presupuestos filosóficos del capitalismo tardío. Uno de los últimos eslabones de esta cadena de perplejidades nos lo ofrece Zygmunt Bauman al constatar, en *Modernidad*

líquida, que el sueño de los movimientos progresistas de los años sesenta, de inspiración nietzscheana, que veían el estado, la burocracia, la rutina y el trabajo de por vida como obstáculos para una vida libre y creadora, ha desembocado, en nuestra época, en la pesadilla de la desregularización, la temporalidad y la precariedad del trabajo y las relaciones humanas.

¿Acaso, Nietzsche movió el agua para beneficio de otros pescadores al adelantar la ontología propia de los futuros estadios del capitalismo? ¿O se trata, más bien, como dirían los situacionistas, de un caso de *recuperación*?

El objetivo de este trabajo es, precisamente, reflexionar acerca de las relaciones entre la filosofía nietzscheana¹ y la lógica cultural² del capitalismo tardío³. En la primera parte, realizaré una breve exposición de las principales ideas nietzscheanas; en la segunda, analizaré hasta qué punto éstas coinciden con los presupuestos filosóficos del capitalismo tardío; y en la tercera, reflexionaré acerca del tipo de conexión (de anticipación o de reciclaje) que se da entre ambas.

I.-

Dice Thomas Mann, en *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, que la filosofía de Nietzsche nace de una idea fundamental: la oposición entre la vida “auténtica”, “natural”, “dionisiaca”, “poética”, “creativa” o “heroica”, concebida como algo “incondicionalmente digno de veneración”, y los “enemigos de la vida, entre los cuales se hallan “la conciencia y el conocimiento, la ciencia y la moral”⁴.

El pensamiento de Nietzsche se desplegaría a partir de esta intuición inicial organizándose en dos momentos⁵ básicos: uno destructivo, en el que se critican todas aquellas

¹ Entiendo por “filosofía nietzscheana” no sólo el pensamiento original de Nietzsche –en la medida en que éste pueda ser rescatado–, sino también el aire de familia que comparten los pensadores de la segunda mitad del siglo XX, incluyendo la versión banalizada que realizaron de aquél algunos de los pensadores posmodernos. Con todo, por una cuestión de espacio y de preparación, me centraré fundamentalmente en el pensamiento de Nietzsche, en el que, en todo caso, se halla el núcleo de los desarrollos posteriores.

² He adoptado el término “lógica cultural” del libro de Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (obra cuyo contenido no corresponde a la diafanidad de su título), si bien entiendo por “lógica cultural” no tanto las expresiones artísticas, en particular, como la cosmovisión y formas de vida compartidas, en general. Podríamos haber adoptado, quizás, otros términos como “hegemonía” (Gramsci), “superestructura” (Marx) o “sentido común” (en la sociología norteamericana).

³ Por “capitalismo tardío”, que también ha sido llamado “avanzado”, “postfordista”, “postmoderno”, “postindustrial”, “postutópico” o “líquido”, entiendo el sistema socioeconómico en el que el capitalismo ha llegado a su máxima extensión (la globalización permite al capital fluir libremente por todo el mundo mientras la política que podría controlarlo ha quedado encerrada en unidades nacionales) e intensión (la “revolución neoliberal” iniciada por Thatcher y Reagan y confirmada por la caída del muro de Berlín ha supuesto que el proceso de economización de la existencia o de subsunción de la realidad por el capitalismo haya llegado a extremos insospechados).

⁴ Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Plaza y Janés, Barcelona, 1986, 147, 134

⁵ En este contexto el término “momento” no tiene un significado cronológico o diacrónico como lógico o sincrónico.

instancias que suponen un peligro para la vida (razón, verdad, lenguaje, lógica, sujeto, historia, moral, estado...); y otro constructivo, más débil y confuso, en el que Nietzsche trata de sentar las bases ontológicas, epistemológicas y morales (apenas se preocupará de las políticas) de lo que él consideraba que debía ser la vida.

En lo que respecta al momento destructivo, la razón destaca como la principal enemiga de la vida. Aunque, como dice Thomas Mann, Nietzsche “exageró estéticamente su soledad”, lo cierto es que su antirracionalismo formaba parte de “una rebelión histórico-espiritual contra la fe clásica en la razón de los siglos XIX y XX.”⁶ Prueba de ello sería el “asombroso parecido de familia” que mantiene con los ataques románticos, modernistas, decadentes y, más adelante, vanguardistas, contra la mercantilización de la vida y la decadencia del arte en la sociedad burguesa.

El parecido más llamativo es, según Mann, el que Nietzsche mantiene con Oscar Wilde, quien hablará de “la verdad de las máscaras” y de “la decadencia de la mentira”, recomendará “no perderse por los caminos de la virtud” y llegará a afirmar que “no hay realidad en las cosas, excepto su apariencia”⁷. A la luz de estas y otras muchas expresiones literarias nos sentimos tentados de ver en el Nietzsche que afirma que “decir que la verdad vale más que la apariencia es sólo un prejuicio moral” o que “la seriedad es señal inequívoca de un metabolismo dificultoso” un representante más del decadentismo finisecular.

Sin embargo, Nietzsche fue mucho más allá de la mera pose decadentista y antiburguesa. En una obra como *El ocaso de los ídolos*⁸ o *Verdad y mentira en sentido extramoral*, nos hallamos con uno de los ataques filosóficos más potentes que se hayan lanzado contra la razón. En estas obras Nietzsche afirma que el verdadero objetivo de la razón no es, tal y como los hombres han creído ingenuamente, el conocimiento de la verdad, sino la dominación de la vida, cuyas fuentes y expresiones son el instinto y el arte.

No se trata, claro está, de que la razón elimine literalmente la vida, como de que instaure una vida debilitada y enfermiza, que se caracteriza por su obsesión por la utilidad, la rentabilidad, la universalidad, la razón, la seguridad y el progreso, y que Nietzsche asocia a los proyectos de vida cristiano, ilustrado, liberal y socialista⁹. No nos hallamos, pues, ante una lucha entre la vida y la muerte, sino entre la vida natural y auténtica tal y como la concibe Nietzsche (creativa, instintiva, genial, en fin, romántica) y la vida enfermiza e inauténtica (rutinaria, reprimida y de supervivencia) alrededor de la cual el capitalismo y la técnica tejían una *jaula de hierro* cada vez más opresiva.

⁶ Thomas Mann, op. cit., 170

⁷ Cit. en íd., 142

⁸ Especialmente el apartado “La razón en la filosofía”.

⁹ José Manuel Bermudo, *Filosofía política. Asaltos a la razón política*, vol. III, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2005, 55

Nietzsche ve en la razón la causa principal de este proceso degenerativo. A ella van asociadas (no siempre queda claro si son efectos o causas de la misma) todo tipo de instancias nocivas: epistemológicas (idea de verdad, lenguaje, lógica, historia, ciencia, técnica), ontológicas (sustancia, sujeto, determinación, universalidad), morales (humanismo, derechos universales, cristianismo, compasión) o políticas (ley, estado contractualista, economía capitalista o socialista).

