

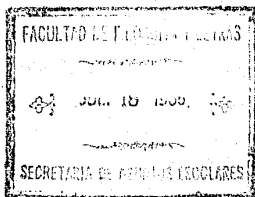
9
2ej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ALGUNOS ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA CRITICA
A LA RELIGION DE MARX Y NIETZSCHE

T E S I S
Que para obtener el título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P r e s e n t a
ARMANDO RIOS VELAZQUEZ

México, D.F.



1986



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Pág.
INTRODUCCION	1
CAPITULO I	
CARACTERISTICAS GENERALES DE LA CRITICA A LA RELIGION EN MARX Y NIETZSCHE	10
1. La actitud ante la religión	10
2. Ateísmo, antijudaísmo y antidealismo	12
3. El problema fundamental de la crítica a la religión: la enajenación	18
4. Los supuestos de opresión y decadencia de la religión	28
CAPITULO II	
UNA APROXIMACION A LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA CRITICA DE LA RELIGION	35
1. Inversión, enajenación e interiorización	35
2. La crítica de la religión en Marx: alienación, producción social y revolución histórica	40
3. La crítica de la religión en Nietzsche: inte- riorización, creatividad y transvaloración - ética	53

CAPITULO III

EL CARACTER EPISTEMOLOGICO DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA CRITICA A LA RELIGION EN MARX Y NIETZSCHE	77
1. Los conceptos de enajenación e interiorización	77
2. Los conceptos científicos de Marx en torno a la crítica de la religión	80
3. Los conceptos gnoseológicos de Nietzsche en torno a la crítica de la religión	93
4. Nueva episteme en torno a la crítica radical de la religión, la ideología y la ciencia positivista	106
CONCLUSION	123
BIBLIOGRAFIA	134

INTRODUCCION

Quizá el tema de la religión sea el más propicio para adentrarnos en la comprensión de "la gran proximidad y la inmensa distancia que se establece entre los pensamientos de Marx y Nietzsche, así como también para comprender lo difícil —y al mismo tiempo lo necesario— que resulta confrontar ambos pensamientos".⁽¹⁾ Pues si intentáramos, por ejemplo, hallar los puntos de enlace posibles entre las teorías de estos pensadores desde lo económico, es obvio que nos encontraríamos con los polos más opuestos de sus diferencias conceptuales. Lo mismo ocurriría si intentáramos relacionar directamente a estos filósofos a través de la política o a través de sus análisis de lo histórico. La religión, así, sería el punto polémico de entrada para entender la formación inicial de las ideas críticas de Marx y Nietzsche respecto al idealismo filosófico, a la metafísica y a la moral de occidente; ideas críticas que conducen a ambos a una visión materialista(*) de la realidad —entendida ésta como una visión alejada

(1) Juan Garzón Bates; Presentación del trabajo de Víctor Serge, "Esbozo crítico de Nietzsche" en suplemento de la revista Casa del tiempo, UAM, v.4, N° 198, México, D. F., 1980, p. VIII.

(*) Usaremos aquí la expresión "visión materialista" en términos muy generales, es decir como una visión contra-

de todo principio trascendente— y a un nuevo enfoque conceptual y práctico de la realidad humana: hacia un nuevo tipo de hombre, desenajenado de la religión.

Por este hecho, nosotros sustentamos la tesis de que en toda crítica radical a la religión subyace una crítica a la enajenación social y un nuevo planteamiento epistemológico — en respuesta a ésta. Pero no sólo esto; semejante crítica — es aquella que va más allá de esta ubicación social del problema de la religión, es aquella que toca a fondo planteamientos no sólo filosóficos (gnoseológicos, ontológicos, éticos, etc.) sino también históricos, económicos, políticos y culturales, con los que sustenta pretensiones serias por cambiar de raíz tales condiciones ajenas al hombre, ya que tal crítica da lugar a un modo distinto de enfocar la totalidad de su naturaleza real.

Pero de todas estas implicaciones fundamentales que se desprenden de la radicalidad planteada a la religión, en este trabajo sólo vamos a ocuparnos de dos cuestiones filosóficas, específicamente de los dos primeros problemas indicados: de la enajenación y de la epistemología. De lo primero, por su cualidad humana generalizada a partir de la enajenación social peculiar existente en toda religión; y de lo segundo,

puesta al idealismo, pues es necesario advertir que el materialismo de Marx (que parte de la producción social) y el de Nietzsche (que parte del principio de la terrenalidad del mundo) no pueden ser identificados más que de una manera muy general.

por su carácter totalizador al plantear esta cuestión como conocimiento inscrito en la enajenación material básica del hombre, es decir, en la conformación de sus condiciones históricas concretas.

Ahora bien, en torno a dicho problema, ¿qué relación -- hay entre Marx y Nietzsche? En principio, queremos indicar que en el campo de esta crítica existe en ambos una preocupación común de fondo: la superación de la religión; aunque -- hay que señalar al mismo tiempo que la postura de Marx se da de forma generalizada, mientras que la de Nietzsche se circunscribe particularmente a la idea de la religión negativa. Pero, de todas maneras, ambas posiciones tienen sus consecuencias de igual naturaleza no sólo en varios campos de la filosofía crítica, como por ejemplo, en la ética, la ontología, la estética, entre otros, sino también en el campo de la ciencia misma y de su crítica, como en la teoría de la -- historia, la economía, y la psicología, entre otras ramas -- del quehacer social, bajo distintos grados de interpretación.

Trataremos de hacer un intento de acercamiento teórico entre Marx y Nietzsche, señalando en primer lugar que en uno y otro autor la crítica de la religión está fundada en presupuestos materiales de enajenación que le dan forma contradictoria de ser al mundo que la habita (Marx la ve inserta en los antagonismos de la praxis social y Nietzsche en el carácter violentamente desgarrador de las significaciones morales

opuestas). En segundo lugar, señalaremos que tal crítica -- conlleva nuevas formas de conocimiento humano y, con esto, - un nuevo sentido de la realidad concreta de los hombres, así como una nueva práctica social en su totalidad histórica o - cultural. Esto se debe a que lo que hace esta crítica es -- plantear nuevas tendencias que permiten superar el carácter de enajenación inevitable que conforma a la religión vista - por ellos. Más aún, queremos plantear en particular que, a partir de esto, hay que considerar la posibilidad de hallar en las afinidades entre Marx y Nietzsche un planteamiento -- epistemológico específico de fondo: una síntesis o sentido - fundamental del conocimiento crítico, resultado de los tópicos antes mencionados y, en relación estrecha con la pretensión de querer encontrar en ambos autores una visión de superar la enajenación humana y, con ello, la religión misma. - Intentaremos resaltar también el carácter humanista de estas ideas; ya que consideramos que este aspecto puede ser también un punto de proximidad entre ambos pensadores frente a la religión.

Por un lado, de este modo la religión para Marx está dada bajo forma de expresión alienada y fundada como problema económico fetichizado, y en Nietzsche está dada también como alienación humana pero fundada como problema moral interiorizado. Por otro lado, en estos planteamientos a la religión resalta también otra cuestión particular de fondo común a am

bos pensadores, a saber, su postura intransigente ante la poderosa influencia de los sentidos impropios del quehacer humano histórico y cultural ajenos al hombre. Por eso es que el aspecto fundamental de la enajenación y del sentido gnoseológico que implican sus críticas, consiste en plantear una crítica específica del conocimiento humano o, mejor dicho, una crítica del sentido de los distintos métodos de conocimiento fundados en una crítica de las apariencias (Marx en la economía clásica, la política y la historia burguesa y Nietzsche en la ética, la psicología y la cultura cristiana). En ambos autores está presente una postura de carácter epistemológico que los lleva a plantear un mundo real presente con urgencia de ser transformado.

Sin embargo, esta crítica común y central de la forma o de cierta forma particular de la enajenación humana no deja de lado las diferencias específicas entre Marx y Nietzsche, las cuales serán señaladas también a lo largo de esta investigación. Ante tal crítica, en la que Marx y Nietzsche coinciden en varios puntos, se encuentran por otro lado diferencias de enfoque conceptual y metodológico así como diferentes alternativas políticas del problema; pues no hay que olvidar que la crítica marxiana es más completa, porque se encuentra en ella una superación real de las categorías metafísicas y un proyecto político social concreto, mientras que en Nietzsche estas soluciones no quedan bien fundamentadas o

satisfactoriamente superadas con las categorías centrales de su filosofía. Marx se apoya en la base económica de las relaciones sociales y funda un corpus científico y un proyecto político definido, mientras que Nietzsche sólo alude a varios campos del quehacer humano a nivel elemental con lo que pretende fundamentar un rigor conceptual y un anhelo de transformación humanista (nos referimos a su postura perspectivista compuesta de elementos del derecho, la fisiología, la economía, la historia, la cultura, el lenguaje, la axiología, la genealogía, la psicología y la política, en los que solamente realiza señalamientos precisos de conocimiento general o fundamental; además de encontrarse dispersamente indicados e implícitamente inscritos en un lenguaje figurado y amañado), con ello sólo logra plasmar una nueva teoría del sentido epistemológico, punto nodal de enlace con la crítica social de Marx, a pesar de las diferencias marcadas.

Es en este marco de relaciones donde planteamos que tanto en Marx como en Nietzsche existe una preocupación fundamental por el carácter de sentido real que se desprende de sus críticas incisivas a la religión. Una crítica histórica y genealógica del sentido profundo del quehacer de los hombres a partir del conocimiento real del mundo o de una parte central de éste (práctica social en Marx y cultural en Nietzsche); una premisa crítica que está muy presente en la conformación filosófica o teórica de uno y otro.

En suma, en esta investigación se trata de sostener que en la cuestión de la enajenación religiosa, tratada en términos rigurosos, existe una relación insoslayable entre estos dos autores. En este sentido, trataremos de analizar una -- nueva propuesta epistemológica común en ambos, pese a ser -- muy diferentes los campos particulares de conocimiento que -- abordaron y los alcances teóricos o métodos expositivos específicos que desarrollaron a este respecto. Expondremos también cómo en esta crítica a la religión ambos filósofos tienen presente una crítica a la filosofía idealista y cómo también, a su vez, la crítica a ésta plantea un problema central de enajenación económica y cultural y, por último, como consecuencia del desarrollo de ésta se plantea el problema -- epistemológico fundamental que arroja un nuevo método de interpretación científica y una nueva crítica del hombre. Este conocimiento riguroso en ellos con una ruptura decisiva -- (más formalizada en Marx que en Nietzsche) contra los métodos de conocimiento existentes, la cual culmina en un nuevo enfoque del conocimiento más allá del marco científico ordinario; una posición que apunta hacia una nueva postura histórica de la voluntad de saber y cambiar el mundo. Por ello -- insistimos que en estas críticas de fondo a la religión subyace una nueva epistemología y, con ella, al mismo tiempo, -- surge un nuevo enfoque conceptual y una nueva práctica social que en su momento (siglo XIX) significó, y aún hoy en día significan, la necesidad de transformar el mundo. Una --

necesidad de cambio en la que se trataría de ver también una posible unidad específica o un acercamiento tentativo respecto a la superación real de la religión.

Por último, quisiéramos hacer algunas precisiones de carácter técnico. En primer lugar, debido a las anteriores -- aclaraciones, resulta pertinente tomar en cuenta que la dirección de este trabajo toma como guía comparativa de la discusión la crítica de Marx, y subordina a ella la crítica de Nietzsche. Consideramos que sólo en este parámetro es posible hacer accesible la intrincada metodología y la diversidad de sentidos que guarda la crítica de Nietzsche. En segundo lugar, para ello hemos de señalar el contraste entre la constante alusión clara del tema religión tratado por -- Marx y ciertos marxistas, y la cierta imprecisión constante del mismo en el propio Nietzsche, así como en los escasos -- trabajos sobre él al respecto; esto es, mientras en el marxismo abundan las fuentes y la claridad del tema, en Nietzsche no se encuentran muchos estudios específicos al respecto. De aquí que hemos tenido que rastrear el tema religión en casi toda la obra de Nietzsche traducida al español(*), para poder darnos una idea suficiente del alcance de su crítica. Y, en tercer lugar, queremos resaltar en particular el hecho de que, como en cuanto a estudios comparativos sobre la reli

(*) Nos referimos sobre todo a las traducciones de Sánchez Pascual, de Alianza Editorial.

gión en Marx y Nietzsche no hemos encontrado ningún trabajo que nos pudiera dar algunas referencias conceptuales, metodológicas y específicas para hacernos más accesibles el problema, por tanto, hemos querido darnos a la tarea de empezar a incursionar en este terreno comparativo; por lo que el presente ensayo se reserva la propuesta de carácter tentativo - de poder lograr un acercamiento o una claridad de fondo (de aquí que, como también se observará, hemos tenido que hacer uso de abundantes y extensas citas textuales para poder comprender la relación estrecha) entre los pensamientos de Marx y Nietzsche frente a la problemática gnoseológica de la relación que se entabla entre la crítica radical de la religión (de la enajenación social e histórica que le acompañan) y la ciencia.

CAPITULO I

CARACTERISTICAS GENERALES DE LA CRITICA DE LA RELIGION EN MARX Y NIETZSCHE

1. LA ACTITUD ANTE LA RELIGION

El hombre que Marx y Nietzsche tuvieron frente a sí (o sea, el Estado, las relaciones sociales, el derecho, la ética, etc., que estos filósofos confrontaron), fue un sujeto - que concibió y valoró el sentido del mundo y de la vida de - manera predominantemente religiosa, mistificando incansable-mente así toda su práctica social. Para Marx todo esto fue, y seguiría siendo, inevitable mientras las condiciones humanas en general en que se presentan las relaciones sociales - de producción básicas -tanto materiales como simbólicas y po- líticas- se sigan desarrollando bajo el signo de la vida so- cial enajenada; para Nietzsche todo ello correspondió a un - signo cultural de decadencia moral que ha alienado por prin- cipio el sentido auténtico de la vida y de la naturaleza, -- una expresión vital que en esencia es voluntad de potencia - creativa. La religión, como particular forma de enajenación social en este estado de cosas existentes, se presentó, pues, para uno y otro, como un problema profundamente arraigado en

la esfera de las relaciones sociales y valoraciones humanas en que se han desenvuelto hasta ahora los individuos. Por todo ello la crítica de la religión llegó a significar una preocupación central, o al menos en parte, para el desentrañamiento científico de la enajenación general en que históricamente ha devenido el hombre concreto.

Tanto en Marx como en Nietzsche la crítica de la religión fue una cuestión que siempre estuvo presente a lo largo de sus producciones teóricas aunque la importancia que le atribuyeron a ésta en el orden del discurso y la práctica, y, por ende, respecto al método o modo de abordarla, fue muy diferente en cada uno. Pero, algo que es mucho más común a estos pensadores —y de aquí partimos para relacionarlos a nivel fundamental— es que, en esta presencia continua de la crítica, ambos ven en el hombre agobiado por la religión la posibilidad de desarrollar otra dimensión de su ser propio: el hombre plenamente humanizado (Marx) o el hombre auténtico (Nietzsche). En ambos casos se trata de liberarse de toda traba religiosa (Marx) o de toda religión negativa (Nietzsche) y, con ello, de toda concepción idealista proveniente de una acción externa material.

En este sentido, resalta el aspecto intransigente y el carácter social de la confrontación que cada uno de estos autores sostuvo a la par con el discurso religioso e idealista como veremos en seguida y, por otro lado, es notorio el -

temperamento revolucionario que en este punto sostuvieron -- permanentemente contra la religión cristiana y contra la religión misma (Marx). Dichos aspectos van a traer consigo una respuesta conceptual y práctica radicalmente nueva en que -- Marx se traduce en un resultado científico y político, revolucionario concreto, y en Nietzsche, en términos cualitativos, algo semejante al sentido de la propuesta marxiana, aunque no tan amplio y preciso como ésta. Por ello es que encontramos en sus ideas anti-religiosas algunos rasgos similares de crítica frente a la tradición filosófica y, más específicamente, en las propuestas de cambio que cada uno de estos pensadores ofrecen para revolucionar el mundo: "La transvaloración de todos los valores morales" de Nietzsche, y la "transformación social revolucionaria" de Marx.

2. ATEISMO, ANTIJUDAISMO Y ANTIDEALISMO

En términos generales puede decirse, de acuerdo con Henri Lefebvre, que los puntos comunes de la crítica marxista y la nietzscheana respecto a la religión son los siguientes:

- a) "El ateísmo, la idea de la naturaleza (materia y fuerza), como base de toda existencia;
- b) "la crítica de la teodisea política de Hegel: el Estado y la reproducción interna en el Estado de la --

historia; del pasado, de los 'momentos' y de las relaciones sociales;

- c) "el rechazo del judeocristianismo (desde la cuestión judía, de Marx, y el conjunto de toda la obra de - - Nietzsche)." (1)

Estos tres aspectos se inscriben dentro de una posición central que es la del antidealismo. En términos generales - podemos entender el antidealismo de estos filósofos como una actitud teórica contra el monismo de la Idea; contra el idealismo romántico, trascendental y subjetivo que en Hegel alcanza su máxima expresión y, según el cual, la filosofía es idealismo y el idealismo es religión. Por último, el anti--idealismo de ambos pensadores se dirige contra todo género de trasmundos. Hay tanto en Marx como en Nietzsche, una manera completamente diferente, al de la tradición filosófica, de entender los supuestos del conocimiento religioso en que se basa el idealismo que ha dado justificación y forma a toda - religión (Marx) y al cristianismo en particular (Nietzsche). De este modo, en la medida que existe una relación de interdependencia entre la religión y la filosofía idealista, oponerse de forma total a una conlleva a deshacerse forzosamente, de la otra:

(1) Henri Lefebvre; Hegel, Marx, Nietzsche, Edit. Siglo XXI, México, 4a. edición, 1980, p. 274.

"La crítica de la religión sirve para minar el pre supuesto sobre el que la filosofía monta su totali tarismo (idealista). Al poner la filosofía sobre sus propios pies (con Hegel anda sobre la cabeza, repite Marx con frecuencia) y obligarla a hacerse mundo, la religión se convierte en una cuestión -- inútil."(2)

Así, es posible advertir que la crítica profunda de la - religión en Marx y en Nietzsche desemboca en un cuestiona- - miento radical de la visión metafísica, la que subyace y sus tenta a la vez toda concepción idealista del mundo.

En cuanto a la filosofía de Marx, cabe señalar la impor- tancia que tiene su renuncia a todo tipo de pensamiento meta ffsico; su rechazo al carácter abstracto de sus definiciones y a la postura definitiva de sus principios inamovibles que tienden a absorberlo todo en la unidad indisoluble de sus -- ideas. Marx quiere una filosofía que se haga cuerpo con el mundo práctico, lo cual indican que ahora hay que abordar la abstracción inmediata de la realidad y descubrir sus presu- puestos materiales reales para transformarse en una visión - del mundo completamente diferente. En este sentido, la reli gión y, por tanto, la filosofía dejan de ser el eje explica- tivo del mundo y "pasan a ser la expresión de una deficien-- cia del hombre cuyas causas no hay que buscarlas ahora en la expresión religiosa [y metafísica] sino en las condiciones - reales de éste."(3) Por otro lado, Marcuse nos apunta que -

(2) H. Assmann y R. Mate; Marx-Engels: Sobre la Religión, - Antología, Edit. Sigüeme, Salamanca, 1a. ed., p. 17.

(3) Ibidem, p. 23.

ya no se trata de "filosofar según las suposiciones de la filosofía [especulativa], sino más bien bajo las suposiciones de su rebasamiento; es decir, [se trata de] criticar. Y así absorbidas, las categorías se transforman, lo mismo que los problemas de la filosofía, y con ellas se transforma igualmente el instrumento mismo de la reflexión." (4)

Con esto, habrá que buscar entonces los presupuestos materiales de la realidad, concretamente en las contradicciones internas de la praxis social del hombre:

"La filosofía de Marx es la formulación contingente que intenta la superación de los conflictos contingentes de la historia. Marx renuncia a todo tipo de construcción macrocósmica de la realidad humana y se centra en lo contingente del conflicto humano." (5)

En cuanto a la filosofía de Nietzsche, creemos que él también critica a la religión y al idealismo con cierto sentido humanista; y pretende rebasar los supuestos abstractos que envuelven de raíz al hombre, tanto en la religión como en la metafísica:

"La aniquilación de la visión idealista del mundo, la destrucción de la religión, la moral y el tras-

(4) Herbert, Marcuse. Citado por Ernest Mandel en La formación del pensamiento económico de Marx, Editorial Siglo XXI, México, 1974, 6a. ed., p. 180.

NOTA: Sobre este aspecto del pensamiento de Marx, que ha sido un tema bastante desarrollado por un buen número de autores de corriente filosófica marxista (por ejemplo, en G. Lukács, K. Korsch, M. Lowy, K. Kosik, etc.), no vamos a abundar en particular, por lo que consideramos suficiente señalarlo solamente.

(5) H. Assmann y R. Mate; op.cit., p. 24.

mundo metafísico, intenta realizarlas Nietzsche -- primero superficialmente, mediante una destrucción psicológica. Pero luego, más profundamente y en un sentido filosóficamente importante, quiere llevarla a cabo anulando la autoalienación del hombre."(6)

En este sentido, Nietzsche designa su propia filosofía como un fin rotundo del idealismo, es decir, de la idea del trasmundo, del más allá --fuera de esta realidad-- e intenta, con ello, recuperar la dignidad del propio hombre; quien, a partir del propio Nietzsche, puede alcanzar su más alta estma:

"Si se observa con mayor atención, se descubre en mí un espíritu implacable que conoce todos los rincones donde el ideal tiene su cubil, donde cava -- sus mazmorras y, en cierto modo, encuentra su último refugio."(7)

Para estar de acuerdo o no con semejantes expresiones -- metafóricas de Nietzsche, pero consideramos que una cosa que da clara con ellas, que esta actitud diametralmente opuesta al idealismo tiene como mira fundamental el intento de ani-quilarlo, así como también intenta aniquilar la religión que envuelve abстрактamente al mundo. La religión como expresión de debilidad, que le ha obnubilado al hombre su esencia terrenal. De este modo, la filosofía nietzscheana se propone luchar denodadamente contra la "construcción supranatura-

(6) Eugen Fink; La filosofía de Nietzsche, Edit. Alianza, - España, 2a. edición, p. 70.