Frente a esta vida degenerada por la razón y sus acólitos, Nietzsche propone una vida regenerada por el instinto y el arte, que se verá también acompañada de toda una serie de instancias revitalizadoras: epistemológicas (una idea de verdad poética o creativa, sentidos, instintos, captación de lo “trágico” o “monstruoso”), ontológicas (indeterminación, desorden, diferencia), morales (rechazo de la moral humanista, esteticismo, aristocratismo vital y artístico) y políticas (antiestatismo, individualismo radical).

Para Nietzsche la noción de verdad invade y domestica la realidad sustituyéndola por una ficción simplificada y empobrecida. Ficción que no sólo tendría el objetivo de tranquilizar a una humanidad demasiado débil para mirar de frente el carácter monstruoso, trágico e inhumano de la vida, sino también el de manipular y controlar la peligrosa vitalidad de la naturaleza y de los hombres.

La crítica nietzscheana de la noción de verdad es radical en sentido etimológico ya que no ataca la idea de verdad imperante para sustituirla por otra diferente, sino para arrancarla de raíz, esto es, para prescindir de ella como categoría básica del pensamiento¹⁰. Nietzsche nos recuerda a Gabriel Syme, el policía de *El hombre que era jueves*, de G. K. Chesterton, que no perseguía a los ladrones de bienes, por considerar que respetan y refuerzan la idea de propiedad privada (aunque quieran que cambie de manos), sino a los ladrones de ideas, comunistas y anarquistas, que critican y amenazan la existencia misma del concepto.

Sin embargo, al acusar de “ficción” a la “verdad”, Nietzsche está presuponiendo que la “verdad” encubre una visión de la realidad menos ficticia, esto es, más verdadera, aunque sea en otro sentido. ¿En cuál? Según José Manuel Bermudo, Nietzsche sustituye la verdad de la razón (poseída por lo que Schopenhauer llamó “furor simétrico”) por la verdad de “lo otro de la razón”, esto es, la verdad de los sentidos, los instintos, la indeterminación y la creación.

A esa verdad se llega mediante la poesía y el arte¹¹, que no sólo “crean primero la verdad”¹², como dice Nietzsche, sino que nombran lo inefable, lo trágico. Hay, pues, cierto grado

¹⁰ José Manuel Bermudo: “no se declara la crisis de una forma de la verdad en nombre de otra figura de la misma, sino que se decreta el final de un pensamiento regido por la voluntad de verdad”, *id.*, 45

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, & 5

¹² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, & 6

de mimesis, esto es, de verdad, aunque no se trate de una mimesis concebida en términos de *adequatio rei* sino en los de un mero dar cuenta de su irreductible y monstruosa complejidad¹³.

Sin embargo, Nietzsche descubre que no es nada fácil librarse de la razón y de la verdad, ya que aunque logremos expulsarlas del pensamiento, siempre quedarán restos en el lenguaje que, como la cabeza de la solitaria, acabará reproduciendo nuevas ficciones racionales que, aunque diferentes, resultarán igualmente empobrecedoras. El lenguaje es, pues, el caballo de Troya de la razón, que nos obliga a ser racionales a nuestro pesar. De ahí que Nietzsche diga, con conciencia trágica: “Temo que no nos libremos de Dios en tanto sigamos creyendo en la gramática”¹⁴. En otra ocasión afirmará que “la gramática es la metafísica para el pueblo.”

Lo dice con “conciencia trágica” porque sabe que el ser humano no puede existir sin lenguaje y que aunque la vida “no es un argumento”¹⁵, está condenado a fracasar en su intento de, como diría Novalis, saltar más allá de su propia sombra. Con todo, Nietzsche intentará buscará crear nuevas formas y ficciones, no ya racionales y esclerotizantes, sino poéticas y vivificadoras. Sería interesante, quizás, analizar la poesía de Nietzsche para conocer hasta qué punto éste supo utilizar la libertad gramatical, sintáctica y léxica de la poesía para soltar el lastre de la razón.

Sin embargo, a primera vista, Nietzsche parece haber sido menos osado en la práctica literaria que en la teoría filosófica. No se trata sólo de que todavía faltaba demasiado tiempo para que las vanguardias, que en muchos casos se presentaron como realizadoras del programa poético nietzscheano (dadaísmo, surrealismo, creacionismo)¹⁶, revolucionasen radicalmente la expresión poética, puesto que ya la poesía mística del siglo XVI, empeñada, aunque por otras razones, en librarse de la razón, exploró con gran intrepidez técnicas poéticas irracionalizadoras como la agramaticalidad, la adjetivación impropia, el neologismo y la violentación de la sintaxis.

Una de las categorías básicas de la gramática lingüística y ontológica del racionalismo es la de sujeto. Categoría que Nietzsche criticará en todas sus versiones (sustancial, trascendental o empírica) por considerarla también un topo racional cuyo efecto principal es empobrecer y domesticar la vida. Como sucedía con la verdad, Nietzsche criticará el sujeto en tanto que conciencia racional, pero no prescindirá de él totalmente ya que su idea de voluntad, que no implica, como en Schopenhauer y en el budismo, la supresión de la identidad personal,

¹³ Rüdiger Safranski insiste mucho en el concepto nietzscheano de “monstruosidad” que cabe entender en un sentido etimológico: como aquello que es inclasificable, que viola todas las clasificaciones conocidas. Es en este sentido, por ejemplo, que se decía que Lope de Vega era un monstruo de la naturaleza.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, & 5

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Gay saber*, & 121

¹⁶ Tal sería el caso, por ejemplo, del chileno Vicente Huidobro, quien en *Altazor*, largo poema lleno de referencias explícitas a la obra de Nietzsche, que describe en siete cantos el proceso suicida de liberación total de la razón y del lenguaje, que acaba en un séptimo canto formado largas cadenas fonéticas sin sentido alguno que pueden interpretarse tanto como los gritos de alegría del hombre finalmente liberado como gritos de desesperación del hombre que topa con los límites que nunca logrará romper. Tal es el significado también del título: “alto azor”, pudiendo significar “azor” tanto un ave como un muro.

presupone necesariamente un sujeto. Sólo que este sujeto será instintivo, espontáneo, creador, poético y tantos otros adjetivos con los que Nietzsche señala su vago ideal romántico de vida auténtica.

La destrucción de un sujeto coherente y responsable comprometerá el conocimiento y la moral. Éstos ya habían sido comprometidos por la crítica de la razón, que dictaba tanto las leyes de la verdad como las del deber. Así, pues, la idea de responsabilidad se vaciará por dos sumideros diferentes: el del sujeto, que al dejar de existir, ya no puede ser responsable, y el del deber, que al quedarse sin fundamento racional, libera al sujeto de buscar y cumplir el bien.

Por otra parte, la moral, como criatura de la razón, es enemiga de la vida natural, sana, fuerte y vital, a la que busca debilitar, agotar, negar, constreñir, limitar y domesticar¹⁷. No se trata, nuevamente, de un rechazo de toda “moral”, sino de la moral aniquiladora que, bebiendo del gadanesco río socrático, cristiano y racionalista, ha desembocado en la moral debilitadora de la burguesía finisecular.

Nietzsche también considerará la historia como una agresión del racionalismo contra la vida. En su segunda intempestiva, *Sobre la utilidad y la desventaja de la historia para la vida*¹⁸, afirmará que el conocimiento histórico destruye –relativizándolo, temporalizándolo, desmitificándolo– ese horizonte limitado e ilusorio que necesitan las culturas para vivir. Baste recordar cómo el conocimiento histórico-crítico del cristianismo lo hirió de muerte al sacar a la luz “ciertas cosas que destruyen necesariamente el ambiente de ilusión piadosa, que es el único en que puede vivir todo aquello que quiere vivir.¹⁹” De ahí que Nietzsche considerase que la “enfermedad histórica” que caracterizaba su siglo, conocido como “la edad histórica”, imponía “una parálisis a la vida y a su espontaneidad²⁰” ya que “todo lo vivo necesita de una atmósfera protectora, necesita de un ambiente misterioso y de una ilusión envolvente.²¹”

Frente a la historia, Nietzsche propondrá lo ahistórico, esto es, “el arte y la fuerza de poder olvidar y de encerrarse en un horizonte limitado” plagado de “quimeras energicas²²”; y lo sobrehistórico, esto es, olvidarse del devenir de la historia de las masas para vivir como “hombres grandes, intemporales y simultáneos, que realizan su diálogo de espíritus y por encima del hormigero de la historia.²³” Olvidada la lucha por la justicia, el progreso y la felicidad del mayor número de personas, aceptado que “la felicidad es imposible y que lo único posible y lo

¹⁷ “Enseño el no contra todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el sí hacia todo lo que fortalece, acumula fuerza y justifica el sentimiento de la fuerza. Hasta ahora no se enseñaron ni lo uno ni lo otro: se ha enseñado la virtud, el altruismo, la compasión; se ha enseñado incluso la negación de la vida. Todos estos son valores característicos de los agotados.” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, & 54)

¹⁸ Como es habitual Nietzsche habla, sobre todo, de la desventaja.

¹⁹ Thomas Mann, Op. cit., 138

²⁰ Íd., 138

²¹ Íd., 140

²² Íd., 140

²³ Íd., 139

único digno del hombre es una vida heroica”, se impone un “esteticismo heroico”²⁴. Nos hallamos, al parecer, con restos del culto estético de los genios y héroes del romanticismo y de Schopenhauer.

En lo que respecta a la política, cabe decir que es difícil concebir un proyecto político vivible partiendo de una defensa radical de los valores nietzscheanos. El mismo Nietzsche reflexionó poco al respecto. Apunta Thomas Mann con ironía la paradoja de que a pesar de haber dedicado gran parte de sus esfuerzos a criticar al “hombre teórico”, Nietzsche parece haber sido “ese hombre teórico por excelencia”, pues apenas mantuvo “relación alguna con la vida” y nunca se preocupó “de cuál sería el aspecto que sus doctrinas ofrecerían en la realidad práctica, en la realidad política.”²⁵ Safranski llegará a comparar la decepción que todo lector de Nietzsche siente al tratar de aplicar su filosofía a la política a la decepción que el mismo Nietzsche sintió en el Bayreuth de Richard Wagner²⁶.

Para Nietzsche, la última de las sirenas recostadas sobre los afilados escollos de la razón es el estado²⁷, que también ofrece seguridad, igualdad y justicia a cambio de que los hombres le entreguen sus posibilidades de vida auténtica²⁸. El estado sería la racionalización colectiva y sistemática de la vida, lo que supondría “una muerte para muchos”, un “lugar donde el lento suicidio de todos se llama la vida”.

Como señala Bermudo, Nietzsche rechaza los tres únicos modelos bajo los cuales puede ser pensada la comunidad política. Para Nietzsche son incompatibles con la vida tanto la comunidad reconciliada (el estado de vida ética de Hegel, la sociedad comunista sin clases de Marx, la nación unida del nacionalismo), como las dos formas básicas de la comunidad pacificada²⁹: la del contractualismo de la tradición liberal o la del irracionalismo weberiano³⁰. En palabras de Safranski, para Nietzsche, la democracia y el socialismo, partiendo de las hipótesis de la moral cristiana y racionalista, llevan a una nivelación y degeneración general que obstruyen la configuración del gran individuo³¹. Ningún proyecto político satisfará, pues, a Nietzsche y la única “propuesta política coherente con su filosofía es la de resistencia, la llamada constante a la rebelión contra cualquier orden pacificado, pues siempre será un orden racional y siempre se hará a costa de ahogar la fuerza creadora de la vida humana.”³²

En lo que respecta al momento constructivo del pensamiento nietzscheano, ya hemos dicho que éste se revela más débil y confuso que el destructivo. En términos generales, se oscila

²⁴ Íd., 141

²⁵ Íd., 169

²⁶ Rüdiger Safranski, *Nietzsche*, Tusquets, 2002, 146

²⁷ Cf. “De los grandes acontecimientos” y “Del nuevo ídolo” en *Así habló Zaratustra*, p. 82-85

²⁸ José Manuel Bermudo, Op. cit., 74

²⁹ Que implica una sociedad civil individualizada, escindida, pero controlada por una instancia exterior: el estado.

³⁰ José Manuel Bermudo, Op. cit., 74

³¹ Rüdiger Safranski, Op. cit., 318

³² José Manuel Bermudo, Op. cit., 75

entre la defensa de una versión liberada y creadora de aquellas instancias que en un primer momento se criticaron por ser nocivas para la vida auténtica y natural, y la constatación trágica de que dichas instancias son límite y condición de posibilidad de la vida, de modo que todo intento de liberación radical está inevitablemente destinado a la autodestrucción.

Para empezar, Nietzsche sustituirá la ontología esencialista del racionalismo por una ontología creacionista de la voluntad. Ésta parte de un perspectivismo –“no hay hechos, sino interpretaciones”³³- que no debe ser interpretado como meramente epistemológico sino, antes bien, ontológico³⁴. El perspectivismo epistemológico sería, por así decirlo, el del famoso apólogo indio en el que tras palpar unos ciegos los diferentes miembros de un mismo elefante cada uno de ellos cree conocer su naturaleza en función del miembro que ha palpado. Según este perspectivismo, *sí hay hechos* (el elefante) aunque el pensamiento no sea capaz de atravesar la red de interpretaciones³⁵.