(7) Nietzsche, F.; En torno a la voluntad de poder, Edit. - Península, Barcelona, 1973, 1a. edición, p. 26.

lista del cristianismo, en la medida en que ese mundo es concebido como objetivación y materialización de las aspiraciones irrealizables del hombre".(8)

De acuerdo con estas revelaciones sobre el significado irreal de la religión, como realidad contraria al despliegue, desarrollo y creación de algo más propio en el hombre, Marx y Nietzsche tienen muy presente la realidad abstracta que -- priva en la cotidianidad de esta práctica ideológica o idolátrica. Este hecho permite ubicar detenidamente cómo, a partir del descubrimiento de la separación material antagónica de los hombres y de la inversión de ideales, se desprendió -- la crítica del sentido real de los supuestos metafísicos que sostienen y subliman o sobrevaloran a la religión. Fenómeno que cada uno de estos pensadores intentó explicar y superar completamente o en parte: "Marx y Nietzsche invierten, cada uno a su manera, la última metafísica posible, la hegeliana."(9) Este aspecto permite ver, por principio, a Marx y a Nietzsche en un espacio fundamental de crítica social donde se entabla un discurso común que enriquece la polémica que -- cada uno tuvo contra la religión y el idealismo filosófico.

(8) H. Assmann y R. Mate; op.cit., p. 36.

(9) Gil Calvo, Enrique; "Más allá de Foucault" en El viejo Topo, N° 18, España, marzo de 1978, p. 58.

3. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA CRITICA A LA RELIGION: LA ENAJENACION

Tanto en Marx como en Nietzsche el carácter medular y -definitorio de la crítica a la religión desemboca en el fenómeno de la alienación(*). Ambos autores toman a ésta, no --tan sólo como un rasgo constante del comportamiento religioso, sino que la consideran como una actitud fundante que se extiende a todas las esferas del comportamiento humano enajenado. Para Marx, "la religiosidad ... emerge siempre y cuando las relaciones naturales y sociales en que vive el hombre se revelan opacas, no controladas";⁽¹⁰⁾ y para Nietzsche, --"ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad; causas y efectos puramente imaginarios."⁽¹¹⁾ Por otro lado, no hay que olvidar que la ideología religiosa en este estado general de cosas -ajenas influye y condiciona a otro tipo de ideologías: filo-

(*) Por un lado, este problema tiene sus raíces en la crítica feuerbachiana de la religión, La Esencia del Cristianismo, en donde se presenta a ésta, fundamentalmente, --como un fenómeno esencial de alienación humana; el hombre vuelto extraño a sí mismo ante su propio producto: Dios, todo juez y todo poder inexorable por sobre el --hombre. Por otro lado, queremos aclarar que en la edición cubana de los Manuscritos se establece una distinción entre enajenación y alienación (véase bibliografía al final). Sin embargo, nosotros hacemos un uso indistinto de estos términos, basándonos sobre todo, que en última instancia nos remiten al proceso por el cual lo humano se le presenta al hombre como ajeno.

(10) H. Assmann y R. Mate; op.cit., p. 30.

(11) Nietzsche, El anticristo, Alianza Editorial, 9a. ed., -p. 39.

sóficas, jurídicas, políticas, etc. La alienación, por consiguiente, es el aspecto básico más importante en ambas críticas a la religión y para superarla, es necesario comprender su naturaleza histórica y social (Marx) o genealógica y cultural (Nietzsche). Con base en este señalamiento global, nos parece posible advertir que la religión como expresión ideológica dominante contiene en sí una problemática humana de carácter definitorio en sus formas más diversas. En este renglón, para Marx, la alienación religiosa en la sociedad moderna se presenta como una expresión ideológica dominante del fenómeno socio-económico, y para Nietzsche, como una expresión axiológica dominante del fenómeno cultural de la moral cristiana. Marx intenta con ello una explicación desde el fenómeno social fundamental de separación e inversión económica (fetichismo de la mercancía) y, con esto, desde la -- fuente de la lucha de clases; y Nietzsche también desde la -- separación económica (aunque sólo desde ciertos rasgos muy -- generales del intercambio comercial) y valorativa de la moral sobre un distanciamiento u oposición de "estamentos" sociales. A partir de aquí, para ambos la enajenación es una pérdida y una extrañeza de las potencialidades propias del ser humano (productivas para Marx y vitales para Nietzsche), que, además, se tornan en una fuente de poder y de contradicción ajenas (Marx) o decadentes (Nietzsche) que sojuzgan o enferman irremisiblemente al hombre.

Por eso, la religión, vista como problema clave de alienación económica, revela según Marx su carácter fundamental de ajenidad en la naturaleza y en la sociedad: "Porque la naturaleza está mal organizada, existe Dios" (o, más concretamente, en las causas sociales de la propiedad privada, la división del trabajo manual e intelectual, la división de las clases, etc., que dentro de la economía política burguesa alcanzan su forma más complejas de extrañamiento: en cuanto fetichismo de la mercancía y en cuanto reificación social capitalista). Por otro lado, según Nietzsche la crítica incisiva de los valores morales revela la alienación vital del sujeto, con apoyo en lo material y sobre el sentido fisiológico de la voluntad de poder, (ambos aspectos alcanzan su máxima expresión de pérdida en la debilidad y perversidad de los instintos fuertes y nobles del hombre superior, dentro de la cultura nihilista de occidente).

Ahora bien, la alienación religiosa tratada de este modo por Marx y por Nietzsche es, fundamentalmente, todo un planteamiento ético en donde cabe mencionar, por lo pronto, algunos aspectos comunes a Marx y Nietzsche que nos ilustrarán acerca de la importancia ética que para estos filósofos tuvo siempre esta problemática.

Sobre tal concepto y sentido de la alienación en Marx - mucho se ha dicho (y con justa voluntad de análisis objetivo en muchos casos), sobre su génesis, validez o invalidez huma

nista y sobre su carácter científico(*). Pero, a este respecto, nuestro objetivo no ha sido centrarnos en tales discusiones, sino en los resultados respecto al carácter ético y epistemológico que esta polémica ha arrojado respecto al planteamiento de la enajenación en la religión y la economía. Más aún, puesto que puede decirse que en Marx la religión es un síntoma y una expresión culminante de los problemas económicos, políticos y éticos fundamentales de la alienación social e histórica del hombre, la crítica de la alienación cum

- (*) Sobre el tema de la religión, economía y alienación en Marx y Engels tenemos una importante selección de textos: Una presentación por Hugo Assmann y Reyes Mate; (**) obra donde se analiza la religión, entre otras cosas, como problema central y original de alienación económica junto con sus significaciones políticas, filosóficas e históricas propias. Sobre enajenación y economía tenemos también otro clarísimo y contundente ensayo: "De los Manuscritos de 1844 a los Grundrisse: de un concepto antropológico a un concepto histórico de la alienación", de Ernest Mandel (V.B.) donde se analiza, concepto a concepto, la ubicación (y la importancia capital de la religión en ello), la ruptura y la continuidad del concepto de enajenación existente en los trabajos del "joven" y del "viejo" Marx; así como sobre sus teorías generales de la alienación y las categorías específicas de la economía política (teoría del valor, trabajo, plusvalía, etc.). En otro ensayo brillante, "Análisis marxista de la enajenación, religión y economía política" de Lucien Seve (V.B.) encontramos, particularmente, un desarrollo teórico riguroso del concepto de alienación vinculado al problema fundamental de la economía burguesa e inscrito en el ámbito del materialismo histórico y dialéctico, y, fundamentalmente, en su sentido epistemológico y ontológico que Marx le confiere, implícitamente, a este concepto. Otro trabajo, el de Juan Garzón, "Marx: Ontología y Revolución" (V.B.); donde de una manera más fundamental y extensa se logra estructurar el sentido y alcance ontológico y epistemológico
- (**) Véase bibliografía (V.B.).

ple en él una función central de esclarecimiento y da pauta tangible hacia una nueva concepción práctica, social y humana.

Es así que consideramos que el concepto de enajenación en Marx es de gran importancia teórica, pues juega un papel central en el esclarecimiento de la estructura y desarrollo de la formación histórico-social del hombre, así como sobre el sentido humanista en que se inscriben dichas ideas. Sobre esto último, encontramos que Marx señala desde los Manuscritos de 1844, que la enajenación económica toma cuerpo considerable en la problemática de la enajenación religiosa y humana del productor directo:

"El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de -- ascetismo. El último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuanto está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humano, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad aje

contenido en las categorías fundamentales del marxismo, entre las que figuran --para nuestro presente objetivo: la "alienación del trabajo", "objetividad enajenada", - "totalidad", etc.; así como la importancia estructural (científica) que guardan estas categorías con el modo de ser histórico del hombre; y por su radical negación a toda visión "ontoteológica" o metafísica que oculta la raíz histórico-social tergiversada del modo de ser enajenado del hombre actual. Así como otros trabajos más, y algunos escritos y pasajes sobre el tema de la religión y la enajenación en el propio Marx. (V.B.)

na, divina o demoniaca, la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenecce a otro y representa la pérdida de sí mismo."(12)

Lucien Seve amplía este sentido humanista del término, indicando que en el carácter polivalente que toman las categorías de religión y economía, el sentido humanista del tratamiento de la enajenación queda también inscrito como un -- problema de orden científico en el marco de la economía política.

"En este momento de su reflexión la enajenación es en Marx una categoría polivalente, que permite pensar tanto la economía como la religión. Pero por una parte ya no hay ninguna medida común entre -- esos usos, no interviniendo lo religioso sino de tarde a propósito de lo económico, que ocupa toda la atención. Por otra parte, los incidentes religiosos siempre son introducidos, en curso de desarrollo económico, como comparaciones recíprocamente esclarecedoras, y nada más."(13)

La alienación económica en este contexto queda así como matriz histórica de la enajenación humana general, incluida la enajenación religiosa que, como ya hemos indicado más abajo, condiciona por igual a otro tipo de comportamientos o -- prácticas sociales.

Respecto a Nietzsche, si bien el concepto de alienación

(12) Carlos Marx; Manuscritos de Economía y Filosofía de -- 1844, Alianza Edit., España, 1974, 5a. ed., p. 109.

(13) Lucien Seve; "Análisis marxista de la enajenación; religión y economía política" en textos de Filosofía y Religión, Edit. Grijalbo, México, 1976, 1a. edición, p. 253, Colección de Teoría y Praxis, N° 4.

no está señalado de manera expresa en su obra, empero, la -- problemática de la alienación sí está presente en ella, aunque desde un punto de vista muy distinto al de Marx. La dificultad de ubicar claramente la problemática de la enajenación en el pensamiento nietzscheano se debe a que por un lado el problema está inscrito de manera predominantemente filosófico y, por otro lado, de forma metafórica, lo que hace difícil, pero no imposible, hallar su crítica científica a la religión como problema fundamental de alienación humana. En esta postura la enajenación está señalada fundamentalmente como alienación de la vida y como pérdida de la existencia humana propia; hecho que sólo es posible comprender si ubicamos a ésta como resultado de la visión cristiana del -- hombre, por su expresión de debilidad vital y de decadencia cultural. Y en ello, lo que está remarcado como la crítica de la alienación religiosa, y como objeto de fundamental importancia que hay que destruir sin miramiento alguno, es la supresión de la visión metafísica de la vida y del hombre -- que subyace en el cristianismo; tarea que se imprime, bajo la premisa de que "el hombre es algo que debe superarse."⁽¹⁴⁾ Eugen Fink, en su obra La filosofía de Nietzsche, señala con insistencia la intención desalienadora de este planteamiento:

"En su oposición a la autoalienación de la vida -- que Nietzsche lleva a cabo retrocediendo a la pro-

(14) Nietzsche, F.; Así habló Zaratustra, Alianza Edit., Barcelona, 1981, p. 275.

yección olvidada que está en la base de todos los sistemas de valores, llega a la visión de la vida misma. Y ésta se le aparece como voluntad de poder, que gira, en eterno retorno, en el círculo -- del tiempo.

Una crítica universal de los sistemas de valores aparecidos hasta el momento podría consistir -- en repensarlos hacia atrás, hasta llegar a la proyección axiológica que los creó, es decir, en someter a crítica, en las valoraciones anteriores, sólo la forma de la ingenuidad, de la autoalienación. Detrás de todos los mundos de valores está la vida, que es el gran jugador."(15)

Ahora, la disposición hacia la vida, como voluntad de potencia, es una tendencia fundamental en Nietzsche que tiene que ver con el rango estamental, de carácter más bien biológico que social, de los hombres. En este sentido:

"La voluntad de poder tiene, por así decirlo, dos formas de manifestarse: el poder y la impotencia -- ... El poder puede adoptar así el carácter de fuerza de los instintos belicosos, inquebrantables, de la vitalidad elevada; y la impotencia, el aspecto de la atrofia de los instintos, de una pérdida de instintos, de anemia."(16)

Pero, ¿a qué estamentos "sociales" en particular corresponden estas dos tendencias? Al de amo-esclavo, hombre poderoso-hombre débil, ser vital-ser antivital, etc., que corresponden, a su vez, perfectamente a una posición moral y valorativa de señores y esclavos:

"La supresión de la autoalienación de la existencia humana proporciona a Nietzsche el conocimiento de que la vida es el fundamento último de todos los valores; éstos sólo existen en la medida en que la vida los dicta. La posición de valores de la vida, --

(15) Eugen Fink; op.cit., pp. 144-145.

(16) Ibidem, p. 15.

en el hombre y por el hombre, es manifestación de voluntad de poder; ésta se relaciona consigo misma bien con veracidad (en la moral de señores) o sin ella (en la moral de esclavos)."(17)

En este cuadro de posiciones vitales, resalta claramente que la moral esclava, y en particular bajo su expresión religiosa por excelencia: el cristianismo, es la voluntad de nada que enajena la vida misma con su culto ascético del más allá, en detrimento —según Nietzsche— de la naturaleza propia del hombre auténtico: el ser poderoso que dice sí a la vida:

"El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos de Dios más corruptos a — que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnias del más allá! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!..."(18)

En este sentido, y sólo para acentuar todo lo anteriormente señalado respecto a la enajenación de la vida como el factor central de crítica de Nietzsche a la religión:

"Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá —en la nada—, se le ha quitado a la vida como tal el centro de la gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto, —a partir de ahora todo lo —

(17) Ibidem, pp. 152-153.

(18) Nietzsche, Anticristo, p. 43.

que en los instintos es beneficioso, favorecedor a la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el sentido de la vida..."(19)

Gilles Deleuze, en su obra Nietzsche y la filosofía, - desarrolla en este mismo sentido otro tratamiento de la misma enajenación, abocándose mayormente al problema psicológico, el cual se inscribe en los conceptos del "resentimiento", la "mala conciencia" y otros más de intención menos filosófica:

"El hombre del resentimiento no sabe y no quiere - amar, pero quiere ser amado. Quiere: ser amado, - alimentado, abrevado, acariciado, adormecido. El, el impotente, el dispéptico, el frígido, el insomne, el esclavo. El hombre del resentimiento también da muestras de una gran susceptibilidad: frente a todos los ejercicios que es incapaz de realizar, considera que la menor compensación que se le debe es precisamente el obtener un beneficio. Así, considera una prueba de notoria maldad que no se le ame, que no se le alimente... Su diferencia mide la sublevación del esclavo y su triunfo: Esta inversión de la mirada apreciativa pertenece propiamente al resentimiento; la moral de los esclavos siempre y ante todo requiere para nacer un mundo opuesto y exterior. El esclavo tiene necesidad antes que nada de afirmar que el otro es malo..."(20)

Estas ideas refuerzan el punto de vista de que Nietzsche, en estos conceptos, tenía presente la problemática fundamental de la alienación cuando enjuicia a fondo el pasado genealógico de la moralidad cristiana. De este modo, en la

(19) Ibidem, p. 74.

(20) Gilles Deleuze; Nietzsche y la filosofía, Edit. Anagrama, Barcelona, 1971, 1ª edición, pp. 166-167.

psicología moral del hombre cristiano —como sujeto del resentimiento— resalta el problema crucial de la religión como expresión ajena y contraria al hombre mismo desde el hombre mismo, aunque bajo un fuerte grado de jerarquía social.

4. LOS SUPUESTOS DE OPRESION Y DECADENCIA DE LA RELIGION

Con dicha visión de la enajenación del hombre, Marx y Nietzsche revelan con particular agudeza la condición peculiar que éste padece en su tendencia religiosa alienante —el no poderse realizar en ellas como sujeto propio, y advierten, además, que esta tendencia lo presenta, ante todo, como un ser "separado", "escindido" y "desgarrado" de sí mismo, e incluso "abstraído" de su mundo real. En tales hechos ambos autores parecen sostener: 1) Que la idea de Dios no es un factor de unión, de capacidad, de realización y de auto-reconocimiento del hombre, sino, más bien, algo que lo dispersa y lo distrae de sí mismo, conduciéndolo hacia los ídolos o fetiches. Tanto Marx como Nietzsche advierten que esta actitud domina y hunde al hombre en la decadencia cultural y en la impotencia vital de superar su mundo. 2) Ambos pensadores se preguntan acerca de las causas reales de semejante desvarío humano. Y en el ámbito de tal cuestión, Marx y Nietzsche señalan una serie de presupuestos materiales como indicativos fundamentales de aclaración a dicha condición --

alienante en el ser histórico del hombre, y plantean, también, las condiciones de superación de dicho problema.

Marx, en primer término, encuentra que la fuente de toda alienación radica en las estructuras sociales contradictorias que no permiten ver al hombre su propia condición humana (o sea, los mecanismos profundos de su complejidad natural y social); por lo cual, su crítica a la religión no se enfrasca ya en discusiones teológicas que no resisten la crítica racional (pruebas lógicas de la existencia sobrehumana de Dios, etc.); sino que él toma el asunto con otro carácter. Así, la crítica de la religión no se detiene en los fenómenos aparentes o particulares (la iglesia, el cristianismo, - la razón, la moral, lo mágico, etc.) sino que abarca la peculiaridad misma del fenómeno religioso universal, el modo de ser histórico del hombre. Es decir, la crítica marxista - apunta hacia la unidad profunda de la condición global (en la medida que el problema de la alienación religiosa manifiesta su condición histórica general) y particular (en la medida en que también especifica su sentido social propio, - dominante, en la teoría económica y política concreta) del carácter estructural del modo de ser real del hombre. Dicho de otro modo, Marx está llevando a cabo en estos dos planos de la ubicación concreta de la religión:

"la tarea del pensamiento dialéctico fundamental, [esto es] pasar del fenómeno -de lo que aparece- a su explicación por la estructura esencial, [sin] -

incurrir en desarrollo abstractos que separen la -
esencia, dándole vida propia."(21)

Lo anterior aclara el papel misticador de la religión y del idealismo religioso, contraponiéndoles una visión distinta del hombre real y concreto. De acuerdo con esto, Marx -según Garzón- afirma con su crítica un nuevo enfoque conceptual del hombre real:

"Por lo tanto, la fundamentación de un modo de pensar que sirva a la transformación de la vida tiene que comenzar por recentrar al sujeto y descubrir - las estructuras efectivas de su modo de ser. Esto implica elaborar una [teoría social] que comience como [nuevo conocimiento histórico] del hombre."(22)

Así, pues, en este renglón de cosas, es como se inscribe la crítica material de la religión: "Se quiere radical -- porque ya no se trata de la religión, sino de la revolución; no se ataca ya al hecho fenomenal sino a sus mismos presupuestos."(23) En este sentido, podemos afirmar entonces, -- junto con Hugo Assmann y Reyes Mate, que lo que define propiamente a la crítica marxista de la religión es "un estudio de la sociedad bajo el punto de vista de la economía política, abordando este análisis a propósito del fetichismo de la mercancía, pues es el que mejor nos lleva al fondo de la crítica a la religión."(24) Lo cual trae consigo una crítica -

(21) Juan Garzón B.; Marx: Ontología y Revolución, Edit. Grijalbo, México, 1974, Teoría y Praxis, N° 4, p. 68.

(22) Ibidem, pp. 70-71.

(23) H. Assmann y R. Mate; op.cit., p. 37.

(24) Ibidem, pp. 26-27.

global de la enajenación histórico social y una visión específica de la fetichización de todos los momentos del modo de producción mercantil y, en particular, del capitalismo.