Para el perspectivismo ontológico de Nietzsche, en cambio, *no hay hechos* realmente, esto es, “el ser de las cosas” no es pensado “como esencia acabada, cerrada, fija”, sino que es inestable, indeterminado y pensado “en claves de posibilidades, aperturas, creaciones, más o menos próximas a la idea presocrática-heraclitiana.³⁶” Así, “el hombre es el animal no fijado”, como ya decía Pico della Mirandola en *De la dignidad del hombre*, y “la vida individual, lo mismo que la vida de las culturas, es una sucesión de intentos consigo mismo.”³⁷

Este perspectivismo o indeterminismo ontológico es el ámbito ideal para el creacionismo o constructivismo de la voluntad nietzscheana, que a diferencia del constructivismo kantiano, que aceptaba un marco de reglas racionalmente fijadas, el único criterio al que se remite es al de la *utilidad* de la *vida*. No se trata, sin embargo, de un pragmatismo ilustrado o anglosajón, que entiende la “utilidad” en términos de felicidad de la mayor parte de la humanidad o, en su versión degenerada, en términos de rentabilidad de los pueblos o individuos, sino de un pragmatismo dionisiaco o poético, que considera que “verdad es el tipo de ilusión que se muestra útil a la vida”.³⁸

El primer tipo de pragmatismo respondería a la voluntad de dominio, que Nietzsche asocia con la voluntad de verdad y de poder, en sentido técnico; al segundo, correspondería la voluntad de crear, posibilitada por la indeterminación ontológica, para la que la voluntad de

³³ Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder*, & 133

³⁴ Tomo la distinción de José Manuel Bermudo, Op. cit., 60-61

³⁵ Asimismo, el cotejo de las diversas interpretaciones a la luz de la una “visión divina”, que funcionase al modo de “idea de la razón” kantiana, permitiría un cierto criterio de elección.

³⁶ José Manuel Bermudo, Op. cit., 61

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 5, 81

³⁸ Rüdiger Safranski, Op. cit., 342

verdad y de poder son obstáculos en su proyecto creativo, ya que presuponen un mundo existente que conocer y dominar³⁹.

Nietzsche consideraba que la tarea de autocreación vital sólo podía ser llevada a cabo por unos pocos hombres excepcionales. Estos poetas de su propia vida, que no de la colectiva (“En cuanto a nosotros, somos los poetas de nuestras vidas⁴⁰”), están, como todo héroe romántico, condenados a un fracaso trágico por haber tratado de trascender los límites de su condición. No se trata, claro está, de una esencia humana, sino de una condición contingente, variable, pero no por ello menos limitadora del hombre creador presente. El mismo Nietzsche hará referencia a esta condición *desaforada* al afirmar que teme estar tratando de ser más libre de lo que se puede ser.

Cabe señalar, sin embargo, la ambivalencia del concepto de superhombre, que ha sido interpretado como tipo biológico elevado (nazismo) o como ideal de fuerza creadora (tal como hizo, democratizándolo, el existencialismo). Esta segunda interpretación, que parece ser la más fiel al texto nietzscheano, si conservamos su aristocratismo, remite al hombre que logra “la santificación del más acá como respuesta a la muerte de Dios”⁴¹, esto es, la plena inmanencia, cuya piedra de toque sería la aceptación poderosa de la intuición instrumental del eterno retorno.

II.-

A continuación estudiaré en qué medida las ideas nietzscheanas arriba expuestas parecen coincidir con los presupuestos filosóficos del capitalismo tardío.

Si bien es cierto que en la cultura del capitalismo tardío también nos hallamos con una oposición muy marcada entre vida “auténtica” y vida “inauténtica”, los términos en que éstas se definen son mucho más banales que los de la versión nietzscheana. En el capitalismo tardío la

³⁹ José Manuel Bermudo, Op. cit., 66

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Gay saber*, & 299

⁴¹ Rüdiger Safranski, Op. cit., 291

vida “auténtica” viene representada por el éxito, el confort, la diversión, la sensualidad y la aventura, siendo la figura del famoso y el millonario, aventureros o solidarios, el símbolo de la vida liberada de la inautenticidad de la necesidad, el trabajo, el sacrificio y la inmovilidad geográfica o social.

Así, donde Nietzsche oponía a la razón burguesa (fidelidad, ahorro, lealtad, identidad, constancia), “lo otro de la razón” (creación, derroche, instintos, contingencia, indeterminación), el capitalismo tardío, posmoderno o líquido opone iniciativa, consumo, narcisismo y flexibilidad laboral y relacional.

Por otra parte, la oposición tardocapitalista entre vida auténtica e inauténtica no es tan radical como en el caso de Nietzsche, ya que la segunda no es vista como una amenaza para la primera sino, más bien, como su antesala o preparación. Este tipo de complementariedad cuadraría, en parte, con la interpretación weberiana de la lógica del éxito/fracaso como secularización de la doctrina protestante de la predestinación. La principal diferencia es que cabe la salvación por las obras en esa especie de purgatorio de la mayoría, cifrado en el “work hard, play hard”, *trabaja duro y diviértete a morir*, que domina la ética del trabajo tardocapitalista.

Aunque a la luz de esta oposición suavizada, la razón y la verdad no son vistas como los principales enemigos de la vida auténtica, no dejan por eso de ser negadas o debilitadas ya sea mediante viejos argumentos de origen escéptico o nietzscheano ya sea mediante nuevos conceptos epistemológicos como los de probabilidad, relatividad y azar. No se explicitan las razones del ataque –no se dice que empobrezcan la vida, ni que sean un arma de dominio-, simplemente se da como una verdad inapelable que razón y verdad “no existen”, sin que el significado y consecuencias de esta afirmación lleguen a ser jamás pensados.

George Orwell sí los pensó en *1984*, donde intenta mostrar cómo la destrucción de la noción de verdad es el primero de los objetivos del totalitarismo. Así, en la novela, O’Brien, un alto funcionario del partido llegará a afirmar: “Usted cree que la realidad es algo objetivo, exterior, algo que existe por sí mismo... Pero yo le digo, Winston, que la realidad no es exterior. La realidad sólo existe en la mente humana, no existe en ningún otro lugar.”

Para Todorov resulta evidente que esta estrategia totalitaria está relacionada con las premisas de los postestructuralistas y postmodernos, cuyo “fundamento común es la filosofía nietzscheana”, que “sólo reconocen unas verdades parciales –históricas y subjetivas- dictadas por el juego del poder y el interés” y que podemos considerar intelectuales orgánicos –inconscientes a veces- del tardocapitalismo⁴².

También coinciden nietzscheanismo y tardocapitalismo en su crítica al lenguaje. Hallamos una buena ilustración de esta semejanza en el análisis que realiza Todorov de la

⁴² Tzvetan Todorov, *El hombre desplazado*, Taurus, Madrid, 2008 [1996], 232

evolución de los estudios literarios estadounidenses en la segunda mitad del siglo XX. Según dicho autor, hasta 1968 la pregunta básica en dicho ámbito era: “¿Qué significa este texto?” Una pregunta que presuponía cierto optimismo lingüístico y epistemológico.

Sin embargo, la llegada del “postestructuralismo”, profundamente nietzscheano, convirtió la pregunta por el significado del texto “en algo totalmente falto de interés”⁴³ ya que, en su versión deconstructiva, la respuesta era siempre “nada” y, en su versión pragmatista, “no importa el qué, pues es el lector quien le impone su propio sentido”⁴⁴. Ciertamente, dicho relativismo cognoscitivo acabará moderándose con una suerte de historicismo en el que “son las comunidades interpretativas quienes producen las significaciones”⁴⁵. Historicismo que resultará ser la base epistemológica ideal para los defensores del nacionalismo y del choque de civilizaciones.

En la historia de la hermenéutica religiosa, aprendemos que los modos interpretativos de los dos libros que dios escribió, la Biblia y el mundo, avanzan a la par. También los modos interpretativos del postestructuralismo literario no son más que una muestra de todo lo que pasó en la historia, la antropología, la política, la sociología y, por impregnación, en el sentido común de la sociedad tardocapitalista. Así, nuestro modo de enfrentarnos al libro del mundo –cuando leemos un periódico, por ejemplo- es de tipo deconstructivo (no significa nada) o pragmatista (significa aquello que más nos interese, por eso compramos ése y no otro periódico).

Pero si en el ámbito de la interpretación literaria podemos permitirnos actitudes esteticistas sin grandes consecuencias, no sucede lo mismo cuando el historiador abandona todo afán de veracidad y pasa a concebir la historia como un texto sin significado que el hombre construye a su interés; cuando el político se siente legitimado a organizar sus discursos en torno al único eje del interés; cuando la verdad común es sustituida por interpretaciones con denominación de origen.

No deja de ser curioso que este dismantelamiento de la razón, la verdad y el lenguaje coincida con el dismantelamiento del estado, de la política nacional y de la clase obrera llevado a cabo por la revolución neoliberal de Thatcher y Reagan. Nuevamente la posmodernidad de raíces nietzscheanas se nos revela como *la mejor imagen posible del mundo* para el capitalismo tardío.

También la concepción que Nietzsche tiene del sujeto se ha hecho, con variaciones, hegemónica en la sociedad tardocapitalista. Al no aceptarse ya ningún fundamento metafísico ni religioso universal, pues violentaría el pluralismo democrático, el sujeto pierde toda referencia a una esencia humana (trascendental o natural). Sin ese molde humano, el sujeto se convierte en

⁴³ Íd., 225

⁴⁴ Íd., 226

⁴⁵ Íd., 230

“un nexo sin centro” (Vattimo) o en una “mera concatenación de voluntades y propósitos” (Rorty).

De este sujeto débil y sin atributos se desprenden múltiples consecuencias tanto en el ámbito teórico como en el práctico. En el teórico, el sujeto se convierte en una narración biográfica de la que no tiene sentido preguntarse por su significado ya que, como veíamos que afirmaba el deconstruccionismo, no lo tiene o, como consideraba el pragmatismo, cada uno le impone el que más le conviene. De este modo, el sujeto es condenado a ser superhombre, a inventarse a sí mismo; pero no al modo existencialista, que como sostenía Jean Paul Sartre era un humanismo, sino al modo precario e inestable que describe Bauman en *Vida líquida* y *Amor líquido*.

Así, la existencia de muchas personas resulta ser una sucesión de breves proyectos vitales parciales con escasa fuerza vinculante. La vida como currículum vitae, como práctica de tal o cual técnica relacional, como entrega a una u otra afición, como ascesis dietética o gimnástica... También el neofundamentalismo, las sectas y los esoterismos se hallan relacionados con el carácter desubstancializado, flexible, incierto y narcisista del individuo tardocapitalista. Todos estos entusiasmos más o menos efímeros parecen ser sucedáneos de las “enérgicas quimeras” de las que hablaba Nietzsche. De este modo, el sujeto desubstancializado ha acabado convirtiéndose en gestor de una existencia cuyo sentido último se le escapa, no sólo en el sentido de que no lo encuentra sino también en el de que no es capaz de crearlo y mantenerlo.

De ahí que Bauman distinga, en *Modernidad líquida*, entre “políticas de vida” (la búsqueda privatizada de la autorrealización propia de la sociedad tardocapitalista) y “política pública” (la traducción de los problemas privados a problemáticas públicas propia de la política moderna) y afirme la necesidad de “recolectivizar las utopías privatizadas de la “política de vida” de modo que éstas vuelvan a ser visiones de una “sociedad buena” y de una “sociedad justa”.⁴⁶

Por otra parte, al dejar de remitirse a una esencia humana común (trascendental o natural), el sujeto pierde su condición de “homo equalis” para adoptar la de “homo differens”, atomizado, celoso de su privacidad, preocupado por sus derechos, despreocupado de sus deberes y ajeno a aquellos que ya no son sus *semejantes*.

Este tipo de sujeto es incompatible con la ética universalista moderna. Para él no hay reglas que valgan eterna ni universalmente. La suya es una ética relativista, tolerante y permisiva que Lipovetsky llega a considerar “a la carta” por haber cambiado el imperativo categórico por el imperativo condicional del interés y el gusto personal.

Sin embargo, como sucedía también en el caso de Nietzsche, la crisis de la moral en el mundo tardocapitalista no es sólo el resultado de la crisis del sujeto, sino, sobre todo, del hecho

⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Paidós, Barcelona, 57

de ver la moral racionalista o moderna como una amenaza para la vida auténtica. Ciertamente, el deber moral, la lucha por la justicia, la empatía con el dolor de los que antes sentíamos como semejantes, no dejan de ser un obstáculo para una vida concebida en términos de placer y autorrealización individual⁴⁷.

En el ámbito político, también el neoliberalismo tardocapitalista verá al estado como un usurero que presta valores a la baja como son la igualdad y justicia a cambio de que los hombres le entreguen una creatividad e iniciativa vistos como el capital necesario para la adquisición de una vida auténtica. El mito del funcionario desmotivado, inoperante, aniquilado, simbolizaría este rechazo de la racionalización colectiva de las energías y posibilidades del “homo differens”.

Aunque resulte paradójico, este ser disgregado es enormemente gregario. Sin un referente común ni fuerzas para generar sentido por sí solo, el individuo acaba recurriendo a instancias intermedias como la nación, la religión o la moda. De ahí que la moral privatizada –atención a los derechos por encima de los deberes, desvinculación respecto del semejante- se dé en muchas ocasiones a nivel colectivo, fundamentalmente bajo la forma del nacionalismo.