Nietzsche, como ya se señaló, también plantea el problema de la religión como problema de enajenación del hombre; - no sólo en la crítica axiológica y psicológica, sino también en el marco de lo histórico. Pero es sobre todo en lo axiológico donde su crítica ocupa un lugar central. Más aún, la axiología se convierte en su obra en el eje polémico contra la religión (y con ella, la metafísica y la enajenación que le acompañan), como puede contemplarse claramente desde Humano demasiado humano hasta su obra póstuma La voluntad de poder. La crítica de Nietzsche en este renglón es persistente, incisiva y violenta; una crítica hecha con una voluntad de - querer tocar fondo con las instancias fundamentales -"humanas, demasiado humanas"- y responsables del gran "error" metafísico que ha enajenado y llevado a la decadencia al hombre; una crítica que tiende a plantear en términos rigurosos el hundimiento más enigmático del hombre frente a sí mismo - pero que, como veremos más adelante, no logra conformar un corpus teórico propiamente dicho. Pero, por lo pronto, ese error, que está cifrado en la metafísica platónica y en el - idealismo cristiano posterior, y que ha anclado profundamente al hombre en las "mazmorras" del nihilismo occidental en particular, es la fuente de crítica del pensamiento nietzs--

cheano. En este punto, lo que Nietzsche revela son ciertos elementos psicológicos e históricos adversos que subyacen en el comportamiento metafísico y religioso (cristiano) que envuelve a toda la práctica moral occidental. En este sentido, podemos afirmar junto con Enrique Gil Calvo que:

"cuando Nietzsche le extiende a Dios su certificado de defunción [S.N.]*, no se refiere por supuesto [...] al concepto teológico de divinidad, sino a cualquier concepto [metafísico] que sirva de definición fundante y unificadora de la realidad - - [...] El que Dios haya muerto -por ejemplo- significa que ya no es legítimo proponer ninguna Verdad fundante y unificadora de la naturaleza o la antropología."(25)

Más aún, esta crítica vista también como fuente material de los valores fundantes de la cultura cristiana (nihilismo decadente), si bien se ocupa poco del carácter concreto de las relaciones sociales alienantes que le dan cuerpo - (de los presupuestos sociales de opresión histórico concretas: la propiedad privada, las clases sociales, la Iglesia, el Estado, etc.) no por eso deja de plantear ciertos rasgos fundamentales de los mismos. Particularmente esto es notorio cuando Nietzsche destaca la idea de "la doble prehistoria del bien y del mal [...] su procedencia de la esfera de los nobles y de los esclavos"(26); cuando apunta también hacia el origen histórico o hacia la procedencia genealógico -

(*) Subrayado nuestro.

(25) Enrique Gil Calvo; loc.cit., p. 57.

(26) Nietzsche, F.; Genealogía de la moral, Alianza Edit., - Madrid, 1975, 2a. edición, p. 21.

de la idea del "estamento" cultural y moral, en el que el -- hombre religioso ha conformado su forma de ser contrapuesta y su forma inauténtica de valorar su propia vida. Estos criterios un tanto materialistas revelan el verdadero carácter de la moral religiosa cristiana: su modo metafísico de valorar la vida y el hombre.

De esta manera, cuando Nietzsche critica la religión, - el cristianismo en particular, lo que realmente impugna en - el fondo es, más bien, una postura filosófica, dominante en la cultura occidental:

"Nietzsche no se refiere a religión alguna sino, - más bien a un tipo de metafísica o forma de tratar el ser... no se trata de la religión en el auténtico sentido de la palabra. Lo que Nietzsche combate tan apasionadamente como cristianismo es, ante todo, una metafísica, una valoración [enajenada]... Religión, moral y metafísica están para él íntimamente relacionadas, no son aspectos separados, autónomos del hombre. Al decir 'Dios' sólo se piensa, en verdad, en la trascendencia de los valores... - la cual tiene su último fundamento en Dios, entendido como el sumo Bien existente, como sumun ens. Sólo así ve Nietzsche la religión."(27)

Por lo que cabe destacar el carácter enajenante de fondo de tales ideas ascéticas que Nietzsche penetra con particular agudeza:

"El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la valoración de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, naturaleza, mundo, la es

(27) Eugen Fink; op.cit., p. 164.

fera entera del devenir y de la caducidad) es pues ta por ellos en relación con una existencia comple tamente distinta, de la cual es antitética y exclu yente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta - trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que co - mienza; o como un error, al que se le refuta -se - le debe refutar- mediante la acción: pues ese error exige que se le siga, e impone, donde puede, su va - loración de la existencia. ¿Qué significa esto? - Tal espantosa manera de valorar no está inscrita - en la historia del hombre como un caso de excep - ción y una rareza: es uno de los hechos más exten - didos y más duraderos que existen."(28)

CAPITULO II

UNA APROXIMACION A LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA CRITICA DE LA RELIGION

1. INVERSION, ENAJENACION E INTERIORIZACION

Es necesario atender ahora al problema de la "enajenación y el de la inversión, el cual parece consistir en la --falsedad de las ideas respecto del mundo"⁽¹⁾ que alberga a la religión. Pero, ¿en qué ideas específicas es preciso apoyarse para afirmar que en este punto se encuentra una clave importante de relación común en la visión crítica de la religión de Marx y Nietzsche? ¿Y, cómo es dada conceptualmente esta inversión en uno y otro autor?

De acuerdo con lo que hemos dicho en el capítulo anterior, vamos a ubicar esas ideas comunes de inversión, así como a analizar particularmente éstas con la producción económica fetichizada, en Marx, y la creación valorativa interiorizada, en Nietzsche.

El primer aspecto común de análisis en el pensamiento -

(1) Juan Garzón B.; op.cit., p. 265.

de Marx y el de Nietzsche a este respecto se encuentra en el fenómeno de la inversión causa-efecto que se da, por principio, entre el sujeto y su objeto de realización religiosa. - En este renglón apunta Marx:

"En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social —pues esto es el proceso de la producción— se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa."(2)

Y Nietzsche señala:

"No hay error más grande que confundir la consecuencia con la causa: yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón... toda tesis formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón."(3)

Estas ideas ubican la forma de relación inversa que se instala en la concepción religiosa e idealista del mundo. - Concepción común a ambos pensadores no sólo porque este hecho es originario en tales posturas críticas sino, porque él mismo es una parte muy importante del análisis filosófico de la enajenación humana en general. Además, porque estos filósofos, para poder desarrollar más ampliamente sus ideas específicas de crítica social o cultural respectivas, encuentran en ello una base de fundamentación epistemológica: Las obser

-
- (2) Lucien Seve; loc.cit., p. 288. Cita de El Capital, V.I de Marx, FCE, México, D.F., 1982, 17a. ed., p. 286.
 (3) Nietzsche, F.; Crepúsculo de los ídolos, Alianza Edit., España, 1981, 5a. ed., p. 61.

vaciones de Marx cobran sentido en la enajenación socio-económica del hombre y las de Nietzsche cobran vida en la "interiorización" psicológica-moral de la cultura humana. Pero - antes de estas diferencias particulares, tenemos otro punto común por tratar previamente. Se trata de un aspecto cualitativo, inherente a dicha forma de inversión. Esto es, un fenómeno de tergiversación de términos entre sujeto-objeto - que tiene por principio una base material que engendra en su origen una relación antagónica entre dichos polos de relación. Una contradicción que se da, por principio, en una separación entre los mismos términos que luego se troca hacia un nivel de extrañeza y pugna entre sí. Esta extrañeza no - es otra cosa que la pérdida mutua del sentido propio de los mismos términos; condición que, por último, se vuelve un saber, un valor, un poder ajeno y una lucha que domina la relación misma -autonomización del objeto sobre el sujeto y sujeción del sujeto al objeto a la vez-, lo cual es nota fundamental de toda relación enajenada. Tal relación Marx la inscribe dentro del proceso productivo fundamental de las relaciones sociales e históricas de los hombres, donde el producto enajena al productor y éste se torna extraño a sí mismo; y Nietzsche la ubica dentro de un marco genealógico y psicológico que "interioriza" en los individuos las condiciones - in creativas de la cultura, con lo que se debilita y decrece la voluntad de poder y la capacidad creativa del hombre.

En este sentido, en el pensamiento de Marx tenemos, en primer lugar y en términos generales, la inversión en la producción económica, "una inversión fundamental [entre el sujeto que produce y el objeto producido] que opera en el núcleo social, en el que encontramos el concepto de enajenación como el modo de ser del hombre en su existencia diaria o la inversión del proceso real de vida del mismo."⁽⁴⁾ Por otro lado, respecto al fenómeno o reflejo religioso que tiene su razón de ser básica en el esquema anterior, encontramos una inversión de criterios ideológicos (Dios: hacedor del hombre y no éste de aquél, por ejemplo) que operan correlativamente - con el origen social alienado de la producción básica.

Por parte de Nietzsche, en cuanto al origen material de la inversión ideal que critica en la religión y más propiamente en la moral y la metafísica, encontramos que dicha inversión entre el hombre y su ámbito cultural se da específicamente bajo un cierto orden y una cierta oposición económica elemental entre "estamentos" sociales; pero más bien esta lucha se da sobre los efectos axiológicos, morales y religiosos (con elementos psicológicos, jurídicos, filosóficos e -- históricos) de la cultura occidental, entre instintos fuertes y sanos (impulsos de la vida humana plena) y su condición social adversa (impuesta interiorizadamente).

(4) Juan Garzón B.; op.cit., p. 265.

Esta contradicción se desenlaza en cuatro fases de expresión histórico-cultural que, dicho grosso modo, abarcan la génesis central de la genealogía de la moral religiosa dominante en occidente: el cristianismo. Las fases en que se despliega la enajenación material y simbólica de dicha cultura, se dan bajo cuatro momentos de expresión social que tienen su base en la forma de relación comercial dominante entre los hombres, en "la relación fundamental de acreedor-deudor": a) entre vendedor (el señor, el poseedor) y comprador (el esclavo, el desposeído); b) entre comunidad (el protector) e individuo (el protegido); c) entre antepasado (la estirpe) y presente (los descendientes); y d) entre Dios (el creador) y el hombre (la criatura).

De este modo, tanto Nietzsche como Marx señalan con particular insistencia, aunque cada quien en distinta dirección, el hecho concreto de la inversión que se da esencialmente entre el hombre y su entorno inmediato; crítica que opera como punto nodal de aclaración contra la inversión religiosa y la concepción idealista del mundo.

En estas ideas, como podrá advertirse, se apuntan ya -- elementos centrales del modo de ser real del hombre. Elementos que nos permitirán comprender más ampliamente las condiciones históricas de un vasto proceso social enajenado (Marx) o profundizar en la genealogía de un abismal proceso cultural decadente (Nietzsche). El proceso social enajenado y cultu-

ral decadente son puntos fundamentales del análisis histórico y filosófico con los que sólo es posible atender la totalidad del sentido estructural y fenoménico del proceso histórico de la alienación social del hombre. Lo cual nos llevará a precisar el carácter epistemológico del modo como están dadas dichas críticas de la religión en los escritos económicos, políticos y filosóficos de Marx por un lado y, por otro lado, en los escritos propiamente filosóficos de Nietzsche.

2. LA CRITICA DE LA RELIGION EN MARX: ALIENACION, PRODUCCION SOCIAL Y REVOLUCION HISTORICA

La enajenación como crítica central de la religión y como crítica central de la economía fetichizada, tiene su explicación común en el quid pro quo de toda práctica y concepción falseada de la realidad: la inversión de los términos -- tanto en lo económico como en lo religioso, lo jurídico, -- etc., y lo social en general. Pero, de todas estas esferas, la economía es el campo en el que Marx despliega todo un trabajo científico que va dirigido también al descubrimiento -- del proceso real de vida del hombre enajenado. Marx precisa esta concepción en su obra de madurez, alcanzando en ella de finiciones culminantes de la alienación económica-social: el fetichismo de la mercancía y la reificación social de relaciones sociales entre los individuos. Y con estas ideas re-

vela la naturaleza y estructura específica de las relaciones de producción mercantil burguesas, como la fetichización de todos los momentos de su desarrollo histórico, y funda, a su vez, con esta concepción de las relaciones esenciales de la producción fetichista, una nueva concepción crítica, (por -- ejemplo, el que el trabajo abstracto y el valor de cambio de las mercancías se instauren por encima del trabajo concreto y el valor de uso de la producción, cuanto que debería ser -- lo contrario; lo que es una noción básica de la teoría científica de la enajenación social). Esta concepción de la -- alienación humana cuestiona, también, la falsedad y la abs-- tracción de las expresiones lógicas de ese momento concreto de la producción burguesa y del movimiento general de enaje-- nación histórica que la caracteriza. Revela, asimismo, por un lado, el carácter pseudocientífico de las categorías bur-- guesas del conocimiento económico y político; por otro lado, la práctica antinatural de su producción irracional y, por -- último, apoyado en estos análisis, descubre también todo el aspecto ideológico del saber teológico occidental y su prác-- tica religiosa antihumana, basada en esta forma de produc-- ción.

Ahora, el primer aspecto concreto del análisis materia-- lista histórico de la enajenación, como fenómeno fundamental de inversión económica, que hay que analizar considerablemen-- te es la separación que se da entre el productor y los me--

dios de producción como enajenación de la fuerza social del trabajo. A este respecto Juan Garzón señala claramente los esfuerzos de Marx por ubicar este problema en su seno real, a propósito de desenmascarar los esfuerzos que hace la economía burguesa por ocultar la enajenación del trabajo:

... "la enajenación es el hecho no sólo inexplicable, sino inexistente de la Economía Política, por que ella la oculta al plantear sus tesis objetivamente dentro de la enajenación. La producción y el hombre aparecen en esta ciencia como dos cosas separadas, abstractas [...] Descubrir la unidad esencial entre el hombre y la producción; es decir, mostrar lo que se oculta en la ciencia de la economía, es la tarea que Marx se propone para encontrar el porqué de la enajenación."(5)

Estas palabras nos indican varios aspectos fundamentales de la teoría de la enajenación: Primero, que en este intento por superar dicha separación (entre productor y medios de producción) se encuentra el sentido real que opera en la producción burguesa del trabajo enajenado, o sea, el hecho de que la producción no sirve al hombre sino éste sirve a -- aquella; segundo, que tal descubrimiento nos ubica en la esfera real de la producción social, entendiendo a ésta dentro de estructuras fundamentalmente históricas, donde por suerte se vislumbra también que este fenómeno de inversión no siempre ha existido como tal en la historia y que está sujeto a leyes sociales de cambio.

(5) Ibidem, pp. 264-265.

Y en un segundo aspecto dicho análisis es la expresión de lucha social concreta de la separación e inversión entre las condiciones objetivas del trabajo y el trabajo subjetivo del trabajador; separación y giro inverso que da como resultado una relación antagónica de clases en torno a la producción económico-política; desde otro ángulo, esta condición no es otra cosa que el campo de lucha del capital y el trabajo, donde las condiciones del trabajo se presentan de antemano opuestas y con un poderoso dominio sobre el trabajador, - quien ante estas condiciones de desigualdad no cuenta más -- que con su propia fuerza de trabajo:

"Por cuanto al nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediato --in fact este proceso de la objetivación se presenta como proceso de la enajenación desde el punto de vista del trabajador, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital--, esta distorsión o inversión -- [S.N.] es real, esto es, no meramente mental, no existe sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas."(6)

En este cuadro de aspectos tenemos claramente expuesta la relación contrapuesta que se establece entre los términos de la producción desigualitaria o entre las condiciones objetivas de la producción injusta de un mismo momento. (Esto, sin contar por ahora todas las instancias que conforman las causas primarias de este fenómeno, esto es, las tesis clásicas

(6) Lucien Seve; loc.cit., p. 276.

cas del marxismo respecto a la división social del trabajo, la propiedad privada, etc.) Por tanto, estos aspectos son - en general los términos concretos y básicos que nos llevan a analizar la enajenación como parte fundamental del análisis estructural de la producción social mercantil, como su ley - inmanente en su modalización existente, cotidiana y objetiva.

Ahora, para comprender la totalidad de este momento de enajenación económica, hay que señalar más a fondo cómo se - constituye la figura de la extrañeza en la conciencia de los productores. Fenómeno de exterioridad extrema que se genera directamente en el sujeto productor que sólo cuenta con su - necesidad de trabajo frente a las condiciones objetivas del mismo. Tal extrañeza general no es otra cosa que el resultado de la enajenación misma del trabajador en su propio pro-- ducto. Lo cual sólo es posible comprender dentro de su mar- co social específico, del que aquí sólo señalaremos esquemá- ticamente sus formas fundamentales. Se trata, pues, sumariamente, de los

"aspectos diversos de uno y el mismo fenómeno: el trabajo enajenado. Estas formas son: a) la enaje- nación del obrero en el producto de su trabajo, b) la enajenación del obrero en el acto mismo de la - producción, c) la enajenación del obrero como ser [productor], o enajenación respecto de su vida - - [productiva]. Todas estas enajenaciones tienen -- por consecuencia una cuarta forma de enajenación: la enajenación del hombre respecto de otros."(7)

(7) Adolfo Sánchez Vázquez; Filosofía y Economía en el jo-- ven Marx, Edit. Grijalbo, México, D.F., 1982, 1a. ed., p. 73.

Todo lo cual representa para el sujeto social la base fundamental de su pérdida de realización propia en ese objeto fundamental de su vida productiva directa: las condiciones primarias de su reproducción social diaria. O, dicho en otros términos más específicos, todo ello es el resultado real de la actividad enajenada del obrero que se presenta como la práctica social dominante de las cosas por sobre los individuos que las crean:

"En el sistema de producción que tiene por fin la creación de mercancías es donde se revela con mayor claridad el fenómeno de inversión y donde éste alcanza su perfecto desarrollo. El dominio de las cosas sobre los hombres y la apariencia de relaciones entre objetos donde, en realidad, hay relaciones sociales, tiene su acabada expresión cuando el trabajo útil, o trabajo concreto, sólo existe en tanto trabajo abstracto, o tiempo de trabajo igual y general y cuando la cosa producida no tiene por fin inmediato la satisfacción de necesidades sino que su creación se encamina al cambio y la acumulación."(8)

De este modo, al hablar de la extrañeza del hombre ante las cosas que él mismo crea, se fundamenta el hecho que advierte que "los hombres han perdido sus relaciones inmediatas con las condiciones objetivas de su actividad y de su desarrollo individual; de allí también su enajenación en el seno de su existencia individual."(9) Lo cual, llevado a nuestro objetivo, es hablar también de la enajenación religiosa; ya que dichas tesis de la inversión ideal religiosa de que -

(8) Lucien Seve; loc.cit., p. 294.

(9) Ibidem, p. 294.

hemos hablado anteriormente sustentan claramente su ideología o su concepción invertida del mundo (que no deja de ser activa y diversa) en esas condiciones sociales de la producción mercantil. Y como es sabido de todos, en la religión subsiste una noción alienante de la naturaleza y la sociedad que tiende a configurar un sentido ideológico dominante y totalizador de ese hecho. Esta visión se presenta como el sentido más importante en la dirección vital del hombre y, por tanto, como el objeto de realización fundamental que está en el centro mismo de los problemas existenciales y morales del modo de ser "humano" como ella lo presenta. Por eso es que Marx, al apuntar sus criterios científicos hacia la alienación religiosa:

"Reconoce una primacía a la ideología religiosa en la conciencia de los pueblos primitivos y también en los ulteriores estadios del desarrollo (incluido el capitalista). Eso quiere decir que la ideología religiosa influye y condiciona a otro tipo - de ideología (política, filosófica, etc.)."(10)

Con todo esto podemos comprender que las consecuencias ideológicas de dicha alienación no sean otra cosa que la expresión metafísica de una reflexión filosófica amplia, que coloca, implícita o explícitamente, en el centro de las representaciones religiosas, la idea supuesta de un ser supremo, suplantando con ello al actor real de la historia: el hombre finito e histórico. Y puesto que tales entes supre--

(10) H. Assmann y R. Mate, op.cit., p. 30.

mos no son sino la suma de las diversas ideas que giran en torno a un sentimiento absoluto de ajenidad, la idea de Dios adquiere rango ontológico por encima de todo ente real:

"Detrás del mundo sensible surge un mundo suprasensible, un segundo mundo, el mundo auténtico... LO que en los comienzos se concebía como mundo se transforma ahora en un ente, en Dios, al que se -- asignan los caracteres de la infinitud, la omnipotencia, etc., con las cuales se expresaba antes -- originalmente el ser del mundo."(11)

En este sentido, la religión como conocimiento falseado de la realidad y, como tal, contrario a la acción comprobada de los hechos reales, alberga en su seno un conocimiento extraño y una práctica ajena a las convicciones generadas por la práctica real.

"Una contradicción histórica [contundente]; su funcionamiento ideológico en la sociedad burguesa es una contradicción entre su esencia (mensaje de reconciliación universal) y su praxis concreta (justificación religiosa de los intereses materiales de unos pocos)."(12)

Podemos decir, entonces, que la crítica de la religión en Marx está plenamente configurada en la crítica de la enajenación del trabajo:

"Lejos de ser excepcional, ese tránsito del análisis económico al análisis de la religión es un proceso frecuente de Marx cada vez que toca el problema de la enajenación. Demos sólo algún ejemplo:

'Lo mismo que en la religión la actividad pro--

(11) Eugen Fink; op.cit., pp. 172-173.

(12) H. Assmann y R. Mate; op.cit., p. 33.

piá de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humano, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena, divina o demoniaca. La actividad del obrero no es tam poco su propia actividad, pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo'."(13)

Este mismo hecho visto ahora en un plano más particular, del mundo burgués, alcanza su constitución de ajenidad más acabada en esa cosa sagrada y racional en que culmina el proceso de producción fetichista: la mercancía; ligada, a la -- vez, a un saber "moderno" que presenta esta realidad como -- una "naturalidad". Un saber que se justifica como tesis económica --y religiosa de fondo-- en la cual se oculta un punto de vista abstracto del hombre que le acompaña:

"Para una sociedad de productores de mercancías, - cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revertidos de esta forma material, - como modalidades del mismo trabajo humano la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el -- cristianismo, con su culto del hombre abstracto, - sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc..."(14)

Estas ideas nos indican cómo el proceso productivo de - mercancías es un momento fundamental de la economía moderna y de la enajenación religiosa del hombre. Todo lo cual sus- tenta la afirmación de que el ser del hombre, la praxis, apa- rece en toda la historia de la producción social ajena a sí misma como la inversión del poder humano sobre las cosas:

(13) Lucien Seve; loc.cit., pp. 252-253.

(14) Marx; El Capital, V.I., pp. 43-44.

"Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en su poder material exigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa o destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior."(15)

Y también en esta plasmación teórica hallamos la fundamentación empírica de la alienación general del hombre, pues:

"La enajenación del hombre en su producto, es su pérdida en el objeto, resultado de su actividad -- práctica social que se presenta como la sociedad de las cosas, y que se lleva a cabo en el medio de la división del trabajo y la separación de la sociedad en clases, del modo que dejamos expuesto." (16)

Como hemos podido apreciar, en estas consideraciones -- teóricas se encuentra asentada la crítica a la religión de Marx, misma que ya había formulado en sus rasgos esenciales desde sus primeros trabajos, más retóricos:

"El hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida. Y, la religión es la teoría [que -- más bien idea] general de este mundo."(17)

Ahora, con base en estos análisis filosóficos y científicos de la enajenación social, puede hablarse más propiamente

(15) Carlos Marx y Federico Engels; La ideología alemana, -- Ediciones de Cultura Popular, 4a. reimpresión, pp. 34-35.

(16) Ibidem, p. 273.

(17) Marx; La Sagrada Familia, Edit. Grijalbo, México, 1967, 2a. edición, p. 3.

te de la religión como concepción ideológica que ha tratado siempre de un modo abstracto al hombre; esto es, de las ideas generales conforme a este estado material de cosas invertidas, como las fantasías religiosas y su adormecimiento "espiritual" que están ligadas al proceso real de inversión de la vida productiva de los individuos despojados. Esto es básicamente lo que revela el análisis crítico de la enajenación en Marx en torno a la economía moderna y a la religión en general. En este sentido, cuando "Marx considera que la realidad en que los hombres viven es una realidad enajenada, en la cual las relaciones de los hombres entre sí y los hombres con las cosas aparecen siempre falseadas y mistificadas",⁽¹⁸⁾ surgen más claros sus planteamientos histórico-sociales que tienen presente estas premisas de la enajenación económico-religiosa.

Por eso la crítica de la religión de Marx, dada como premisa económica, está estrechamente ligada a una nueva episteme, radicalmente opuesta a aquella que presenta al hombre como una cosa natural e inmutable. Aparece así, un nuevo saber (entre otros objetivos de la amplitud de la crítica) que tiene como núcleo de fundamentación teórica y práctica, no sólo el marco de una economía social sino, más aún todo un proyecto histórico-político sobre problemas importantísi-

(18) Juan Garzón; op.cit., p. 65.

mos del conocimiento y la práctica generalizada de la sociedad, como lo es el caso específico de la revolución comunista.

En síntesis, la derivación epistemológica de la crítica marxista de la religión que nos interesa destacar, es la siguiente: La teoría de Marx, en primer lugar, descubre un nuevo conocimiento de las relaciones sociales de producción con base en la economía, fundamenta con ello las leyes generales del desarrollo histórico y propone una nueva práctica revolucionaria del mundo; una nueva visión del mundo que debe ser llevada a la acción desde la praxis social misma del trabajador oprimido y enajenado que, como tal, debe afectar directamente y anular por siempre la existencia misma de la explotación económica y la manipulación política de que es víctima. Y, en segundo lugar, esta novedad alcanza un nuevo sentido - creativo del hombre, pues:

"La noción positiva (opuesta a la de la alienación) de lo que es propio del hombre es concebida, a partir de las premisas de Marx, [...] como una anticipación o proyección arraigada en la naturaleza y ligada a una situación histórica, y, con más precisión, como una proyección finito a partir del horizonte de la problemática social dada..."(19)

Esto es, se requiere de dicho saber una visión de la -- realidad humana distinta, porque serán distintas las determinaciones sociales de cambio, en todos los sentidos. Y, en -

(19) Mandel, E.; La formación del pensamiento económico de Marx, Edit. Siglo XXI, México, 1974, 6a. ed., p. 210.

particular, porque entre lo económico y lo religioso existe una relación intrínseca o cualitativa de procesos paralelos de opresión y alienación, se requiere de una vasta liberación histórica, en la cual la premisa del cambio económico, político y social que hemos señalado y la superación auténtica de la religión, constituyen la piedra angular de un nuevo salto cualitativo, teórico-práctico, que deberá dar el hombre. Por eso cabe destacar de nuevo esa idea de Marx, escrita en El Capital, que revela bien el sentido del conjunto de sus análisis a este respecto:

"El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando - consciente y racional."(20)

O, dicho en otras palabras, cuando tal inversión entre sujeto y objeto, entre el productor y su producción, entre el hombre y el mundo, quede abolida por siempre.

(20) Marx; El Capital, V.I., p. 44.

3. LA CRITICA DE LA RELIGION EN NIETZSCHE: INTERIORIZACION, CREATIVIDAD Y TRANSVALORACION ETICA

Como ya hemos indicado, en el pensamiento de Nietzsche el problema de la enajenación no adquiere un tratamiento propiamente científico. Sin embargo, encontramos en su obra, y en algunos textos en particular, señalamientos que nos permiten situar teóricamente en él este fenómeno así como el de la inversión religiosa.

En este sentido lo que ahora nos compete deslindar es el carácter específico que toma en Nietzsche el tratamiento de esta distorsión humana; por lo que cabe aclarar, en primer lugar, que en cuanto al término "enajenación", éste no se encuentra más que esporádicamente en su obra. Por ejemplo, en esta idea de su obra póstuma, La voluntad de poder:

"Comprender bien: todos los fenómenos de decadencia y dolencia han elaborado constantemente, el sistema global de los juicios de valor; en los juicios que han llegado a ser dominantes, la decadencia ha triunfado; [...] Semejante aberración colectiva, que ha alienado [subrayado nuestro] a la humanidad de sus instintos fundamentales, semejante decadencia general en la apreciación de los valores constituye el más grave, el verdadero enigma que el animal humano plantea al filósofo."(21)

Y en segundo lugar, dado que no se trata de entendernos con un uso común del término enajenación entre Marx y Nietzsche

(21) Nietzsche, F.; En torno a la voluntad de poder, Edit. - Península, Barcelona, 1973, 1a. ed., p. 14.

che sino, más bien, con un contexto problemático fundamental que está presente en uno y otro, cabe reiterar que en sentido de los términos sinónimos ("decadencia", "dolor", etc.) - empleados por Nietzsche para el tratamiento de la alienación del hombre se inscriben, bajo ciertas reservas, dentro de un contexto general de crítica social similar al ámbito filosófico y científico de la crítica marxiana de la enajenación - histórica general del hombre. De esta forma, el carácter -- científico de la crítica nietzscheana de la enajenación humana cumple con cierto rigor al llamado de su crítica sustancial:

"Tomando las cosas con rigor, no se trata de ninguna de las ciencias positivas, sino más bien de un tipo general, caracterizado de manera poco concreta, del preguntar y del investigar crítico. Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica. Sin embargo, se refiere aquí a la crítica de la filosofía, de la religión, del arte y de la moral -- transmitidos. La ciencia no significa, pues, para él la investigación de un ámbito de lo real, sino la demostración del carácter ilusorio de ciertas - actitudes humanas... Esta demostración - en forma de demostración científica - cree Nietzsche poder darla poniendo al descubierto psicológicamente el motivo de la ilusión."(22)

Pero, ¿en qué consiste específicamente la aportación -- crítica nietzscheana al problema de la enajenación religiosa? Más precisamente, ¿cuáles son los conceptos específicos y el planteamiento concreto de su interpretación crítica sobre la inversión central que opera en tal enajenación?

(22) Eugen Fink; op.cit., p. 54.

En Nietzsche, al igual que en Marx, la crítica de la religión, como problema de enajenación humana general, también se ubica como problema clave de inversión material. Sólo -- que la inversión planteada por Nietzsche fundamentalmente es de orden "psicológico", axiológico y cultural, con apoyo cuasi-económico de fondo (esto es, de relaciones comerciales de significación primaria), planos muy distintos al de la producción económica de Marx. Dicha inversión consiste, centralmente, en revelar la reversión interna (psicológica) que el hombre sufre en sus impulsos o instintos vitales frente a -- una frustración de los mismos; esto es, se invierten sus impulsos de vida fuerte y sana por otros de orden débil y decadentes (alienados). Fenómeno que altera por completo su -- constitución anímica y su tendencia valorativa originaria -- (más fuerte, más sana y más noble) que, por demás, es de orden fisiológica y vitalista. Esta inversión entre instintos y fuerzas valorativas de carácter opuesto es llamada por -- Nietzsche: interiorización.

Tal inversión opera, concretamente, entre "instintos -- fuertes y débiles" y entre "valores positivos y negativos", y dentro de un ámbito cultural ético-religioso ambivalente: entre "lo bueno y lo malvado". Por lo que este viraje acarrea consigo una fatalidad de la vida o, más aún, una perversión de los instintos; lo que significa, para Nietzsche, volver "la vida contra la vida misma". Todo lo cual, en un mar

co más profundo y preciso, significa ir contra la base terrenal del hombre, contra la misma fuente nutricia de todo lo existente: la "terrenalidad" de la vida.

Cabe aclarar aquí que de todas las obras de Nietzsche - consideramos que es en la Genealogía de la moral donde se encuentra una mayor sistematización de los conceptos más importantes de su crítica específica a la enajenación religiosa; entendidos en los términos generales de inversión que hemos venido manejando como en otros aspectos específicos que en seguida señalaremos. Así, la enajenación planteada por Nietzsche se entreteje dentro de una gama muy general de elementos históricos, económicos, jurídicos, psicológicos, ideológicos, biológicos y morales; todos en relación central -- con los conceptos psicológicos y axiológicos que predominan en la obra: resentimiento, interiorización, etc. y bueno, -- malvado, etc., respectivamente. Conceptos y contextos que expresan las características esenciales de la condición existencial invertida que el hombre sufre básicamente con su medio cultural e histórico, así como en su constitución fisiológica (instintiva y vitalista). Y todo esto, inscrito dentro de un análisis del movimiento genealógico de la "decadencia" o alienación religioso-moral de occidente. Fenómeno -- que se presenta en dicho texto bajo cuatro momentos o etapas que explican el estado gradual de separación, inversión y -- enajenación del hombre consigo mismo; desde el aspecto más -

simple y directo de oposición entre los individuos agrupados en "estamentos", luego entre comunidad o Estado e individuo, después entre pasado y presente, hasta el grado más complejo y abstracto de contradicción: entre el hombre y su Dios. Este último es el estado más absurdo de alienación, ya que el hombre --sujeto bajo los signos ascetas-- se contrapone a la vida misma de la manera más sutil, engañosa y autodestructiva con el equívoco más aberrante del más allá.

No obstante, antes de estos cuatro modos de manifestarse la enajenación religiosa, se encuentra, en primer término, el estado fundamental de inversión y de enajenación general que el hombre sufre corporalmente con su medio cultural. Dicha pérdida empieza cuando la "sociedad" le frustra al individuo sus potencialidades vitales. De este modo nos dice -- Nietzsche:

"Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro --esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina -- su alma. Todo el mundo interior, [de este modo], fue adquiriendo profundidad... en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido."(23)

Esta represión --acentúa el autor-- es, por principio, -- una "modificación esencial"⁽²⁴⁾ en la condición "terrena" -- del hombre; una acción humana que se vuelve contra sí misma.

(23) Nietzsche, F.; Genealogía de la moral..., p. 32.

(24) Ibidem, p. 97.

Esta modificación, "la más radical experimentada por el hombre", (25) tiene su lugar de origen en "una declaración de guerra [por parte de la sociedad] contra los viejos instintos" (26) de los individuos, a los que trata de culpar siempre como la principal causa de sus mismos males morales. Pero, ¿cómo fue posible esto? Según Nietzsche, esto sucedió "cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz"; (27) esto es, anteriormente los impulsos más fuertes, "reguladores e inconscientemente infalibles", (28) dirigían al hombre por una senda más vital y sana, pero "de pronto apareció la sociedad" y ésta los aprisionó en sus condiciones malsanas y opresivas, volviéndolos entonces contra sí mismos y causando con ello terribles malestares a su antiguo poseedor. Malestares de los que la "mala conciencia" es tan sólo uno de ellos.

Esta expresión de obstrucción y malestar social, que en el nivel instintivo y valorativo del comportamiento humano repercute con mayor fuerza, alcanza su mayor frustración en el plano más amplio de:

"Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos del hombre libre, vagabundo, [...] volviéndolos contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad [...] todo esto vuelto contra el poseedor

(25) Ibidem, p. 95.

(26) Ibidem, p. 97.

(27) Ibidem, p. 95.

(28) Ibidem, p. 96.

de tales instintos: ese es el origen de la mala conciencia ." (29)

Esta idea nos permite vislumbrar otro aspecto central - de las causas históricas de la alienación social; se trata - de la aparición del Estado. Nietzsche ve el Estado como algo íntimamente ligado a las más remotas causas de la enajena- ción vital de los "originarios instintos salvajes". En este sentido, el Estado reforza con su poder centralizador la in- teriorización de los instintos inhibidos; situación que ahoga a su vez las expresiones de resentimiento, mala concien- cia y moralización del sujeto reprimido. Y aunque de una ma- nera muy exterior y frágil, en este punto del texto se enla- zan las fuerzas de poder del Estado y los estamentos nobles que "se ponen por encima" de la frustración y esclavitud de los instintos originarios, imponiendo un poder organizador y represivo en constante oposición con los estamentos esclavos; situación de la que brotará una cultura moral muy particular: el cristianismo; cultura que queda enmarcada en una oposi- ción que se manifiesta en cuatro momentos graduales de la ge- nealogía de los "conceptos capitales" de su religión: "bueno", "malo", "culpa" y "deber". Estos son etapas y expresiones - que se dan sobre diversas formas sociales, pero siempre bajo un presupuesto material, de relación contractual entre com- pradores y vendedores y, más específicamente, en su forma --

(29) Ibidem, p. 96.

sui generis, entre acreedor y deudor como base de todo tipo de relación humana. De este modo tenemos los siguientes puntos de vista.

La primera forma contractual, amo-esclavo, se inscribe a partir de un ángulo económico; desde este primer momento - fundamental, Nietzsche señala aspectos muy generales sobre rasgos elementales de las condiciones primarias del comercio (intercambio, compra-venta desigual, etc.) que dieron lugar a un estado de endeudamiento y a un sentimiento moral de culpa. Condición que acarrea consigo todo un apoyo fundamental del origen y la procedencia de la moral religiosa.

Veamos esto más detenidamente. Lo que se establece primariamente entre propietarios y comerciantes y compradores, entre señores y esclavos o entre poderosos y débiles, es un distanciamiento -el "pathos de la distancia"- y una oposición de estamentos, mediados por las deudas que adquieren -- los segundos con los primeros. En este nivel de las relaciones entre poseedores y desposeídos surge el carácter moral de la pena y la culpa que contraen los segundos respecto a los primeros. ¿Por qué? Porque la no posesión y la adquisición - de "beneficios" y deudas por parte de los esclavos general - la incapacidad de pago, con lo que se cede al amo el derecho a cobrarse la deuda como mejor le plazca. En ese derecho de arbitrio el amo mira el sentido de la deuda con otro tipo de cuentas, inclinándose al placer de hacer sufrir físicamente

al infractor hasta verse anímicamente satisfecho; esto es, - hasta verse cobrado con lo que él considere justo al tamaño de la deuda contraída por aquél.

"El sentimiento de la culpa, de la obligación personal, ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue así donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas se midieron entre sí. Aún no se ha encontrado ningún grado de civilización tan bajo que no sea posible observar ya en él algo de esa relación. Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar, esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre que constituye, en cierto sentido, el pensar: el hombre se designaba como el ser que mide, como el animal tasador en sí ... -- Compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualquiera formas de organización social y que cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación fue traspasado, antes bien, desde la forma más rudimentaria del derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios (en la relación de éstos con complejos similares), juntamente con el hábito de comprar, de medir, de tasar poder con poder."(30)

Hay en este contexto una relación central entre lo económico y lo moral, ligados estrechamente a factores jurídicos, psicológicos y políticos. Sobre este contexto se erige luego, todo pensamiento ético, axiológico, religioso y filosófico de carácter idealista, sobre el que Nietzsche centra su crítica.

(30) Ibidem, p. 80.

Unido a este enfoque económico-ético, Nietzsche añade -- luego elementos generales sobre el poder regulador del Estado contra el pueblo deudor. Señalando sus formas más descaradas de origen y sus secuelas espirituales que han llevado a los pueblos, a la par de las causas materiales de distanciamiento entre estamentos, a hundirse en todo género de idolatrías como respuestas morales de su estado social interiorizado; acrecentando su malestar hasta su más acabada expresión cultural ("forma") contraria al hombre mismo:

"En segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas e inhibiciones de una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia, fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia --que el Estado más antiguo apareció, en consecuencia, como una terrible tiranía, como una máquina trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de este modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar -- bien amasada y maleable, sino por tener también -- una forma."(31)

Este surgimiento del Estado le causó al hombre un profundo desgarramiento, una profunda caída y un profundo dolor, al cual tenía que sucumbir inevitablemente bajo la presión -- de aquella modificación radical, donde "de golpe, todos sus instintos quedaron desvalorizados y en suspenso."(32) Tal -- transformación redujo al hombre a un estado de impotencia y dolor del que aún no se ha podido liberar; y en virtud del --

(31) Ibidem, p. 98.

(32) Ibidem, p. 96.

cual se ha desarrollado la mala conciencia, esa mala yerba -
que:

"Ha introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la cual la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre, por el hombre: resultado de una separación violenta [S.N.] de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y nuevas condiciones de existencia... en las que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad. Añadamos en seguida que, por otro lado, con el hecho de una alma animal que se volvía contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, había aparecido en la tierra algo -- tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y lleno de futuro, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial." - (33)

De esta forma plantea Nietzsche el origen y desenlace - de cierta enajenación histórica del hombre; dando lugar, con ello, a una comprensión distinta sobre un estado social de - cosas contrarias al hombre mismo. Por otro lado, resulta -- comprensible ver cómo se inserta en este dolor una expresión moral específica, ya que de todo esto brota un terrible ma- - lestar de conciencia que luego el hombre se infringe moral- - mente contra sí mismo. Mistifica así sus impulsos naturales y se abstrae por completo de su vida real:

"Ese instinto de la libertad, por ejemplo, vuelto latente a la fuerza ese instinto de la libertad reprimido, reiterado, encarcelado en lo interior y - que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo - contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, - la mala conciencia."(34)

(33) Ibidem, p. 97.

(34) Ibidem, p. 99.

En la segunda relación contractual acreedor-deudor, en el orden jurídico (e histórico), se trata de algo más que -- una relación de separación entre moral y política, entre estatutos y entre Estado y pueblo; se trata de una contraposición fundamental entre la comunidad y los individuos (así como también entre la historia y el hombre). Conflicto que, - por cierto, Nietzsche no pretende superar, dado que a él no le molesta la contraposición arraigada en ellos; por el contrario, él mismo lo presupone: como condición imperante para el surgimiento del individuo intuitivo y fuerte que se opone a las fuerzas negativas de la comunidad, elevándose por encima de ella. Por otro lado, no hay que olvidar que esta postura filosófica es una expresión subjetiva que se caracteriza por su irracionalismo; por rechazar la dialéctica como expresión perfectamente racional del discurso y al admitir, en cambio, la intuición como una categoría superior de conocimiento. Por eso, ante los anteriores términos opuestos, - - Marx, como es bien sabido, adopta un conocimiento dialéctico, objetivo y racional (el cual admite la superación --la síntesis-- práctica de las contradicciones del desarrollo histórico concreto), mientras Nietzsche se ubica en un terreno contrario a este respecto:

"La 'genial' arbitrariedad de la intuición se convierte en el método general de la filosofía moderna. Si Nietzsche no hace ningún esfuerzo para - - ocultar ese carácter arbitrario, más tarde se recurrirá a cuanto sea posible para darle una apariencia de objetividad [...] puesto que para el irra--

cionalismo la contradicción entre la reflexión ló-gica no-dialéctica y la realidad se presenta como una contradicción absoluta e insuperable."(35)

Por eso, volviendo al punto de la relación contractual de orden jurídico entre la comunidad y el individuo, hallamos en Nietzsche únicamente el reconocimiento de la separación jerárquica de los contrarios. Desde luego, esto no implica que Nietzsche haya manejado el concepto de contradicción al analizar la relación acreedor-deudor, por lo que no encontramos en él la superación dialéctica que advertíamos en Marx. Nietzsche expresa esta relación contractual en los siguientes términos:

"También la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del -- acreedor con el deudor. [...] La comunidad, el -- acreedor engañado, se hará pagar lo mejor que pueda, con esto puede contarse... prescindiendo por el momento del daño, el delincuente es ante todo un infractor, alguien que ha quebrantado, frente a la totalidad, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, - de los que hasta ahora había participado."(36)

La anterior concepción nos señala que, cuando la comunidad (y la historia) en su papel de acreedor, infringe pena jurídica y moral al individuo, esto se debe a que el individuo, en su papel de deudor, no ha respetado "las ventajas que le ofrece la sociedad"⁽³⁷⁾ (ni a la estirpe) que le ha dado su razón de ser; el individuo no ha cumplido con su

(35) Lukács, G.; La crisis de la filosofía burguesa, Edit. - Siblo Veinte, Argentina, 1958, 1a. ed., pp. 74 y 75.