De la misma manera que a Nietzsche no le satisfacía ningún proyecto político y su única propuesta era la de la resistencia contra todo tipo de racionalización o pacificación de la existencia, por sus efectos empobrecedores sobre la vida, también el hombre tardocapitalista considera que la política corrompe y esclerotiza el inconformismo, que pasa a expresarse, cuando se expresa, en exaltaciones de indignación de corta duración y nula repercusión como, por ejemplo, las manifestaciones contra la guerra de Irak, contra el precio de la vivienda o contra la crisis en general. Entre la política negativa de Nietzsche y su versión banalizada del tardocapitalismo, nos hallamos con la dialéctica negativa de Adorno y Horkheimer y el pensamiento a la contra de todo poder, incluso del progresista, de Michel Foucault.

En lo que respecta a las coincidencias entre el momento constructivo del pensamiento nietzscheano y la lógica cultural del capitalismo tardío, podemos decir que este último prescinde de la vertiente trágica y autodestructiva de la propuesta nietzscheana. Así, aunque nos encontremos, como en Nietzsche, con una versión liberada y creadora de las instancias criticadas por ser nocivas para la vida auténtica, éstas resultan ser tan banales y funcionales para el sistema como su propia noción de vida auténtica.

Así, el perspectivismo del tardocapitalismo no será ontológico y radical, como el de Nietzsche, sino epistemológico y superficial. Se considera que la esencia de las cosas existe de forma acabada, determinada, aunque no podamos acceder a ella⁴⁸. Gracias a ello cohabitan relativismo y fanatismo que permite a los menos escrupulosos gozar de los beneficios de la doble moral y provoca en los más sinceros una cierta esquizofrenia moral.

⁴⁷ Cf. Pascal Bruckner, *La tentation de l'innocence*, Grasset, Paris, 1995

⁴⁸ José Manuel Bermudo, *Op. cit.*, 60

A pesar del carácter ontológicamente limitado de este perspectivismo, abunda en nuestra sociedad el mito del creacionismo o constructivismo. Como decíamos más arriba, el individuo tardocapitalista ha pasado a ser superhombre a su pesar. Pero como el rabino de “El golem” de Borges, que intentando emular al dios creador perpetró un ser deforme y meramente imitativo, el *superhombre* tardocapitalista es un hombre inestable, angustiado e inconsistente que tras vagar por el descampado de la autocreación acaba refugiándose en la cabaña de la mimesis y el gregarismo.

Por otra parte, del pragmatismo dionisiaco o poético de Nietzsche, en el que era verdad toda ilusión útil a la vida, no queda más que un pragmatismo *anglosajón* con una idea banal de la vida y una concepción rentabilista y narcisista de la utilidad. Y aunque exista una retórica esteticista de la voluntad, que es una de las bases de la despolitización actual, ya que traslada la tarea creativa del ámbito político y colectivo al estético e individual, lo cierto es que ese creacionismo es entendido en términos económicos. De este modo, un valor burgués como el enriquecimiento y el dominio técnico pasa a ser la base del proyecto estético vital, pasando a recoger lo peor de ambas propuestas: de un lado, la cercanía de esteticismo y barbarie, señaladas ya por Novalis y Mann⁴⁹; del otro, el empobrecimiento y mercantilización de la existencia.

Asimismo, mientras que la ética esteticista que Nietzsche oponía a la moral racionalista democrática era de corte aristocrático, la que la sociedad tardocapitalista ha hecho suya es de corte democrático. Todos están llamados a autorrealizarse aunque pocos sean los elegidos por el azar para poder hacerlo, lo que lleva a Bauman a distinguir entre individuo *de jure* (que tiene el derecho, y la obligación, de autorrealizarse) e individuo *de facto* (que en la mayoría de los casos apenas logra sobrevivir vital o socialmente). Así, para Bauman, “el abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable parece alzarse como la mayor contradicción de la modernidad líquida.”⁵⁰

En algunos casos, de la misma manera que en Nietzsche la humanidad llega a aparecer como “masa sacrificada al desarrollo de una única especie fuerte de hombres⁵¹”, en el tardocapitalismo, la miseria del mundo es vista como condición de posibilidad de donde salen unos pocos emprendedores, mitológicamente surgidos de la pobreza y endurecidos por siete fracasos, que llegan a triunfar, ingresando de este modo en el olimpo de los superhombres del capitalismo tardío. Según Thomas Mann, Spengler convirtió el superhombre de Nietzsche “en el hombre rapaz y aprovechado que pasa por encima de cadáveres, en el magnate del dinero, en el industrial de armamento...”⁵² Seres superiores en el que, con expresión nietzscheana pero

⁴⁹ Thomas Mann, Op. cit., 155-156

⁵⁰ Zygmunt Bauman, op. cit., 43

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, & 5, 315

⁵² Thomas Mann, Op. cit., 160

sentido tardocapitalista, “se dan en su máxima expresión las propiedades específicas de la vida: la injusticia, la mentira, la explotación.”⁵³

Cabe añadir que tanto el creacionismo nietzscheano como el tardocapitalista suponen una ruptura con el humanismo ya que, en principio, niegan la existencia de una esencia común prefijada. Sin un modelo trascendente que seguir, el hombre se siente liberado (aunque también condenado) a innovar, a crear, a experimentar. Esto no sólo genera una gran ansiedad y desorientación en los individuos *de facto* sino que, además, una vez muerto el padre, como diría Rorty⁵⁴, la fraternidad desaparece y el hombre se ve condenado a una bulliciosa soledad. De este modo, Nietzsche y el capitalismo tardío están dispuestos a sacrificar la fraternidad y la igualdad en aras de una libertad paralizante.

La mayor diferencia, quizás, entre la filosofía nietzscheana y la del capitalismo tardío es la falta, por parte de este segundo, de un *pathos* trágico. En Nietzsche sentimos una tensión irresoluble entre el límite y la condición de posibilidad. Dirá Nietzsche en una carta de 1876: “¡Acaso yo quiera ser más espíritu libre de lo que pueda serlo!” De alguna manera, Nietzsche nos recuerda a la paloma de Kant, que pensaba que en el vacío podría volar mejor, cuando sin resistencia el vuelo no es posible, o al Barón de Münchhausen, que pretendía sacar a su caballo del lodo sin desmontarse, tirando sólo de las riendas. La destrucción de todo límite a la busca de una liberación e inmanencia totales, es una carrera imposible o suicida⁵⁵.