(36) Nietzsche; Genealogía..., p. 81.

(37) Ibidem, p. 82.

deber, por lo que queda anulado y relegado a la pena que le dicte su comunidad. Así, comunidad (y pasado) e individuo, protector y protegido, interrelacionados jurídica y moralmente, crean una singular relación de dependencia que tiende a mistificarse por sobre el hombre mismo; una interrelación de opuestos que hace que se dé una relación de carácter religioso entre el hombre y su mundo real, el cual culmina en un estado de contradicción y abstracción muy complejo e imposible de superar. Por ello la pena y la culpa moral de los individuos aumenta hasta hacerse cada vez más extraña la relación con la comunidad misma y su pasado. Así, entre la comunidad (protector) y el individuo (protegido), particularmente, se forma ahora un acreedor con mucho mayor poder contra un deudor cada vez más impotente e imposibilitado de saldar sus -- cuentas con él. Con ello la deuda inicial del individuo rebasa el aspecto económico y moral, pasando a ser de orden estrictamente jurídico bajo los siguientes pasos. Según -- Nietzsche, al infractor primero se le castiga y se le expulsa de la comunidad sin piedad alguna; se le da esta pena por haber atentado contra las ventajas que la sociedad le brindó y que el individuo no supo aprovechar. Los deudores, por -- tanto, son peligrosos y por eso hay que marginarlos. Pero -- después, conforme crece el poder de seguridad del acreedor, la deuda se castiga "menos duramente", hasta llegar solamente a privárseles de su libertad, llegándose a dar, incluso,

el derecho de conceder la gracia si así se cree conveniente (no peligroso ya) para la comunidad. Y con esto último emerge el orden jurídico. Figura así ahora, sobre todo, el carácter jurídico de la relación contractual y no ya propiamente el moral; aunque la pena y el castigo son, más bien, tópicos jurídicos, psicológicos y morales a la vez. Con todo -- eso la separación del hombre consigo mismo (comunidad e individuo) se ahonda cada vez más.

Por otro lado, en la tercera relación contractual entre el pasado y el presente, "la relación de derecho privado entre el acreedor y el deudor [...] se da también en la relación de los hombres actuales con sus antepasados."⁽³⁸⁾ Relación en la que a medida que las generaciones se separan más en el tiempo, genera un vínculo religioso cada vez más fuerte al que quedan atados todos los significados humanos de la cultura viva. Surge entonces la idea de Dios como el supremo acreedor del hombre. Ahora, el reconocimiento religioso de este dios no deja de ser también reconocimiento jurídico, pues los presentes sienten con "justicia" un gran deber estar al servicio de sus antepasados con quienes se sienten en deuda. Y para pagar la gracia de la subsistencia heredada -- de la estirpe y de dios, hay que restituirles la deuda con sacrificio y con obras: "sacrificios, fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia."⁽³⁹⁾ En este sentido, la

(38) Ibidem, p. 101.

(39) Ibidem, p. 104.

fortaleza de la estirpe estimula la deuda y el agradecimiento de ésta a los antepasados. Lo cual indica que es por fortaleza y no por debilidad que esta deuda se mantiene. Pero por otro lado tenemos también la idea del origen de las deidades por efectos de "temor", lo cual es posible cuando la deuda y la pena se moralizan y se tornan teologizantes. Ambos aspectos dan origen a lo religioso propiamente dicho. Pero como lo importante del punto no es discutir los orígenes de la religión sino los efectos alienantes que acarrea, en este cuadro se puede apreciar muy bien otro ejemplo más de la separación del hombre consigo mismo. El pasado se feticchiza y el presente se anula, las relaciones entre hombres, como entre estamentos, se abisman y se troncan cada vez más en una abstracción respecto al mundo que habitan.

Luego, en esta emergencia de las deidades es donde - - Nietzsche tiene presente, en primer lugar, el advenimiento de la religión de las estirpes nobles (La "aristocracia de estirpe"), la misma que asume, por consiguiente, toda la comunidad. Y, según Nietzsche, en este estadio religioso los dioses asumen un papel positivo en la vida del hombre, un papel acorde con los principios (instintos) vitales del mundo o de la Voluntad de Poder. Pero, posteriormente, la comunidad esclavizada, resentida de esa tiranía social de hombres fuertes interioriza su impotencia y, hace valer sus propias creencias religiosas en contraposición, y por encima, de las

establecidas. Surge entonces el Dios judeocristiano y se -- instala en la historia como religión negativa; como religión de los impotentes que miran al hombre con decrepitud; como - religión que dice no al ser humano superior y como religión que actúa contra la vida misma. En este sentido cabe abundar aquí que, para Nietzsche, la religión tiene dos significados alternativos, o es positiva o es negativa:

"De hecho, no hay ninguna otra alternativa para -- los dioses: o son la voluntad de poder... o son, - por el contrario, la impotencia del poder."(40) - (o lo que es lo mismo, o son la fuerza de la vida o son su decadencia).

En esta idea, como resultado del contexto que hemos visto, el autor presupone ya o se está refiriendo a la existencia de la religión cristiana; la que, de una u otra forma, - ha usurpado el lugar privilegiado de las religiones antiguas, más nobles y más enteras de vida que la nobleza moral de que está impregnada ahora la visión cristiana de la vida. En este sentido, el origen de esta forma religiosa negativa está dado supuestamente en hechos concretos, de interiorización, resentimiento y en relaciones históricas contrapuestas entre estamentos, entre sociedad e individuo y entre estirpe y descentencia, que crean e introyectan en el sujeto despojado -- sentimiento de temor hacia sí mismo; sobre todo cuando el -- cristianismo se apodera de este proceso y lo lleva hasta sus

(40) Nietzsche, F.; El Anticristo, Alianza Edit., España, -- 1982, 9a. ed., p. 41.

últimas consecuencias antihumanas. A partir de esto, se comprende mejor el alcance social de la idea de "Dios todopoderoso", con la que la religión alcanza su mayor signo de exterrioridad, ante el cual sucumbe el hombre. Esta forma de - - plantear el origen absoluto de lo divino está apoyada en - - esas mismas relaciones concretas de acreedor y deudor que hemos indicado; relaciones de poder material y de culpa moral, las que a su vez están fundadas, por un lado, en relaciones elementales de economía (comercial), de derecho personal (jurídicas) y en relaciones fundamentales de poder (estatal) y, por otro lado, cristalizadas todas ellas en creencias míti--cas entre el pasado y el presente.

"La relación de derecho privado entre el deudor y el acreedor, ha sido introducida [...] en la relación de los hombres actuales con sus antepasados - [...] Reyna aquí el convencimiento de que la estirpe subsiste gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, -y que esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una deuda, la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos - de su fuerza."(41)

Hay en todo esto una relación de dependencia material - (los sacrificios), emocional (el gran respeto a lo ancestral) e ideológica (la creencia en el pasado como cosa divina) del presente con el pasado, que da lugar al despliegue religioso más abstracto del hombre. Un culto hacia las más remotas es

(41) Nietzsche; Genealogía..., p. 101.

tirpes quienes por su significado grandioso y su influencia poderosa que da lugar a ideales inaccesibles que se imponen inexorablemente al presente.

Por último, la cuarta relación contractual se establece entre Dios y el hombre. En este vínculo de unidad (Dios-hombre) se levanta el cuerpo asceta del ideal religioso como ente absoluto y negativo; una relación que ha acarreado desgracia para la humanidad como resultado fatal de todos los anteriores momentos de la enajenación vital del hombre. Lo que interesa resaltar aquí, es el resultado religioso que todo el cuadro anterior trae consigo, a saber, la creación universal del Dios padre, el advenimiento del Dios justiciero, el Dios único con todas sus secuelas morales a partir de la oposición bueno-malo. Pero, ¿cómo se da específicamente esta dualidad de bien y mal? Para explicar esto se hace necesario retomar sintéticamente lo que anteriormente hemos explicado. A partir de la deuda que 1) el esclavo contrajo con el amo, luego la que 2) el individuo contrajo con la comunidad y, a su vez, 3) la que ésta contrajo con la estirpe y, por último, 4) la que el hombre contrajo con Dios -y, como dice Nietzsche, una deuda que "había que estar siempre cumpliendo"-, esto rebasó los límites de la capacidad de fidelidad del hombre, ocasionando, por consiguiente, que el pasado se convirtiera en una carga poderosa imposible de cumplir y de comprender (o de llevar a cuentas los sacrificios prometi

dos). Con esto surge entonces el remordimiento, la conciencia de la culpa y el malestar moral; esto, más las coacciones económicas (de compra-venta), las presiones estatales -- (poder del más fuerte) y las fantasías sacerdotales (el ideal "asceta" que tensa teológicamente y distorsiona axiológicamente la condición de deber y culpa en ideas de bien y mal, respectivamente), todo esto terminó por transfigurar -- esa deuda (material, psicológica, jurídica y moral) con la estirpe en un pasado misterioso y en un Dios único. Más aún, en un Dios (el summo bien) y en su contraparte, un Demonio (el summo mal), contrarios al hombre mismo:

"Una deuda con Dios: este pensamiento se le convierte [al hombre] en instrumento de tortura. Capta en Dios las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuprimibles instintos de animal, reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios (como enemistad, rebelión, insurrección contra el Señor, el Padre, el progenitor y comienzo del mundo), y se tensa en la contradicción Dios y demonio ..."(42)

Esta situación nueva de hallarse en deuda el hombre con "su comienzo, con su causa prima",⁽⁴³⁾ con su origen remoto, más el peso humillante que esto implicó, llevaron a éste a vivir una enajenación religiosa total, ya que,

"de hecho, hubo necesidad de espectadores divinos para apreciar en todo lo justo el espectáculo que entonces se inició y cuyo final es aún completamente imprevisible."(44)

(42) Ibidem, pp. 105-106.

(43) Ibidem, p. 104.

(44) Ibidem, p. 97.

Pues; señala Nietzsche además:

"el sentimiento de tener deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndose en la misma proporción que en la tierra crecía y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios."(45)

Inspiración que llegaría a su expresión más acabada del monoteísmo y, concretamente, el advenimiento del Dios cristiano.

"Esto es lo que provisionalmente hay que decir, -- con brevedad y a grandes rasgos, sobre la conexión de los conceptos culpa, deber con presupuestos religiosos: ... la auténtica moralización de tales conceptos (el repliegue de los mismos a la conciencia, o, más precisamente, el entrelazamiento de la mala conciencia con el concepto de Dios), ... su presupuesto [es] la fe en nuestro acreedor, en Dios, [hijo y espíritu santo]."(46)

Todo lo cual nos indica claramente el otro rostro del velo extraño de la moral religiosa (cristiana) que le ha cegado al hombre el rumbo por mejores sendas:

"--este hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y actitud [...] y todo lo que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser [S.N.], lo proyecta fuera de sí, como algo existente, corpóreo, real, como Dios juez, como más -- allá, como eternidad, como tormento, como fin, como infierno, como inconmesurabilidad de pena y culpa."(47)

Y ahora nos preguntamos; en estas ideas, ¿no está expre

(45) Ibidem, p. 103.

(46) Ibidem, p. 102.

(47) Ibidem, pp. 105-106.

sada contundentemente la enajenación en la pesadumbre más -- atroz del creyente que, atrapado en la idea de Dios (sistema sacerdotal; caridad, resurrección, sacrificio, el más allá, etc.) ha llevado al hombre a ser el más refinado extravío de sí mismo? ¿No es esto la más atroz contradicción humana? - Afortunadamente podemos responder a ambas preguntas. Según Nietzsche, a partir de esta contradicción, el hombre ha negado sus impulsos naturales:

"Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado con malos ojos sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse con él - como mala conciencia ... [Lo mismo que en todas esas] inclinaciones innaturales hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales - que hasta ahora han existido, todos los cuales son hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo."(48)

Tales ideas son las de orden "asceta" que expresan la - abstracción absoluta del hombre ante Dios y la total separación del hombre consigo mismo: El más allá, la Verdad pura, la Nada, el Nirvana, el Espíritu y lo Absoluto.

A toda esta razón última de depositar el ser de lo humano en el ser de lo divino, a todo este sobrevalorar la idea del Dios supremo por sobre la vida misma, a todo este más -- allá del hombre mismo, a toda esta metafísica de "este ser - al que le falta algo",⁽⁴⁹⁾ Nietzsche se opone radicalmente a

(48) Ibidem, p. 109.

(49) Ibidem, p. 97.

esto con su idea de la creación terrenal del Superhombre, la cual se funda en la idea de la "Muerte de Dios". Dicho en otros términos, ante esta pérdida de los instintos vitales y creativos del hombre auténtico (pérdida de la creación humana que se traduce y tensa en ideales y valores contrarios a este espíritu noble), Nietzsche revaloriza al hombre poniendo en cuestión no sólo los valores establecidos de su cultura decadente sino, más aún, cuestiona "el valor de estos valores". Reconociendo con ello la necesidad de la desalienación del hombre, la que expresa en una bella apología humanista; una exaltación del hombre libre y creativo, del hombre dueño de sí mismo, con lo que reitera su idea de que, a partir de la muerte de Dios sólo es posible el principio de la vuelta al hombre: transvaloración de todos los valores:

"El asesinato de Dios se convierte en la liberación del hombre, de la fuerza creadora de valores propia de la existencia humana. La crítica radical de la religión, de la moral, de la filosofía como formas de autoalienación, de autonegación y de autoolvido de la humanidad es una apología del hombre, precisamente porque destruye esas actitudes. El lugar de la teodicea (justificación de -- Dios) lo ocupa ahora la justificación del hombre. El hombre necesita la justificación del pensador, porque creó dioses y se sometió a la esclavitud de sus propias creaciones. En el preludio que antepone a la crítica de la religión expone Nietzsche de una forma nítida y bella cuál es el sentido fundamental de la crítica de los valores supremos vigentes hasta el momento; ' Yo quiero restituir al hombre, como propiedad y producto suyo, toda la belleza y sublimidad que ha prestado a las cosas reales e imaginarias y hacer así su más bella apología. -- El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poderío, su magnanimidad regia, -- con que ha enriquecido las cosas para empobrecerse

él y sentirse miserable! Esta ha sido hasta ahora su mayor abnegación, la de admirar y adorar y saber ocultarse que era él mismo el que creaba aquello que admiraba'."(50)

De este ocultamiento Nietzsche desprende una tarea, la necesidad de desarrollar la práctica filosófica de la desalienación humana de la religión. La creación de un nuevo -- hombre. Y para ello, no plantea "imaginariamente" la perspectiva de poder verse liberado el hombre de dicha carga -- alienadora y alienante, si no se anota para ello, la perspectiva del "ateísmo" y la "segunda inocencia".

Ahora, ¿qué importancia mayor podemos hallar aún en estos planos de interpretación de Marx y Nietzsche sobre el -- sentido real de la enajenación del hombre en las religiones? A partir de estas críticas, ¿existen en Marx y Nietzsche -- otros puntos comunes para configurar con ello una mayor visión del problema de la religión? Es decir, ¿podría hacerse con estos planteamientos una síntesis crítica o científica?

CAPITULO III

EL CARACTER EPISTEMOLOGICO DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA CRITICA A LA RELIGION EN MARX Y NIETZSCHE

1. LOS CONCEPTOS DE ENAJENACION E INTERIORIZACION

En el capítulo anterior hemos destacado los conceptos de enajenación e interiorización en dos sentidos. Por un lado, ambos conceptos han sido tomados como equivalentes en la expresión de separación entre sujeto y mundo que el hombre sufre en el fenómeno de la inversión religiosa, apoyada ésta, a su vez, en la inversión económica básica de las relaciones sociales divididas en clases (Marx) o distanciadas en estamentos (Nietzsche). Por otro lado, han sido señalados como conceptos de expresión general de ajenidad e impotencia que se establece entre el hombre y su entorno social o entre los hombres y su contexto de producción económica social, en Marx, y entre los individuos y su ambiente vital de realización creativa, en Nietzsche.

Hablar ahora de enajenación e interiorización en términos de categorías científicas nos obliga a plantear, por principio, si tales conceptos pueden ser abordados particu-

larmente como partes de un corpus teórico o ver en qué posición se encuentran frente al discurso científico. De tal manera que con ello podamos evaluar los alcances comunes y las diferencias sustanciales en este terreno fundamental de la crítica rigurosa. En este plano, ambos términos comparten, en primer lugar, una naturaleza científica de orden distinto al usual y, en segundo lugar, un horizonte hermenéutico o -- exegético mucho más amplio y profundo que la episteme decimonónica, dado el ámbito fundamental o filosófico que tienen -- en la dirección múltiple del conocimiento humano: la multiplicitad de alcances teóricos en Marx y el saber perspectivista de Nietzsche. La enajenación y la interiorización tienen estas cualidades por la naturaleza misma de sus múltiples aplicaciones y por su profunda comprensión unitaria del sentido humano fundamental, vale decir, del quehacer social en su conjunto. El concepto de enajenación, por ejemplo, -- sirve para comprender diversos procesos (históricos, políticos, económicos, religiosos, etc.) de alienación social y el concepto de interiorización funciona también para comprender múltiples sentidos de los mecanismos (éticos, psicológicos, políticos, axiológicos e ideológicos) de alienación cultural. Y por esta determinación teórica, dichos conceptos sirven para desarrollar u orientar análisis específicos, pero no para desarrollar procesos concretos de experimentación científica. Por ello, estos términos no son conceptos científicos propia

mente dicho, dado que no pertenecen a ninguna ciencia en particular; esto es, que aunque tienen determinada función o --tendencia orientadora hacia un sentido epistemológico concreto dentro de la práctica empírica específica en el campo global de las más variadas ciencias humanas, no son conceptos --propiamente científicos. De este modo, quizá pudiera decirse que la tendencia teórica de tales conceptos es más bien --conformar un nuevo status hermenéutico, un nuevo enfoque conceptual de mayor amplitud, riguroso sentido estructural sobre aspectos centrales (contradictorios) que se encuentran en todos los campos específicos de la práctica científica y social. Tal es el caso de estos términos como de otros conceptos marxianos y nietzscheanos; por ejemplo, el fetichismo de la mercancía y el del resentimiento, respectivamente. Ambos son categorías que funcionan en el análisis de varios campos humanos, ya que conciernen directamente a formas de individualidad y remitan a procesos históricos y culturales fundamentales: en Marx, la economía política y la revolución comunista proletaria y en Nietzsche, la filosofía crítica y la --trasvaloración axiológica del hombre.

Con lo anterior, podemos pasar ahora a delimitar algunos aspectos particulares de los conceptos de alienación e --interiorización para dar lugar, con ello, a una cimentación general de orden y de sentido epistemológico crítico; a una tendencia común en ambos filósofos. Dicha relación estará --

basada en la naturaleza crítica de los conceptos planteados aquí, como crítica histórica y axiológica (social o cultural), respectivamente, y estará particularizada, fundamentalmente, al campo de la crítica radical de la religión y la ciencia.

2. LOS CONCEPTOS CIENTIFICOS DE MARX EN TORNO A LA CRITICA DE LA RELIGION

Hablar de la crítica de la religión en términos marxianos de enajenación, es hablar de una crítica económica con base empírica y conceptual rigurosa. ¿Por qué? Porque esta relación tiene una precisión teórica que se ubica, concretamente, en el desarrollo histórico general del hombre y, específicamente, en el desarrollo social de la economía mercantil moderna. Por eso, para poder comprender esta relación marxiana de enajenación y religión en su acepción amplia y específica del término —el materialismo histórico y la crítica de la economía política burguesa— tenemos que recurrir al análisis concreto de las relaciones sociales de producción fetichista, así como metodológicamente, al aparato categorial propio de la crítica del modo de producción burgués. Y para ello hay que empezar por señalar una serie de pasajes de la obra de Marx donde la relación entre economía y reli-

gión. También, paralelamente a este vínculo, habrá que señalar un ejemplo de la estrecha relación que guarda la economía de Marx con el campo de la ética; hechos que nos permitirán ver con toda claridad la base empírica del vocabulario marxista de la enajenación religiosa, ya que:

"En el marxismo maduro [o sea, en el "viejo" Marx] la religión es comprendida también en relación directa con el análisis [crítico] de la enajenación económica."(1)

y, en lo tocante a la ética vemos que:

"Hay coincidencias entre la motivación ética y las conclusiones del análisis económico; una abarca a la otra. Aunque este análisis económico tiene su valor autónomo propio."(2)

En este sentido, hay que señalar por principio algunas relaciones económicas específicas que delimitan con precisión la base empírica de la enajenación histórica antes señalada. En primer lugar, está la relación de la doble condición económica del trabajo social: el trabajo concreto y el trabajo abstracto; punto de partida del que Marx analiza el proceso real de la producción social fetichista, con lo que sólo es posible comprender la doble naturaleza de la producción mercantil. A este respecto, Lucien Seve selecciona y comenta la siguiente idea de Marx:

(1) Lucien Seve; loc.cit., p. 300.

(2) Mandel, E.; op.cit., p. 192.

'... a todos los economistas sin excepción se les escapa algo tan simple como el que si la mercancía encierra el doble aspecto de valor de uso y valor de cambio, el trabajo por ella representado tiene que poseer también necesariamente un doble carácter, mientras que el simple análisis del trabajo sans phrase, como en Smith, Ricardo, etc., tropieza siempre forzosamente con confusiones. Aquí es, en efecto, donde se encierra todo el secreto de la concepción crítica.'

"Así, el análisis puramente económico de la mercancía implica de entrada un análisis del trabajo, -- trabajo que manifiesta una división ya no en el -- sentido de un vasto proceso histórico común y todavía abstracto como en la ideología alemana, sino en el de una dualidad concreta íntimamente presente en el seno de cada actividad productora de mercancías: trabajo que se halla desdoblado en su unidad misma en dos contrarios de los cuales uno, el trabajo abstracto, expresión de las relaciones mercantiles en el proceso de la actividad productiva, impone su ley y su dominación al otro, el trabajo concreto. Y ese desdoblamiento del trabajo constituye según Marx lo que no comprendió la economía política burguesa, mientras que es todo el secreto de una concepción crítica."(3)

Tales ideas nos ubican también claramente en la relación que guarda este análisis del doble carácter del trabajo con el análisis fundamental del fetichismo de la mercancía -- por un lado, y por otro, con la reificación de las relaciones sociales de producción. Sobre el fetichismo vemos, en segundo lugar, cómo Marx señala su peculiaridad fundada en la producción mercantil, ya que:

"...la forma mercancía y la relación de valor de los productores del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales --

(3) Lucien Seve; loc.cit., p. 269.

que este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el -- que se presentan los productos del trabajo tan -- pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción."(4)

Sobre la reificación social, veremos cómo en Marx este aspecto exterior del carácter fetichista de la producción -- económica tiene su más acabada expresión de ajenidad social e histórica en la concepción burguesa de las relaciones económicas entre los hombres y las cosas, y entre los hombres mismos. Esto significa que el análisis del fetichismo de la mercancía como estructura básica de la producción mercantil, junto con el análisis de la reificación social como expresión externa de todas las formas de extrañamiento en que se cristalizan el devenir cosa de las relaciones sociales y humanas, alcanzan en la obra científica de Marx su culminación teórica: la teoría general de la alienación económica e histórica-social del hombre. Se trata, en suma, de las relaciones materiales ajenas entre personas (con asiento en su expresión económica) que se convierten en un poder sobre ellas

(4) Marx; El Capital, V.I., p. 38.

mismas bajo formas de cosa; y que, traducidas específicamente en dinero, por ejemplo, cobran su más acabada expresión de exterioridad:

"Por ejemplo en los Grundrisse se lee decenas de veces análisis como éste:

'Una forma del dinero —en tanto éste es medio de cambio, (no medida del valor de cambio), o sea en tanto el dinero aparece como prenda que uno debe depositar en las manos de otro para obtener de él una mercancía— le permite a los economistas ver claramente que la existencia del dinero presupone la reificación del nexo social. A esta altura los propios economistas dicen que los hombres depositan en la cosa (en el dinero) aquella confianza -- que no están dispuestos a depositar en ellos mismos como personas. ¿Pero por qué tienen confianza en la cosa? Evidentemente sólo porque ella es una relación reificada entre las personas, o sea un valor de cambio reificado; un valor de cambio no es más que una relación recíproca de la actividad productiva de las personas. Cualquiera otra prenda puede ayudar directamente a su poseedor en cuanto tal: el dinero le ayuda sólo como prenda de garantía social. Pero el dinero es tal prenda de garantía sólo en virtud de su (simbólica) cualidad social; y puede tener una cualidad social sólo por que los individuos han enajenado (sich entfremdet Haben), bajo la forma de objeto, su propia relación social'."(5)

Con esto, el sentido preciso que ahora toma el concepto de enajenación es, por un lado, el de la exteriorización más extrema entre el productor y su objeto de producción; situación que, por otro lado, luego se torna una fuerza incontrollable que domina inexorablemente al productor; tal es así, - que "la noción de relaciones sociales se convierten en un poder extraño a los individuos."(6) Pero, ¿cuál es este poder

(5) Lucien Seve; loc.cit., p. 272.

(6) Ibidem, p. 275.

y propiamente en qué consiste? Esta condición humana esclerosada es, por consiguiente y por principio, el producto de las relaciones sociales de producción mercantilizadas, que en el modo de producción burgués alcanzan su máxima expresión de exterioridad y poder en la forma del capital. Y este producto histórico, como expresión esencial de tales relaciones sociales invertidas, conforma el carácter fenomenológico o multiforme de la enajenación social del producto del trabajo vivo:

"El capital: trabajo objetivado como dominación sobre el trabajo viviente."(7)

Esta es la enajenación plena del capital que, dicho en otras palabras, se opone al trabajador despojándolo de toda sustancia y sentido humano, volviéndole ajenas sus propias potencias de realización:

"Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: - el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como -- desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación."(8)

En esta condición incontrolable para el trabajador, El capital se refleja como un producto del trabajo de tal modo

(7) Mandel, E.; op.cit., p. 207.

(8) Marx, Manuscritos..., p. 105.

que el producto aparece como un modo de existencia autónomo con el cual el trabajo viviente es confrontado irremisiblemente. El trabajador es enfrentado sin más a su producto, - como un valor existente por sí mismo que le anula por completo su potencia vital y su carácter existencial propio, ya -- que se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo mismo.

"Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño. -- Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que -- crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo -- es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más -- pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, -- pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tan to más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil."(9)

Por otro lado, este extrañamiento entre el trabajador y su producción, entre su trabajo y el producto ajeno del mismo, nos lleva a la interrogante de quién es, entonces, el --

(9) Ibidem, p. 106.

dueño de ese trabajo ajeno. Lo cual nos indica claramente - que pertenece a otro hombre que no es el trabajador.

"Así, pues, mediante el trabajo enajenado crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. - La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el capitalista o como quiere llamarse al patrón del trabajo."(10)

Estas mismas ideas de los escritos de juventud de Marx volvemos a encontrarlas en sus escritos de madurez, bajo análisis históricos más rigurosos y con un lenguaje más específico y concreto. Por ejemplo, en "La llamada acumulación -- originaria", en El Capital, nos indica que la "expropiación" existente entre el productor y sus medios de producción, no es más que una forma más precisa de ubicar la enajenación -- existente entre el trabajador y sus condiciones de producción, así como con su producción y con propietario particular de ésta.

"La relación oficial entre capitalista y asalariado tiene un carácter puramente mercantil. Si el primero desempeña el papel de amo y el segundo el de servidor, ello se debe a un contrato por el - - cual éste no sólo se pone al servicio, y por lo -- tanto bajo la dependencia de aquél, sino que además renuncia a todo título de propiedad sobre sus trabajos. ¿Pero por qué el asalariado lleva a cabo esta transacción? Porque no posee otra cosa -- que su fuerza personal, el trabajo en estado latente, en tanto que todas las condiciones exteriores requeridas para dar cuerpo a esa potencialidad, la materia y los instrumentos necesarios para el ejercicio útil del trabajo, la capacidad para disponer

(10) Ibidem, p. 116.

de los medios de subsistencia indispensables para el mantenimiento de la fuerza de trabajo y su conversión en movimiento productivo, todo ello se encuentra del otro lado.

En el fondo del sistema capitalista hay, entonces, separación radical del productor respecto de los medios de producción. Esta separación se reproduce en escala progresiva en cuanto el sistema capitalista se establece. Pero aquélla constituye la base de éste, que no puede establecerse sin ella."(11)

De esta manera, podemos ver claramente cómo tanto en -- los Manuscritos como en El Capital, "opera una categoría de enajenación que remite directamente a la vida del trabajador, a su despojo en tanto que hombre."(12) Por lo que, el vocabulario de la enajenación no sólo es una expresión de pérdida económica, sino también, como ha quedado señalado, de -- otras formas de extrañamiento del hombre, pues:

"Lejos de remitir solamente al fetichismo o de la mercancía y de las formas sociales esclerosadas, - designan muy bien procesos históricos-sociales de despojo de los hombres mismos."(13)

Así, en el seno del modo de producción burgués, esta ex presión de alienación alcanza su punto culminante al presentarse como alienación social múltiple con base en:

"La transformación de todos los objetos en mercancías, su cuantificación en valores de cambio fetichistas [convertidas] en un proceso interno que -- opera sobre cada forma objetiva de la vida."(14)

(11) Marx, El Capital, T.I. Cap. XXVI, Edit. Cartago, 1973, p. 690.

(12) Lucien Seve; loc.cit., p. 277.

(13) Ibidem, p. 276.

(14) Mandel, E.; op.cit., p. 209.

En tales ideas podemos ahora comprender una expresión - más clara sobre la alienación del trabajo y la vida que exponenen:

"Una concepción de la enajenación como esencia profunda de una fase capital de la historia, es decir también de la vida humana de los individuos humanos. [S.N.]"(15)

Y tan sólo para puntualizar la base científica que el fetichismo de la mercancía guarda con la teoría de la alienación del trabajo y la vida, baste señalar aquí la relación intrínseca que guardan con las siguientes categorías, la de la apropiación y perfección de la teoría del valor-trabajo:

"La experiencia ha demostrado que era perfectamente posible combinar una teoría de la alienación -- con la teoría del valor-trabajo perfeccionada; es lo que Marx hizo, por lo demás, en 1857-8."(16)

En esta combinación se ubica el análisis científico de la enajenación histórica social del hombre. Lo cual hace -- que resulte claro comprender ahora el carácter de extrañamiento social que dicho proceso de trabajo asume también con la religión, pues esta expresión refuerza su ideología y -- práctica social tergiversadora en los presupuestos de opresión de la producción mercantil.

En la siguiente cita se acentúa con mayor claridad la ligazón del carácter alienante de la religión con la aliena-

(15) Lucien Seve; loc.cit., p. 277.

(16) Mandel, E.; op.cit., p. 202.

ción económica antes señalada, lo mismo que la manera como se relacionan objetivamente éstas con otras condiciones históricas del hombre enajenado:

"En realidad, la pobreza material de la sociedad y la impotencia de los hombres ante las fuerzas de la naturaleza son fuentes de alienación, sobre todo social (de sus posibilidades objetivas), ideológica y religiosa.

"Con los lentos progresos de la productividad social del trabajo, aparece progresivamente un excedente económico. Crea las condiciones materiales del cambio, de la división del trabajo y de la producción mercantil. En ésta, el individuo está alienado del producto de su trabajo y de su actividad productora, su trabajo se vuelve, cada vez más, trabajo alienado. Esta alienación económica, que se añade ahora a la alienación social, religiosa e ideológica es esencialmente el resultado de la división social del trabajo, de la producción mercantil y de la división de la sociedad en clases. -- Produce la alienación política, con la aparición del Estado, y los fenómenos de violencia y de opresión que caracterizan las relaciones entre los hombres."(17)

La cita anterior nos revela decisivamente la singular relación de identidad entre la enajenación religiosa y la enajenación económica. Y sumado a esto, las siguientes notas nos precisarán aún más este vínculo. 1) El carácter originario y fundamental que conforma a la religión como fuente primordial de enajenación social; y, 2) La ligazón de la religión al proceso de producción mercantil; situación que le da a la religión un carácter específico de reflejo ideológico central al movimiento social de enajenación económica.

(17) Ibidem, pp. 207-208.

Por otra parte, Lucien Seve nos dice a este respecto -- que, entre economía y religión existe una interrelación material y de sentido histórico tan singular, más que ser un simple hecho fortuito:

"En otras palabras, en el momento en que escribe El Capital, Marx de ninguna manera concibe la religión como un simple efecto de estructura del fetichismo mercantil, oscurecimiento objetivo de las relaciones sociales, sino al mismo tiempo como el reflejo ideológico del movimiento histórico de enajenación que opone a los individuos y a los productos de su actividad social como potencias extrañas dominantes."(18)

Tales observaciones nos precisan lo que hemos expuesto sobre la inversión económica en el capítulo anterior, así como sobre el papel del dominio de los productos sobre el productor. Ahora, aunado esto a las formas sociales o culturales específicas de la enajenación religiosa, como el cristianismo por ejemplo, es notorio cómo la inversión económica -- fundamental que opera entre el productor y su producción, entre un sujeto y su objeto, está íntimamente ligada a la inversión de causa y efecto que opera religiosamente entre la relación hombre-Dios o entre un sujeto y su objeto mistificado. Tenemos entonces que:

"En la misma medida que el carácter y la figura -- del capital encuentra su acabamiento, la forma pura del capital A-A; desprovisto de todo sentido y de toda mediación, se halla representada y expresada en la subjetividad de las cosas, la reificación

(18) Lucien Seve; loc.cit., pp. 286-287.

de los sujetos, la inversión de causa y efecto, el *quid pro quo* religioso."(19)

Y no sólo esto, sino que, también, en esa forma abstracta (e inversa) de comportarse el individuo ante sus productos como valores superiores a él —a esta inversión— le viene una forma de religión que según Marx es precisamente la más adecuada: el cristianismo:

"Para una sociedad de productores de mercancías, - cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, - como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, - sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. [...]."(20)

Por último, todo lo anterior confirma de manera rigurosa la conformación de la religión como expresión ideológica de enajenación social dominante, fundada en una condición material básica (economía política invertida) dominante, pues

"En verdad, la reificación de las relaciones entre personas es rigurosamente inseparable de la personificación de las relaciones entre las cosas, y el fetichismo [y la religión, por consiguiente], no son más que aspectos del proceso multiforme de la enajenación [económica]."(21)

En estas ideas cabe resaltar también el carácter humanista que reposa en el fondo de toda esta argumentación: La crítica de la religión y de la sociedad en Marx se fundan, en primera -

(19) Ibidem, p. 286. (Cita de El Capital, V.I. de Marx).

(20) Marx; El Capital, V.I., pp. 43-44.

(21) Lucien Seve; loc.cit., p. 291.

instancia, en el conocimiento concreto (materialismo histórico) y en la superación real (Revolución social) de "las relaciones de explotación del hombre por el hombre". Sólo bajo este criterio de interpretación científico-humanista y político-revolucionario es como puede comprenderse la especificidad de la religión, así como la de su crítica real.

3. LOS CONCEPTOS GNOSEOLÓGICOS DE NIETZSCHE EN TORNO A LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

En el apartado tres del capítulo II hemos señalado la presencia del problema de la enajenación en los planteamientos de la crítica axiológica a la religión en Nietzsche. Lo que ahora vamos a analizar será el carácter teórico de los conceptos nietzscheanos en torno a ese problema; esto es, -- ver lo que estos conceptos tienen propiamente de consistencia o estructura científica, señalando para ello los planteamientos concretos que respaldan dicha postura.

Desde el punto de vista epistemológico es claro que la crítica de la religión de Nietzsche no se caracteriza por un enfoque científico como está expuesta contundentemente en -- Marx. Sin embargo, esta afirmación sobre la obra crítica de Nietzsche no anula la posibilidad de que, al menos unos elementos de su crítica cuenten con alguna configuración gene--

ral de conocimiento que se presente como alternativa de carácter epistemológico. Por lo que su crítica de la religión como crítica psicológica y moral en particular, y su crítica global a la enajenación como hemos podido señalar anteriormente, presentan ciertos rasgos científicos que la definen en ese sentido.

Por otra parte, cabe mencionar que en este apartado no se trata de exponer el carácter científico que pudiera tener la obra entera del autor, sino más bien, de matizar los aspectos precisos tocantes a la enajenación religiosa y psicológica de la última fase de su pensamiento, señalando particularmente las indicaciones teóricas centrales en torno a la crítica de la interiorización y el resentimiento moral religioso. En este orden, hay en la obra madura de Nietzsche, en la profundización de su crítica cultural anti-religiosa que no podemos eludir, conceptos y elementos de corte sistemático, así como también algunas indicaciones implícitas de cierta filtración científica a costa de su irracionalismo predominante. Pero, ¿cuáles son esos conceptos o elementos de corte teórico en esta postura de Nietzsche?

Los conceptos de Nietzsche que pueden ser planteados dentro de dicha esfera crítica o status conceptual teórico son, por ejemplo, el "resentimiento", la "mala conciencia" y la "interiorización"; términos que se relacionan con el planteamiento genealógico de la enajenación religiosa y cultural

del hombre, y muy en particular de la enajenación moral o in versión axiológica, bajo un cierto sentido psicológico, de la religión cristiana.

Ahora, como el carácter sistemático de estos conceptos están marcados de forma muy implícita en la obra entera de Nietzsche, para su mayor identificación, hemos tomado entonces como pauta de análisis la interpretación y sentido crítico que Gilles Delleuze le da al pensamiento nietzscheano en su texto, Nietzsche y la filosofía; particularmente, el cuarto capítulo de los cinco que conforman esta obra, "del resentimiento a la mala conciencia", donde encontramos una exégesis de esos conceptos fundamentales del texto capital de Nietzsche, La genealogía de la moral; tales conceptos son, entre otros, el del resentimiento que se plantea aquí como el "principio del resentimiento", la interiorización, la mala conciencia y, como resultado de éstos el ideal asceta. -- Conceptos donde se centra el análisis teórico sobre determinados principios psicológicos, éticos y culturales, y muy en particular con algunos principios del psicoanálisis freudiano. Por último, se señala también allí la relación general que guarda el concepto de genealogía con el conjunto de conceptos anteriormente indicados, así como con ciertas indicaciones de algunas ideas del materialismo histórico de Marx. Razón por la cual consideramos que, en todos estos aspectos teóricos de la crítica filosófica de Nietzsche, hay un senti

do epistemológico claro, propio de destacarse.

Dicho esto, la base de fundamentación que podemos explicar ahora en el planteamiento nietzscheano de la enajenación religiosa y cultural que padece el hombre, tiene su primer punto de arranque en la crítica psicológica y vitalista de la moral nihilista. Esta exégesis de la "psicología" crítica de Nietzsche pretende sostener por principio un conocimiento riguroso de los principios vitales del comportamiento humano creativo, así como de las fuerzas internas que conforman la psicología "profunda" del hombre, y en las que, a su vez, están constituidas una diversidad de aspectos de su conducta social: aspectos biológicos, políticos, jurídicos, éticos, etc., conjuntamente expresados en una lucha de fuerzas opuestas: activas-reactivas o poderosas-pasivas. Asimismo, estas unidades de fuerza pueden darse de manera superior (o genérica) o pueden darse de manera inferior (o inversa). En la forma superior domina el principio soberano de la facultad de olvido que conforma al tipo (psicológico) activo, poderoso y afirmativo, y en la forma inferior domina el principio del resentimiento que conforma al tipo (psicológico) reactivo, impotente y negativo. Con lo que surge una extrapolación de tipos humanos en continua lucha, en la que se asienta también —según la filosofía nietzscheana— la separación del hombre en estamentos, lo cual conforma a su vez un carácter peculiar de orientación moral y religiosa (axiológico y cultural) bajo un movimiento genealógico preciso.

En estos principios se establecen luego algunos cambios de índole axiológico y genealógico: 1) Un desplazamiento o cambio de lugar en el origen, donde las fuerzas reactivas, - que son las tendencias morales y religiosas decadentes, se colocan por encima de las fuerzas activas, que son las tendencias éticas y religiosas ascendentes, 2) una oposición de dichas fuerzas y de dichos valores en el origen mismo de su nacimiento inverso y, 3) un desarrollo de estas fuerzas y valores que dan lugar a un movimiento cultural sobre el que se proyecta, a su vez, una lucha de poderes estamentarios que - se desplaza históricamente: o hacia una fortaleza o hacia -- una decadencia moral. Tales cambios marcan un rumbo cultu--ral específico que queda determinado según la fuerza o esta--mento que logra salir victorioso de la inversión religiosa - originaria. En este plano, el enfoque psicológico de Nietzs che se traduce en un enfoque histórico-cultural que plantea la disyuntiva del advenimiento de una cultura superior o el de una cultura inferior. Plano en donde, por un lado, si -- triunfan las fuerzas reactivas, brota un proceso de enajena--ción valorativa y cultural que se expresa centralmente en -- las fuerzas reactivas de una moral decadente y una cultura - nihilista o, por otro lado, si triunfan las fuerzas activas, entonces surgirá un proceso de liberación cultural e históri--ca, cifrado centralmente en una trasmutación radical de los valores nihilistas. Pero, ¿en qué consiste propiamente el -

carácter gnoseológico en particular de todo este cuadro? Es el punto que en seguida veremos.

Respecto al cuadro analítico anterior, Deleuze intenta argumentar acerca de base teórica del pensamiento nietzscheano, teniendo como argumentos los siguientes puntos de vista. En el primer nivel de dicho cuadro, cambio de lugar de las - fuerzas, se encuentra "el principio del resentimiento" bajo dos aspectos, uno topológico y otro tipológico. El aspecto topológico se da en un plano psicológico en el que se producen cambios de posición (una separación, una inversión y una oposición entre fuerzas activas y fuerzas reactivas) que - - constituyen a su vez la forma esencial de un cierto tipo (ne^gativo) de hombre. En el segundo aspecto, el tipológico, se da un tipo de conciencia peculiar; esto es, una conducta reactiva que ante las excitaciones del exterior ya no reacciona activamente sino pasivamente por efecto del cambio de - - fuerzas que ha sufrido en el aspecto topológico de sus fuerzas; con ello, este tipo se caracteriza por una conciencia - meramente receptiva y mnemotécnica sobre aquello que le afecta psicológicamente; con lo que dicha actitud se transforma luego en afrenta personal contra tales excitaciones, por lo que, moralmente, deviene un resentimiento contra todo lo - - opuesto que expresa positividad y actividad afirmativa. Pero reparemos ahora con más precisión este juego de aspectos. Para ello nos dice Deleuze:

"También el resentimiento tiene dos aspectos o dos momentos. Uno, topológico, cuestión de psicología animal, constituye el resentimiento como materia -bruta: expresa la forma en que las fuerzas reactivas se sustraen a la acción de las fuerzas activas (desplazamiento de las fuerzas reactivas, invasión de la conciencia por la memoria de las huellas). - El segundo, tipológico, expresa la manera en que -toma forma el resentimiento: la memoria de las huellas se convierte en un carácter típico, porque encarna el espíritu de venganza y conduce una empresa de perpetua acusación; entonces las fuerzas reactivas se oponen a las fuerzas activas y las separan de lo que pueden (inversión de la relación de fuerzas, proyección de una imagen reactiva)."(22)

Luego, en el segundo nivel de desactivación de las fuerzas activas, la oposición de fuerzas y valores en el origen mismo de su inversión, se ensancha premeditadamente la fuerza de la moral reactiva bajo la figura de la ficción religiosa, la que lleva al extremo la inversión y la oposición de - las fuerzas reactivas y activas, falseando por completo la - relación vital del hombre con su mundo inmediato.