Tal y como señala Safranski, el primer Nietzsche buscará un cierto equilibrio entre límite y libertad proponiendo una especie de “sistema bicameral de la cultura” donde “una cámara se calienta genialmente, mientras que en la otra se refrigera por el bien de la conservación de la vida.”⁵⁶ En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que una cultura superior necesita dos cámaras cerebrales: “una para percibir la ciencia, y otra para percibir la no ciencia.”⁵⁷ La ciencia y la moral evitarían las consecuencias “malignas y peligrosas de un recalentamiento”⁵⁸, enfriando con su crítica⁵⁹ el calor, también necesario, del arte y la ilusión, cuyo elogio realizó en *El nacimiento de la tragedia*. De este modo, se evita “el doble peligro del vitalismo desencadenado, por una parte, y del letargo nihilista, por otra.”⁶⁰

En sus reflexiones acerca de la filosofía nietzscheana, Thomas Mann advierte que la lógica del arte no es la misma que la de la moral y la política y que es esencial mantener sendos

⁵³ *Íd.*, 157

⁵⁴ Richard Rorty,

⁵⁵ En *Hamlet* se dirá que “rebelde contra sí es la juventud si no encuentra enemigo” (I, 3) para luego hablarse de las “faltas propias del exceso de libertad” (II, 1)

⁵⁶ Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, 349

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 2, 209

⁵⁸ *Íd.*, 2, 209

⁵⁹ Nietzsche exhorta a enfriar y apagar el ánimo de la época con ciencia y reflexión (*íd.*, 2, 62) llegando a hablar incluso de una búsqueda de “fines ecuménicos” (*íd.*, 2, 46).

⁶⁰ Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, 216

ámbitos separados pues tan dañina resulta una politización del arte como una estetización de la política. Es en este sentido que Mann constata que existe una “tremenda cercanía” entre “esteticismo y barbarie”. Y era precisamente esto lo que buscaba evitar, según Safranski, el primer Nietzsche.

Sin embargo, el autor de *Aurora* evolucionará hacia una postura más radical que prescindirá de la cámara refrigeradora de la razón y la moral para funcionar únicamente con el motor sobrecalentado del arte y el instinto, aun sabiendo que por ese camino no podía llegar demasiado lejos.

Esta actitud romántica y autodestructiva no la hallamos en el capitalismo tardío, donde el individuo más que poeta es gestor de su vida, de modo que siempre antepondrá la sostenibilidad económica de sus recursos existenciales a la apuesta suicida de una vida bella y creadora. Por así decirlo, cuando Nietzsche habla de posibilitar la vida no está pensando en la pirámide de Maslow, sino, más bien, en la pirámide azteca donde los hombres se sacrifican grandiosamente con el fin de alimentar el dios guerrero de la vida.

El capitalismo tardío tampoco comparte con Nietzsche ese sentimiento trágico de la vida, que, como vimos, le hace ser tan consciente de los inexpugnables límites contra los que ha decidido estrellarse. Thomas Mann ve en Nietzsche un “desprecio heroico de la felicidad” que ve “en toda voluntad de eliminar el sufrimiento evitable en la tierra, el despreciable afán de alcanzar la “verde felicidad-prado de los animales de rebaño”.⁶¹ Nietzsche sabe que “la vejez no puede eliminarse con instituciones. Ni la enfermedad. Ni el vicio.”⁶² El capitalismo tardío mantiene la confianza en la ciencia y en la técnica para ganarle terreno al mal, sólo que no al mal social de la miseria y la injusticia, que es sentido como mal metafísico, esto es, inextinguible⁶³, sino al mal individual de la vejez, la enfermedad y la incomodidad.

III.-

Hasta ahora sólo hemos constatado las semejanzas y diferencias entre la filosofía nietzscheana y los presupuestos filosóficos del sentido común tardocapitalista. A continuación reflexionaremos acerca de la naturaleza de dicha relación, que puede ser de anticipación o de reciclaje.

⁶¹ Thomas Mann, Op. cit., 159

⁶² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, & 40

⁶³ Seguramente, este sentimiento es fruto de una construcción social consciente e interesada. La propaganda ha difundido una especie de “ciencia de la posibilidad” que nos enseña que algo tan improbable como es llegar a ser millonario o presidente partiendo de la miseria es menos imposible que realizar el más mínimo cambio político en el mundo.

Por relación de reciclaje entendemos que la coincidencia entre el pensamiento de Nietzsche y la filosofía del capitalismo tardío se debe a que ésta habría reaprovechado o *recuperado*, como dirían los situacionistas, mediante sus intelectuales orgánicos (posmodernos, pragmatistas y, a su pesar, situacionistas y neosituacionistas) los elementos nietzscheanos más adecuados para fundamentar filosóficamente el “sentido común” neoliberal.

Ciertamente, la filosofía de Nietzsche ha sido en numerosas ocasiones violentada, aunque cabe preguntarse si Nietzsche aceptaría decir que su filosofía ha sido violentada ya que, según él, no existen los hechos –o textos- sino sólo sus interpretaciones. ¿Se hubiese indignado Nietzsche, contradiciéndose con sus presupuestos, ante la interpretación nacionalista y fascista realizada por su hermana y Peter Gast o ante la democratización del superhombre realizada por el existencialismo?

Quedan otras muchas preguntas por resolver. ¿Quién recicla? ¿Los intelectuales orgánicos del capitalismo tardío? ¿Su elenco de académicos y expertos? ¿Su sentido común? ¿Su *superinteligencia*? ¿El azar? ¿Y cómo se recicla? ¿De manera consciente o inconsciente; mediante estudios especializados; mediante ensayo y error?

Por relación de anticipación entendemos que Nietzsche intuyó filosóficamente las formas que el pensamiento adoptaría en futuros estadios al radicalizar el proyecto de emancipación humanista-ilustrado, que estaría en estrecha conexión con el poder *in crescendo* igualador y destructor de límites (geográficos, existenciales y conceptuales) característico del capital.

Ya Thomas Mann consideró que Nietzsche se había adelantado a su tiempo. Según él, Nietzsche percibió “de antemano, con su filosofema del poder, el imperialismo ascendente” anunciando “la época fascista de Occidente en la cual seguiremos viviendo largo tiempo, a pesar de la victoria militar sobre el fascismo.”⁶⁴ Pero percibir no es defender. Aunque Nietzsche ensalzaba el espíritu heroico del soldado, despreciaba el espíritu mercantil del tendero y del comerciante y nunca hubiese defendido “la alianza del industrialismo y el militarismo, la unidad política de ambos, en la cual consiste el imperialismo.”⁶⁵ Según Mann, fue Spengler quien tradujo la filosofía de Nietzsche al nuevo sistema económico político: el imperialismo.

Sin embargo, tal y como muestran Habermas en *La constelación posnacional*, Zolo en *Cosmópolis* o Negri y Hardt en *Imperio*, el capitalismo tardío no es imperialismo sino, más bien, su superación, tanto en el sentido de que el poder ha pasado de estar controlado por estados-nación a estarlo por empresas multinacionales como en el de que el tipo de poder es diferente, más flexible e incontrolable. Según Stephen Toulmin, mientras que la metáfora política de la

⁶⁴ Thomas Mann, Op. cit., 158

⁶⁵ Íd., 160

modernidad eran las gruesas y pesadas cadenas de Leviatán, la del capitalismo tardío son las numerosas y finísimas cadenas que inmovilizan a Lemuel Gulliver⁶⁶.