"Al dejar de ser activadas, las fuerzas reactivas proyectan la imagen invertida. Y esta proyección reactiva es lo que Nietzsche llama una ficción: -- ficción de un mundo supra-sensible en oposición a este mundo, ficción de un Dios en contradicción -- con la vida. La ficción es quien preside toda la evolución del resentimiento, es decir, las operaciones por las que, simultáneamente, la fuerza activa se separa de lo que puede (falsificación), -- acusada y tratada como culpable (depreciación), invertidos los valores correspondientes (negación). Es por esta ficción, en esta ficción, donde las -- fuerzas reactivas se representan como superiores." (23)

(22) Deleuze. G.; Nietzsche y la filosofía, Edit. Anagrama, Barcelona, 1971, 1a. ed., p. 175.

(23) Ibidem, p. 176.

Ahora, en este nivel se abren las interrogantes sobre lo que sucede con las fuerzas activas al ser reemplazadas -- por las fuerzas reactivas. ¿Se extinguen éstas en la ficción? O, ¿qué sucede con los instintos vitales del hombre? En este punto surgen la interiorización y la mala conciencia como fenómenos unitarios de absorción social que le dan nuevo tratamiento a las fuerzas activas que han sido invertidas por las fuerzas reactivas. En este punto Deleuze profundiza y sintetiza claramente lo que en nuestro capítulo anterior - hemos dicho en torno a estos conceptos:

"La respuesta de Nietzsche es extremadamente precisa: sea cual sea la razón por la que una fuerza activa es falseada, privada de sus condiciones de -- ejercicio y separada de lo que puede, se vuelve hacia dentro, se vuelve contra sí misma. Interiorizarse, volverse contra sí, de este modo la fuerza activa se convierte realmente en reactiva. 'Todos los instintos que no tienen salida, a los que alguna fuerza represiva les impide explotar hacia el exterior, se vuelven hacia dentro: esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre... Este es el origen de la mala conciencia.' Es en este sentido que la mala conciencia releva al resentimiento."(24)

Con lo cual surge otra interrogante, ¿por qué esta mala conciencia sucede exactamente a esta introyección? Porque -- con esta represión de las fuerzas vitales y con esta interiorización el hombre acarrea una conducta moral contra sí mismo. Y lo que al hombre le viene encima entonces, después de esta separación e inversión interiorizada de sus fuerzas vi-

(24) Ibidem, p. 180.

tales, a todo este terrible malestar de no poder expresarse tal como es, le viene un profundo dolor; el cual se torna en un poder de sojuzgamiento muy por encima de él, flagelándole por completo sus fuerzas creativas; por lo que queda inevitablemente expuesto a las fuerzas exteriores que ahora le darán forma arbitraria a su desdicha. Y otro aspecto de esta expresión inexorable es ver cómo su poder de control se coloca en manos de quienes se colocan al margen y por encima de esta dolorosa inhibición colectiva: el Estado y el sacerdote, siendo este último el que por principio queda encargado de atender dicho dolor, mismo que será justificado de manera religiosa, dándosele un sentido suprahumano:

"La interioridad es una noción compleja. Lo que - está interiorizado, en primer lugar, es la fuerza activa; pero la fuerza interiorizada se convierte en fabricante de dolor; y al ser producido el dolor con mayor abundancia, la interioridad gana 'en profundidad, en anchura y en altura', como abismo cada vez más voraz. Es decir, en segundo lugar, - que a su vez el dolor es interiorizado, sensualizado, espiritualizado. ¿Qué significan estas expresiones? Se inventa un nuevo sentido para el dolor, un sentido interno, un sentido íntimo: se hace del dolor la consecuencia de una falta, de un pecado, Tú haz fabricado tu dolor porque haz pecado, tú te salvarás fabricando tu dolor, [dice el sacerdote]."
(25)

Con esto encontramos de nuevo la expresión de enajenación de carácter religioso y moral, como hemos observado hasta ahora.

(25) Ibidem, pp. 181-182.

En el tercer nivel del origen invertido de las fuerzas vitales del hombre, el desarrollo cultural de tales fuerzas, encontramos que el malestar y el dolor causados en el hombre reactivo tienden a expresarse más hondamente en un tipo de comportamiento moral que se denomina mala conciencia. Forma de la conciencia que profundiza el propio dolor, dado que se expresa en "sentimientos de culpa y deber"; cuestión de psicología moral en este tipo de sujeto continuamente martirizado por su existencia ajena. Por otro lado, esta mala conciencia, como en el resentimiento, también está constituida en dos aspectos psicológicos (interno, externo) que corresponden a los momentos topológico y tipológico, respectivamente. El primer aspecto de la mala conciencia, el tipológico, se da o se define cuando la fuerza activa interiorizada y se parada de lo que puede, produce dolor y no sólo lo produce sino que lo multiplica incesantemente; el segundo aspecto, el topológico, se da cuando el dolor se transforma en sentimiento de culpa, temor y castigo y, por consiguiente, en sentimiento de culpabilidad intensa, proveniente de un mandato externo:

"La definición del primer aspecto de la mala conciencia era: multiplicación del dolor por interiorización de la fuerza. La definición del segundo aspecto es: interiorización del dolor por cambio de dirección del resentimiento. De este modo la mala conciencia releva al resentimiento. No sólo cada una de estas variedades tiene dos momentos, topológico y tipológico, sino que el paso de un momento al otro hace intervenir al personaje del sa-

cerdote. Y el sacerdote actúa siempre por ficción."(26)

En el aspecto tipológico Nietzsche hace intervenir al sacerdote (y a la religión cristiana por extensión) quien, aprovechándose de la ocasión, se presta a interpretar y a dirigir este dolor hacia un objeto que sea responsable de tal situación. Y, caso insólito, en vez de ubicar las causas -- origjnales de semejantes sufrimientos, o sea, en las excitaciones circundantes del hombre reactivo, éstas se colocan en el sujeto mismo del dolor. Señalamiento sacerdotal que, bajo interpretación religiosa, genera espíritu de culpa, pecado y de responsabilidad moral; comportamientos "originados" en la propia persona, en la víctima misma del dolor.

"Esta segunda encarnación del sacerdote es la encarnación cristiana. 'En las manos del sacerdote, ese verdadero artista del sentimiento de culpa, es donde este sentimiento ha empezado a tomar forma'. El sacerdote cristiano es quien hace salir a la ma la conciencia de su estado bruto o animal, quien preside la interpretación del dolor. El, sacerdote-médico, es quien cura el dolor infectando la he rida. El, sacerdote-artista, es quien lleva la ma la conciencia a su forma superior: el dolor, consecuencia de un pecado. Pero, ¿cómo lo hace? 'Si se quisiera resumir en una breve fórmula el valor de la existencia del sacerdote, habría que decir: el sacerdote es el hombre que cambia la dirección del resentimiento'. Recuérdese que el hombre del resentimiento, esencialmente doloroso, busca una causa de su sufrimiento. Acusa, acusa a todo lo que es activo en la vida. Ya aquí, el sacerdote surge bajo una primera forma: preside la acusación, la organiza. Ves estos hombres que se llaman buenos, yo te digo: son malos. El poder del resentimiento es pues totalmente dirigido sobre el otro, contra los otros. Pero el resentimiento es una ma teria explosiva; hace que las fuerzas activas se -

conviertan en reactivas. En este caso el resentimiento debe adaptarse a estas nuevas condiciones; debe cambiar de dirección. Ahora el hombre reactivo tendrá que encontrar la causa de su sufrimiento en sí mismo."(27)

Y una vez dado todo esto el sacerdote lleva hasta su -- más acabada expresión abstracta la supuesta cura de tales males. Este "artista de la venganza", como le llama Nietzsche, está contemplado como el "genio" de la dirección malévol -- que se le da al resentimiento y al sufrimiento reactivo. -- ¿Hacia dónde, hacia qué y contra quién?: Hacia el ideal asce-- ta, hacia Dios, hacia La nada, hacia las formas más negati-- vas de oponerse a la vida y contra el hombre genérico, con-- tra el individuo activo y creativo.

De esta manera, todo el desenlace de las fuerzas reacti-- vas que hemos contemplado anteriormente, desde el resentim-- miento a la mala conciencia y en expresiones particulares de dolor, de recelo y venganza, suman las fuerzas negativas encabezadas por un sacerdote que se ha apoderado de la reli-- gión positiva (la del hombre activo). Con lo que el sacerdo-- te es, así, intérprete y guía fatal de la decadencia. Este "artista", no sólo dirige el hombre del resentimiento sino, reinterpreta su condición de dolor, inventando para ello va-- lores que justifican la dirección supranatural que él mismo le ha dado a esa expresión culminante de la interiorización

(27) Ibidem, pp. 184-185.

de las fuerzas activas, a la mala conciencia, a la proyección de la deuda y al castigo en que queda atrapado el hombre religioso de la planta cristiana. De esta manera:

"Las fuerzas reactivas no prevalecerían nunca sin una voluntad [sacerdotal] que desarrollan las proyecciones, [de la deuda], que organizase las ficciones necesarias. La ficción de un otro mundo en el ideal ascético: esto es lo que acompaña todos los movimientos del resentimiento y de la mala conciencia, esto es lo que permite depreciar la vida y todo lo que es activo en la vida, esto es lo que da al mundo un valor de apariencia o de nada. La ficción de otro mundo estaba ya presente en las más ficciones como la condición que las hacía posibles. Inversamente, la voluntad de la nada tiene necesidad de las fuerzas reactivas: no sólo no soporta la vida más que bajo su forma reactiva, sino que además tiene necesidad de la fuerza reactiva - como del medio por el que la vida debe contradecirse, negarse, aniquilarse. ¿Qué serían las fuerzas reactivas separadas de la voluntad de la nada? Pero, ¿qué sería la voluntad de la nada sin las fuerzas reactivas? Quizá se convertiría en algo completamente distinto de lo que vemos que es. El sentido del ideal ascético es pues el siguiente: - expresar la afinidad de las fuerzas reactivas con el nihilismo como motor de las fuerzas reactivas."(28)

Lo que restaría por añadir a este enfoque crítico sobre la alienación religiosa es anotar el carácter teórico de fondo, en el que Nietzsche sienta también su crítica humanista de los valores morales de la cultura occidental. Se trata de la crítica de los efectos morales de la religión y la cultura cristiana, de la axiología crítica en la que Nietzsche pretende fundamentar un cierto conocimiento concreto (genea-

(28) Ibidem, p. 205.

lógico) y un planteamiento filosófico (sistematización ética) del extravío y el dolor moral (la mala conciencia) que padece el hombre religioso atrapado en circunstancias sociales opuestas e inevitables. Esto es, una explicación metodológica sobre las causas y efectos dolorosos del enfrentamiento de los hombres entre sí: "del sufrimiento del hombre, por el hombre mismo". Un punto de vista filosófico-humanista -- que se sitúa críticamente, sobre todo, en el campo de la cultura, en aspectos fundamentales del problema científico de la ética y la crítica social e histórica de la religión en occidente.

4. NUEVA EPISTEME EN TORNO A LA CRITICA RADICAL DE LA RELIGION, LA IDEOLOGIA Y LA CIENCIA POSITIVISTA

Las críticas de la religión de Marx y Nietzsche en relación con la ciencia, según hemos visto, tienen planteamientos comunes de fondo. Por un lado está la enajenación y, -- con ésta, un planteamiento histórico (Marx) y un planteamiento genealógico (Nietzsche) en los que reposa un sentido real y una visión materialista fundamental del hombre. Por otro lado está el carácter epistemológico general de dicha crítica; aspecto general, porque en cuanto a dirección metodológica (y política) se refiere, son muy distintas entre sí: Marx

construye todo un aparato científico concreto (y un proyecto político específico acordes entre sí), mientras que Nietzsche sólo apunta hacia elementos científicos más o menos precisos (y políticamente deja de lado un compromiso real y consecuente con la intención radical de su crítica a la religión y a la cultura burguesa de su época. Ello lo coloca, a costa de su humanismo más propio, en una posición política contradictoria y reaccionaria).

Sobre la epistemología, punto nodal de nuestro trabajo, deslindaremos ahora más ampliamente cómo, tanto Marx como -- Nietzsche, se inscriben en un pensamiento anti-religioso común bajo una nueva postura de orientación científica. Desde luego en el caso de Nietzsche esta expresión se ha de entender con la restricción que señalamos en el párrafo anterior bajo una visión de nuevo corte o sentido teórico. Una postura crítica sobre el sentido general del conocimiento establecido que abarca no sólo a la enajenación religiosa sino a -- otros campos del quehacer social alienado. Marx aborda el problema de la enajenación religiosa de una manera general y por vía indirecta a través de la economía política crítica; mientras que la crítica de Nietzsche la abarca de forma particular y directamente aunque de una manera pseudo científica, a través de su vía perspectivista que incluye diversos -- campos del saber (un punto de vista sistemático por demás a -- costa de su posición anticientífica que siempre sostuvo). --

Esta diferente dirección de perspectivas nos indica que mientras en Marx hay una ligazón conceptual precisa entre el problema general de la enajenación religiosa y el problema particular de la economía política —relación que da, por consiguiente, un cuerpo teórico de consistencia científica—, en Nietzsche, en cambio, sólo se anotan elementos conceptuales, aunque muy agudos, sin dar lugar a un cuerpo teórico unitario y sólido. Mientras en Marx se erige un status científico y se enriquece un nuevo sentido histórico de la crítica, en Nietzsche, los visos científicos que ofrece (por ejemplo, en el campo de la psicología) no están bien cimentados o debidamente desarrollados como pruebas científicas (razón de ello tenemos la equiparación crítica que han alcanzado sus ideas respectivas con varias hipótesis del psicoanálisis —freudiano, pero sin lograr un texto específico o una teoría específica propia). Por último, tanto en uno como en otro —hay que destacar la amplitud humanista de su posición filosófica sobre el hombre real (a pesar de la postura contradictoria que en este renglón hay en Nietzsche); esto, como ya se anotó, entendido en oposición al hombre abstracto que ocupa a toda concepción religiosa e idealista del mundo. Por eso, en la crítica científica a la enajenación y a la religión, —común a ambos, sólo está contemplado un aspecto cognoscitivo global correspondiente al sentido interpretativo de esta —práctica teórica. Así, se desprende de ello un planteamien-

to epistemológico fundamental, radicalmente afín. ¿En qué - consiste éste? En la creación de un método hermenéutico que ha revolucionado los sistemas de interpretación científica - anterior a ellos. Este último aspecto es el punto nodal donde de nosotros ciframos la ligazón epistemológica fundamental - que se puede establecer particularmente entre ambas críticas de la religión y, con ésta, la de la realidad histórica y la ciencia alienadas; destacando en ambos las aportaciones a - la nueva crítica de la teoría del sentido cognoscitivo (como la crítica radical de la ideología o enajenación en general), la axiología (o moral utilitaria) y la racionalidad (o pensamiento) de la ciencia moderna. Esta última, como veremos en seguida, dentro de la crítica de las ciencias ideologizadas.

En primer término, está el carácter teórico del concepto marxista de alienación. Este concepto alcanza su status categorial muy singular tanto en la ciencia como en la filosofía; lo cual se aprecia claramente cuando se contempla su amplia adecuación teórica dado que opera en el análisis científico de varias ciencias del hombre sin ser, al mismo tiempo, concepto específico de tales ciencias. Por ejemplo, resumiendo las ideas de Lucien Seve al respecto, funciona en - el terreno del análisis económico —aunque no es un concepto

económico como él de plusvalía o valor-trabajo-, también con cierte directamente a las formas de individualidad -aunque - no es un concepto de psicología social- así también nos ubi- ca en procesos o momentos históricos fundamentales -aunque - no es un concepto de ciencia histórica específica. Esta na- turaleza diversa y general que logra integrar una conciencia científica, tiene su apoyo en varios aspectos fundamentales del cuerpo social que nos dan prueba de su carácter epistemo lógico en el sentido más riguroso del término. Las siguien tes citas subnumeradas por nosotros son todas ideas de un -- mismo párrafo textual que aquí hemos clasificado de acuerdo a nuestro interés particular para remarcar el múltiple senti- do teórico de la alienación en Marx. Por ello, dicho concep- to, decíamos:

1. "permite captar la unidad profunda de los proce- sos más diversos que se realizan en el campo de las más variadas ciencias del hombre.
2. "Por lo tanto es, de hecho, una categoría fundamen tal del materialismo histórico, es decir, de la base teórica más general de las ciencias cuyo objeto está constituido por tal o cual aspecto de la actividad humana y de su desarrollo histó rico.
3. "...es, [también], una categoría filosófica, en la acepción radicalmente nueva que el marxismo maduro ha configurado a la filosofía, porque:
 - a) "sin ser un concepto científico en el senti- do en que pertenezca a un aparato conceptual de una ciencia determinada..., es un concep- to de consistencia científica, que reposa ex clusivamente en datos científicos y que remi- te a ellos.

- b) "y porque es un concepto de un orden de generalidad diferente, más extendido que aquél - en el que se establece tal o cual ciencia de terminada del campo al que remite la enajenación.
4. "esta generalidad extrema corresponde a una abstracción también extrema: en su fondo, la enajenación no es otra cosa que la forma más general de la historia humana y del desarrollo de los individuos en la época del desarrollo de la producción mercantil y específicamente del capitalismo."(29)

Estas características del concepto enajenación pueden - comprenderse todavía mejor bajo otro punto culminante de la teoría marxista, el de la comprensión histórica fundamental, que ve la unidad de los procesos atrás de la exterioridad de los momentos. Lo que significa que atrás de los aspectos -- más diversos de la realidad hay que captar el sentido propio de su unidad objetiva e insoslayable. Por ejemplo, en el terreno de la producción burguesa, hay que ubicar la oposición transitoriamente necesaria entre trabajo muerto y trabajo vivo que determina el proceso real de su existencia; lo que, - por el contrario, significa, en la crítica radical de dicho proceso contradictorio, que el proceso científico más exigente no sólo otorga sino asigna un sentido de la idea de tránsito necesario a un estadio histórico superior, emancipado - de los límites antagónicos del estadio anterior.

(29) Lucien Seve; op.cit., pp. 297-298.

NOTA: Las líneas anteriores son un extracto del texto correspondiente.

Lo anterior nos permite responder ahora a la pregunta - inicial de nuestra hipótesis; esto es, si la problemática de la religión y de la enajenación sólo puede ser superada en - términos de planteamientos radicales que competen a la transformación total de las bases materiales en que se cifra esta concepción ideológica; lo cual, creemos, queda demostrado -- por las leyes del desarrollo histórico que Marx indicó clara - mente en sus trabajos teórico-políticos a lo largo de toda - su obra. Podemos ver claro todo lo anterior en el siguiente texto:

"La abolición del régimen capitalista hace que sea posible, entonces la desaparición paulatina de la producción mercantil, de la división social del -- trabajo y de la mutilación de los hombres. La - - alienación no es 'suprimida' por un acontecimiento único, tal y como no apareció de golpe y porrazo, desaparece progresivamente, tal y como apareció -- progresivamente. De todas maneras, no está arraigada en la 'naturaleza humana', o en la 'existen-- cia humana', sino en las condiciones específicas - del trabajo, de la producción y de la sociedad hu- manas. Así, pues, podemos entrever y precisar las condiciones necesarias de su desaparición."(30)

Y para especificar más aún esta problemática profunda - nos preguntamos ahora, ¿no el análisis de la crítica radical de la religión, en términos de noción social profundamente - esclarecedora, es una revelación científica, comprendida en relación directa con el análisis de la enajenación económica expuesto más arriba? Pero este es un punto que matizaremos más adelante.

(30) Mandel, E.; op.cit., pp. 209-210.

Respecto a Nietzsche, la revelación de la problemática de la enajenación de su obra en términos epistemológicos, -- que hemos planteado en los anteriores incisos, nos lleva ahora a precisar esos elementos científicos que fundamentan dicha revelación.

Los elementos o conceptos de conocimiento crítico con que Nietzsche pretende demostrar las causas del carácter decadente del hombre reactivo, de la religión cristiana o la cultura nihilista de occidente son, como ya se ha anotado, -- el resentimiento y la mala conciencia. Y para poder entender el sentido crítico de estos términos hay que inscribirlos dentro de un orden de conocimiento muy diversos: histórico, jurídico, político, etc. En consecuencia, todos estos aspectos se circunscriben en el análisis genealógico de la moral y la religión cristiana; dentro de los cuales destacan los elementos psicológicos y axiológicos. Y también, al mismo tiempo, éstos son los que están señalados con mayor rigor crítico, ya que en ellos recae, por consiguiente, el sentido epistémico de la crítica a dichas causas de la decadencia o inconsistencia moral de la cultura occidental. Pero, ¿en qué consiste propiamente que tales elementos nietzscheanos sean la base angular de su crítica filosófica? Consiste en que, en ellos ve la auténtica formación y argumentación genealógica, esto es, el verdadero sentido de los conceptos capitales (bueno, malo) de la moral cristiana. Ya que éstos --

manifiestan su sentido auténtico (oculto) en las significaciones profundas de sus tendencias venerables (caridad, sacrificio, obediencia, etc.) que conforman la conducta moral dominante de la cultura religiosa de occidente.