En este sentido, José Manuel Bermudo señala que la ontología de la indeterminación nietzscheana parece enunciar el capitalismo tardío, que rechaza los valores burgueses de fidelidad, identidad, permanencia, austeridad, en aras de un mundo sin límites (ni geográficos ni existenciales), en el que prima el consumo omnívoro, la elección permanente y la precariedad ontológica y moral.

Cabe preguntarse por qué Nietzsche avanza casi en un siglo los presupuestos filosóficos que iban a hacerse hegemónicos en el mundo casi un siglo más tarde. Podemos aventurar diferentes tipos de explicaciones.

Según afirma Lukács en *El asalto a la razón*, en la filosofía de Nietzsche “la burguesía se rebela contra su propia racionalidad cuando con ella no consigue la reproducción de su hegemonía.”⁶⁷

Dice Todorov, en cambio, en *El jardín imperfecto*, que la filosofía de Nietzsche es la culminación del proceso iniciado por el humanismo del siglo XV y que se iría intensificando con el tiempo, al estar su nacimiento y evolución estrechamente relacionado con la fuerza igualadora y destructora de límites del capitalismo.

Todorov metaforiza este proceso bajo la imagen del pacto faustiano. Como suele suceder en estos casos, el contrato que el demonio le habría propuesto al hombre moderno contendría una cláusula escrita en letra pequeña que compromete su alma. Según Todorov, dicho pacto tendría, más o menos, la siguiente formulación: “El hombre moderno tendrá la posibilidad de querer libremente, de adquirir el dominio de su propia voluntad y de llevar su vida a su antojo” a cambio del triple precio de “separarse primero de su Dios, luego de su prójimo y, finalmente, de sí mismo.”⁶⁸ Como dice Zygmunt Bauman en *Modernidad líquida*: “A una libertad sin precedentes va acompañada una falta de sentido sin precedentes”. No habría errado Pascal en su diagnóstico al describir con horror a Montaigne como “*l’homme que se dénoue partout*”, el hombre que se desprende de todo.

El resultado será, pues, “no más Dios”: “No tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sería superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un *materialista*”; no más prójimo: “Los demás hombres, a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo, por supuesto, pero ya no contarán para ti. Tu círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un *individualista*”; y no más tú mismo: “Intentarás entonces agarrarte a tu yo, pero

⁶⁶ Stephen Toulmin, *Cosmópolis*, Península, Barcelona, 2001, 275. Danilo Zolo utiliza la misma metáfora en su libro homónimo *Cosmópolis*, Paidós, Barcelona, 2000, 177

⁶⁷ Cit. en José Manuel Bermudo, Op. cit., 71

⁶⁸ Tzvetan Todorov, *El jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona, 2008 [1998], 14-16

éste estará a su vez amenazado de dislocación. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito; serás un ser alienado e inauténtico, que no merece que lo sigan llamando “sujeto”.⁶⁹”

Según Todorov, frente a esta situación de libertad y sinsentido máximos, los hombres modernos se dividieron en cuatro grandes familias: la familia conservadora, que rechaza la modernidad y su lucha emancipadora porque considera que el precio es demasiado elevado; la familia científicista, que considera que el diablo debe marcharse “con las manos vacías” porque lo cierto es que “no ha habido nunca libertad” aunque los hombres tomen por libertad su ignorancia de las leyes biológicas e históricas; la familia individualista, que considera que lo que hemos perdido no merece que se lo eche de menos ya que “nos arreglamos bastante bien sin valores comunes, sin lazos sociales molestos y sin un yo estable y coherente⁷⁰”; y la familia humanista, que piensa que la libertad existe y tiene un gran valor pero que no está dispuesta, a la vez, a renunciar los valores compartidos, la vida con los demás hombres y el yo que se considera responsable de sus actos⁷¹.

En la sociedad actual conviven estas cuatro familias de un modo bastante confuso y entremezclado, si bien es cierto que cuando hablamos del capitalismo tardío nos referimos, sobre todo, a las familias científicista e individualista. La familia conservadora rechazaría los supuestos avances del mismo por considerar que el precio a pagar es demasiado alto y la familia humanista aceptaría su pulsión igualadora tratando, sin embargo, de resistir a su inseparable pulsión atomizadora.

La relación entre libertad y sentido es, como decíamos más arriba, de carácter trágico. Ambas instancias están conectadas al modo de los vasos comunicantes: a más libertad menos sentido y a más sentido menos libertad. Los valores comunes que nos obligan, los otros que nos miran y el sujeto que nos responsabiliza son, a la vez, límite de nuestra libertad y condición de posibilidad de nuestro sentido.

Como la paloma de Kant, Nietzsche habría decidido caer grandiosamente en el vacío de la libertad absoluta. El humanismo optaría, más bien, por hacer caso a Dédalo, que según el mito original no sólo le recomendó a su hijo Ícaro no volar demasiado alto, para evitar el calor del sol, sino también no volar demasiado bajo, para evitar el vapor del agua. No

Dice Nietzsche que el valor máximo es la vida, que ésta “no tiene ningún juez por encima de sí” y que “no hay fuera de la vida ningún punto fijo desde el cual se pueda reflexionar sobre la

⁶⁹ Íd., 16

⁷⁰ Íd., 18

⁷¹ Íd., 18

vida, no hay ninguna instancia ante la cual la vida pueda *avergonzarse*.” Sin embargo, cuando en 1888 muera Federico III, Nietzsche lamentará su muerte por haber sido este monarca defensor del librepensamiento. Según Thomas Mann, “en el duelo de Nietzsche por la muerte de Federico III se pone de manifiesto “el amor natural del hombre espiritual, del escritor, a la libertad, la cual es su aire vital. Y de repente toda la fantasía estética que habla de esclavitud, guerra, violencia, crueldad de los señores, yace lejos, en algún lugar, como si fuera un juego irresponsable y una teoría coloreada.”⁷²”

⁷² Thomas Mann, Op. cit., 169

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt, *Amor líquido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005
- Bermudo, J. M., *Filosofía política. Asaltos a la razón política*, vol. III, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2005
- Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991
- Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Plaza y Janés, Barcelona, 1986
- Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, Alianza Editorial, Madrid, 1988
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1973
- Nietzsche, F., *El nihilismo en los escritos póstumos de Nietzsche*, Madrid, Península, 2000
- Safranski, *Nietzsche*, Tusquets, Barcelona, 2002
- Todorov, Tzvetan, *El jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona, 2008
- Todorov, Tzvetan, *El hombre desplazado*, Taurus, Madrid, 2008
- Stephen Toulmin, *Cosmópolis*, Península, Barcelona, 2001
- Zolo, Danilo, *Cosmópolis*, Paidós, Barcelona, 2000