Esta tesis puede encontrarse fácilmente en la obra madura de Nietzsche bajo la novedad de que en ella encontramos - también una crítica social, que es en él, más bien, crítica cultural, de cierto carácter epistemológico. A este respecto Deleuze plantea muy claramente este carácter en la asombrosa relación que encuentra entre el sentido crítico de los términos nietzscheanos de madurez con algunas hipótesis científicas de Freud. Una relación particularmente visible en muchos de los pasajes del análisis del "principio del resentimiento" nietzscheano, así como en otros aspectos de la cultura nihilista con base en este mismo principio. En este sentido, Deleuze destaca lo siguiente:

"La cultura dota a la conciencia de una nueva facultad que en apariencia se opone a la facultad -- del olvido; la memoria. Pero la memoria de la que ahora se trata no es la memoria de las huellas. - Esta memoria original ya no es función del pasado, sino función del futuro. No es memoria de la sensibilidad, sino de la voluntad. No es memoria de las huellas, sino de las palabras."(*)

(*) "En este punto se confirma la semejanza entre Freud y Nietzsche. Freud atribuye al 'preconsciente' huellas verbales distintas de las - huellas mnémicas propias del sistema inconsciente. Esta distinción le permite responder a la pregunta: '¿Cómo convertir en (pre) conscientes los elementos rechazados?' La respuesta es: -- 'Restableciendo estos miembros intermedios pre-

conscientes que son los recuerdos verbales.' La pregunta de Nietzsche se formularía así: ¿cómo es posible activar las fuerzas reactivas? (GM, II,1)."(31)

En otro aspecto y desde un ángulo diferente, estas observaciones van desde el descubrimiento de los mecanismos -- psicológicos más profundos del sujeto moral o de algunos de ellos, especialmente los que se asignan a cada momento del triunfo de las fuerzas reactivas, hasta constituir una previa teoría del inconsciente que ya ha sido confrontada frecuentemente con las mismas tesis capitales del psicoanálisis freudiano:

"La tipología nietzscheana pone en juego toda una psicología de las 'profundidades' o de las 'cavernas'. Especialmente los mecanismos, que corresponden a cada momento del triunfo de las fuerzas reactivas, constituyen una teoría del inconsciente que debería ser confrontada con el conjunto del freudismo."(32)

Este es --según Deleuze-- un aspecto científico que se concluye de los elementos críticos de la obra madura de Nietzsche; también lo es: el aspecto diverso del saber sobre el -- conjunto de la más variadas conexiones del campo social, es decir, de la crítica del carácter metodológico que se suma a estos atisbos. Se trata de su visión "perspectivista", de la que Deleuze nos ofrece también muchos ejemplos, de entre

(31) Deleuze, G.; op.cit., p. 188.

NOTA: También pueden encontrarse ideas semejantes en -- las siguientes páginas: 158, 159 y 162.

(32) Ibidem, p. 205.

Los cuales destacamos el siguiente.

En la tipología de Nietzsche —nos dice Deleuze— se advierte una mayor gama de problemáticas del conocimiento que competen tanto al campo de lo natural como al campo de la ciencia social, integrados en un conocimiento perspectivístico:

"No solamente un tipo es al mismo tiempo una realidad biológica, sociológica, histórica y política; no solamente la metafísica y la teoría del conocimiento dependen de la tipología. Sino que Nietzsche, a través de esta tipología, desarrolla una filosofía 'perspectivista' que, según él, debería reemplazar a la vieja metafísica y a la crítica trascendental [y a la ciencia convencional] y proporcionar a las ciencias del hombre un nuevo fundamento: la filosofía genealógica, es decir, la filosofía de la voluntad de poder."(33)

Otra faceta de este aspecto teórico lo constituyen las referencias precisas sobre la objetividad del propio Nietzsche, donde se alcanzan a ver datos muy significativos de su crítica epistemológica. Por ejemplo, se encuentran en la Genealogía ideas como ésta:

"En cuanto seres cognoscentes [...]: ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura 'objetividad' [...]: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. [...] Existe únicamente un ver perspectivista; únicamente un 'conocer' perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, [...] tanto más comple-

(33) Ibidem, pp. 205-206.

to será nuestro 'concepto' de ella, tan más completa será nuestra 'objetividad'."(34)

Y, respectivamente, en sus reflexiones genealógicas sobre los valores existentes, anota:

"Necesitamos una crítica de los valores morales, - hay que poner alguna vez en entredicho el valor -- mismo de esos valores [el subrayado es del autor] -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron. [El subrayado es nuestro]." (35)

En estas ideas ha, pues, un sentido social e histórico del problema de la religión y la cultura. Y de esta suerte, podemos encontrar también otras exégesis sobre Nietzsche que, por ejemplo en Foucault, nos amplían de esta manera conjunta y peculiar el enfoque social de la genealogía y de la historia en los mecanismos más abruptos de las pugnas de poder en todas sus direcciones; la búsqueda de los sentidos ocultos o insospechados bajo sus múltiples ámbitos de precisión conceptual; realidad oculta que sólo es posible hacer florecer siguiendo todos los pasos del episodio histórico:

"Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento [y del poder] no - será por tanto partir a la búsqueda de su 'origen', minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los - comienzos; prestar una escrupulosa atención a su - derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están -

(34) Nietzsche, F.; Genealogía de la moral, pp. 138-139.

(35) Nietzsche; Ibidem, p. 23.

-'revolviendo los bajos fondos'-; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna -- verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma."(36)

Todo lo anterior, visto ahora desde el ángulo estrictamente epistemológico o gnoseológico nos indica que es posible entonces encontrar en Nietzsche algunos rasgos precisos sobre una nueva elaboración teórica del conocimiento. Si esto es posible, entonces, ¿en qué ideas o posturas concretas de su pensamiento nos podemos apoyar contundentemente para fundamentar esta afirmación? ¿O, en qué radica lo fundamental, novedoso y lo poderoso de dicha crítica, en relación estrecha con el pensamiento científico de Marx?

De las ideas y posturas de Marx y Nietzsche anteriormente planteadas, ahora nos resulta más acusadamente adentrarnos en el punto temático más afín de sus planteamientos epistemológicos de conjunto. Se trata de un corte epistemológico similar en esos trabajos de crítica conceptual que han pasado a revolucionar en común [junto con Freud], toda la historia del saber anterior. Se trata, más específicamente, de las nuevas técnicas de interpretación que dichos autores nos legaron en el conjunto de sus ideas críticas contra el conocimiento falseado o contra la verdad del lenguaje establecido. Se trata, pues, de la posibilidad fundamentada de una -

(36) Foucault, M.; Microfísica del poder, Edit. La Piqueta, N° 1, España, 1979, p. 11.

nueva hermenéutica, es decir, de los nuevos métodos conceptuales, su orientación y su sentido, tomados como técnicas interpretativas de las nuevas formas del lenguaje, para descender al sentido oculto de las cosas que subyacen en los sistemas manifiestos (de la ideología y la ciencia ideologizadas, así como de la religión también); así como revelar, de esta forma, los signos reales de toda la realidad palpable:

"La nueva forma de exégesis que introducen Marx, Nietzsche y Freud se caracteriza por la introducción de un sistema conceptual, fruto de una práctica específica (práctica científica), en virtud del cual se trasciende el corpus visible y las racionalizaciones e ideologías correspondientes y se accede a las estructuras profundas que permiten esclarecer el sentido de los diferentes sistemas (económico, ético y psicológico)."(37)

Estos signos de ruptura no son otros que aquel nuevo lenguaje de la "sospecha" (de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice) y de los "símbolos" de las "profundidades" (de aquellos signos que enmascaran las cosas de fondo) con que estos tres pensadores "jalonean nuestra manera peculiar de preguntar por el sentido"⁽³⁸⁾ oculto de la realidad falseada que se nos impone:

"Esta ruptura afecta, directamente, a esta modalidad interpretativa que configura la episteme deci-

(37) Eugenio Trías en la presentación del texto de Foucault, M.: Marx, Nietzsche, Freud; Cuadernos Anagrama, España, 1981, 2a. ed., p. 10.

(38) Ibidem, p. 10.

monónica: significa la ruptura con el empirismo de la economía clásica (Marx), con el subjetivismo de la filosofía y moral moderna (Nietzsche), y con la filosofía de la conciencia implícito en la psicología anterior (Freud)." (39)*

Así las cosas, en otros renglones volvemos a encontrar a Nietzsche y a Marx, [junto con Freud], en el papel de renovadores, revalorando el juego del fondo ideológico que la racionalización de la ciencia positivista mantiene deliberadamente, es decir el de su hegemonía interpretativa: su utilitarismo pragmático o su sistema decimonónico de valores con-

(39) Ibidem, p. 11.

(*). Más sin embargo, sobre estas tres últimas citas cabe -- aclarar lo siguiente: dado que puede desprenderse de aquí (de "la introducción de un sistema conceptual, fruto de una práctica específica (práctica científica)" la idea de que Marx y Nietzsche crean entonces por igual - un cuerpo o sistema científico; por lo que es preciso aclarar que, si bien hemos dicho que en Marx existe todo un trabajo científico como tal mientras que en Nietzsche no lo hay, entonces, parece desprenderse de estas ideas frente a las citas mencionadas una franca contradicción; más sin embargo no es ése el resultado. Pues no hay que olvidar el orden central de los términos en que estamos analizando la confrontación de esas ideas - respecto de la religión. Por un lado destacando, precisamente, la diferenciación del método específico de interpretación y confrontación teórica de cada uno en donde hay marcadas distancias y, por otro lado destacando la teoría del sentido epistemológico del conjunto de -- sus ideas en donde hay afinidad contundente. Por consiguiente, no obstante esta diferenciación, no se minimiza la tesis central que hemos desarrollado hasta aquí - sino, por el contrario, la sostiene. Repitémoslo; a pesar de hallarse en la obra nietzscheana un déficit conceptual en cuanto a trabajos científicos concretos se refiere, su crítica filosófica de conjunto no deja de tener una tendencia de carácter sistémico o epistémico (subyacente). Sobre todo, respecto a la teoría del sentido, el lenguaje y los signos de la sospecha; o lo que es el problema de la verdad para poner de pies, con - -

ceptuales, planteados como naturalmente establecidos; valores (ideológicos) que ocultan y mantienen una realidad alienada del hombre; condición que de por sí se mantiene subyacente. Nietzsche, por ejemplo, quiere:

"La realización de una tal tarea de desenmascaramiento que tiene, sin duda, sus antecedentes [...]. En estos antecedentes debe considerarse como un hito —junto a Marx, junto a Freud— la obra de Nietzsche."(40)

Esa revalorización del sistema conceptual dado tiene en estos autores la crítica central de la ideología y, por extensión de la enajenación, así como del fundamento alienado de la ciencia (economía política clásica, ética normal, psicología formal) y de su función:

"Recordemos, a este propósito, la necesaria impregnación de valores de toda actividad de conocimiento: la misma racionalidad —principio y fin de la ciencia— es un valor. Ante esta realidad se produce en la práctica una doble alternativa:

"a) Desconsiderar el problema de los valores — como si no existiera.

"b) Considerar abiertamente la realidad de la impregnación de los valores.

"En segundo caso la admisión de los valores es un principio posibilitador de su crítica. Tal admisión y tal crítica son las que unen en el fondo, y a mi entender, a Marx, Nietzsche y Freud en una común tarea de transvaloración de los valores. Admitidos metodológicamente los valores, se alcanza la perspectiva del valor excluido y desde ella se construye la arquitectónica teórica: Marx transvalora acogiéndose a la perspectiva del proletariado;

ello, lo que en las ciencias ideologizadas (psicología, ética, etc.) anda de cabeza, trabajo que por demás está decirlo, hizo Marx frente a la economía política clásica.

(40) Deleule, Didier; La psicología, mito científico, Edit. Anagrama, Barcelona, 1969, 1ª. ed., p. 14.

Nietzsche acogíendose a la perspectiva del super--hombre: y Freud acogíendose a la perspectiva del enfermo." (41)

Desde este nuevo enfoque, diametralmente opuesto a los sistemas del saber alienados, hemos tratado de remarcar la - apertura epistemológica que Marx y Nietzsche plasman en su - nuevo modo peculiar de criticar al mundo, principiando por - la religión que envuelve férreamente a éste, y como resulta- do y herencia de su crítica radical a ésta. Una postura ori- ginaria y permanente a lo largo de todas sus obras. En este sentido, terminamos afirmando con Eugenio Trías, que:

"Esa ruptura con la ideología y con el corpus visi- ble —y esa introducción de un elemento mediador o sistema conceptual que nos libera de todas las ilu- siones de una inmediatez de la vivencia, de la vi- sión, de la intuición o de la toma de conciencia— lo que constituye la novedad radical que introducen Marx, Nietzsche y Freud en la filosofía —es decir, en la epistemología y en la teoría del sentido. La ruptura que instauran alcanza de lleno a todas las corrientes que han intentado superarlos —alcanza - a la fenomenología, a la filosofía de la existen- cia y a la moderna teoría de la interpretación." - (42)

Postura que da por resultado encontrar en Marx y Nietzs- che, una nueva forma de replantear las posibilidades insospe- chadas de la producción crítica del conocimiento, y de la fi- losófica radical en particular, frente al mundo, en este mar- co de significaciones renovadoras del mismo.

(41) Ibidem, p. 15.

(42) Foucault; Marx, Nietzsche..., p. 11.

CONCLUSION

Presentaremos ahora sumariamente las semejanzas y las - diferencias conceptuales que a nivel fundamental se encuen-- tran entre Marx y Nietzsche frente a la religión, frente al idealismo filosófico que le acompaña, así como ante la rela-- ción gnoseológica entre la religión y la ciencia. Conexión que establecen ambos a la hora de esclarecer a fondo los su-- puestos materiales de opresión de la religión.

En primer lugar, ambos advierten, de una u otra forma, - frente a la religión, una concepción falseada de la realidad. Una falsa conciencia que va estrechamente ligada a una filo-- soffa metafísica, la que pretende justificar teóricamente y veladamente la existencia de un ente supremo, un ser que se erige por encima de todo designio humano. Visión extraña -- del hombre que les revela el problema de fondo que alberga a toda concepción tergiversada del mundo: la enajenación huma-- na. En segundo término, la crítica radical de la religión - les muestra, por un lado, el problema de la alienación gene-- ral como ya anotamos y, por otro lado, les plantea una nueva visión de fondo sobre algunos de los móviles sociales de di-- cha alienación; esto es, sobre la inversión real que opera - en el interior de las prácticas y concepciones falsas del --

mundo: inversión socioeconómica para Marx e inversión vital y axiológica para Nietzsche. En este sentido, la tarea de la desalienación del hombre que se ubica en un nuevo enfoque conceptual de su realidad histórica, es un punto de enlace tangible en ambos. Punto común en el que se trata, pues, de analizar científicamente los mecanismos concretos de la producción social de una parte y del comportamiento moral de -- otra parte: en las formas modernas de la producción burguesa en Marx (de la enajenación del trabajo humano en general, pasando por la división social del trabajo, la oposición entre trabajo vivo y trabajo muerto, hasta el fetichismo de las -- mercancías), y en la forma cultural de la valoración cristiana en Nietzsche (de la enajenación de la vida en general a -- la introyección de los mecanismos sociales de poder que, psicológicamente, generan resentimiento y crean una moral o sistema de valores contrarios al hombre mismo). Planteamientos analíticos que conllevan a su vez una visión histórica de -- nuevo cuño: materialismo histórico en Marx y genealogía de -- la moral de occidente en Nietzsche, y proyectan una práctica o tendencia política determinada en aras de una transformación, total o parcial, del mundo: el socialismo científico -- para Marx y el anarquismo individualista para Nietzsche. Y, como resultado de lo anterior, en tercer lugar tenemos que, si bien en el campo de la ciencia hay entre Marx y Nietzsche cierta materia en común, lo cierto es que el único punto es-

pecífico donde ambos coinciden es el que se refiere al sentido crítico del conocimiento positivo. O sea, al carácter de interpretación en su conjunto, el cual es extraído de ciertas prácticas específicas de análisis. Se trata de la aportación común que ambos hicieron al nuevo carácter exegético de la interpretación científica, de un nuevo sentido epistemológico de mayor amplitud y profundidad esclarecedoras; se trata de un nuevo método hermenéutico; de una crítica sintomática de los sistemas conceptuales dados, esto es, de la inroducción de la sospecha sobre los signos aparentes de la realidad y de su trascendencia a la esencia misma de las cosas (crítica de la ideología en general en Marx y de la axiología moral en particular en Nietzsche).

Hasta aquí, los puntos afines. Por el lado contrario, hay oposiciones dentro de este mismo marco de referencia gnoseológica, de las que ahora vamos a ocuparnos.

En primer término, Marx y Nietzsche son opuestos en un sentido gnoseológico al criticar la religión. Se contraponen, en el desenvolvimiento empírico de tal crítica, en ciertos aspectos o causas analíticas que creyeron centrales al plantear su vía metodológica más pertinente para esclarecer los motivos reales de la alienación existente en la religión; se distancian en tres aspectos gnoseológicos relevantes para el ejercicio y superación de dicha crítica; tres aspectos metodológicos fundamentales. Tales aspectos opuestos son los siguientes:

1. Marx asume un método dialéctico y Nietzsche un pluralismo que se coloca próximo al irracionalismo. Mientras uno plantea la posición antirreligiosa de acuerdo a una concepción objetiva y racional del desarrollo social basada en las leyes de la contradicción, la negación y la síntesis de los antagonismos históricos sociales (por ejemplo, la contradicción y la superación entre los principios universales de la religión cristiano y los intereses particulares de clase que asume la iglesia frente a los hechos reales), el otro la plantea de acuerdo a una concepción subjetiva basada en el conocimiento superior del "instinto", la pluralidad y las -- fuerzas contrapuestas que nunca se superan (por ejemplo, en la oposición y la inversión entre las fuerzas reactivas y activas [predominio de las primeras --religiones negativas-- sobre las segundas --religiones positivas--] lo que se busca no es su superación, una síntesis, sino la reinversión de las -- fuerzas superiores para volver al estado originario en que -- predominaba el hombre fuerte, instintivo, sano y creativo).

2. Por lo anterior, Marx realiza un trabajo científico concreto y Nietzsche no. Mientras la crítica de Marx configura o remite a un cuerpo científico muy específico y a una orientación social concreta y totalizadora, la crítica de -- Nietzsche, por el contrario, no desarrolla un trabajo empírico ni arroja un resultado teórico específico bien delimitado, ni conlleva tampoco a una totalidad concreta, salvo abstrac-

tamente en el mejor de los casos. Por otro lado, la crítica de Marx es científica en todos los sentidos que la crítica - analítica le confiere a la ciencia social y, en particular, en sus ideas concretas sobre la alienación, la religión y la economía política moderna; mientras que la crítica de Nietzsche sólo alberga elementos epistemológicos con un marcado señalamiento múltiple sobre el sentido de fondo que se critica. Pero se pierde en distintos órdenes generales de la actividad humana: la religión, la psicología, el derecho, etc. Su perspectivismo no logra concretarse.

En particular consideramos que la respuesta de Marx a - la religión es contundente, dado que su crítica no sólo constituye un aparato científico específico, a cuyas categorías fundamentales está ligada la crítica ideológica de la religión, sino también es consustancial a éste un proyecto revolucionario totalizador destinado a transformar, como premisa fundamental, la base real misma en que se apoya dicha ideología; con lo que opera aquí una transformación social completa, tanto material como ideológica, en la que tiende a desaparecer per se la religión misma. En otros términos, si - - Marx ha realizado y puesto en entre dicho la base real de la existencia económica, política, histórica y social de la realidad humana misma, entonces los términos de la religión, -- con apoyo en todas esas instancias concretas, también tienden a ser transformados o suplantados por otros términos de

relación material y simbólica que ya no tengan nada que ver con la antigua base que se ha transformado radicalmente. -- Respecto a Nietzsche, en cambio, es parcialmente satisfactoria su respuesta crítica, dado que no construye un aparato categorial riguroso que pueda realmente superar las categorías de la realidad socio-cultural que critica a fondo; por ejemplo, como las bases biológicas en que opera la reacción psicológica del resentimiento y las bases sociales mismas en que opera, al mismo tiempo, dicho mecanismo de enajenación psicológica y humana. Su crítica no logra destruir las bases materiales mismas en que opera dicha enajenación religiosa. De esta misma manera, los alcances teóricos con que plantea la transvaloración ética de los valores culturales de la religión occidental, hecho consustancial a esas bases materiales mencionadas, no logra establecer los alcances concretos y reales de la destrucción total de la religión negativa que impugna. Es limitada su crítica porque no logra penetrar en los mecanismos sociales más específicos que acusan a toda concepción religiosa. Por esto su propuesta crítica, vista desde el ángulo científico, queda muy limitada frente al propósito radical de transvalorar dicho mundo.

3. En relación a lo anterior queda por destacar la importancia que cada uno le asigna a las relaciones sociales de producción económica, dada la importancia básica que este aspecto juega en la conformación histórico-social de cual-

quier formación social específica, como la religión en este caso. Esto quiere decir, entonces, que toda crítica seria a la religión debe tomar en cuenta las conexiones reales que se establecen entre las valoraciones morales de la religión y la forma material en que tienen su razón social última. Por esta premisa básica de conocimiento social en general y específico, Marx y Nietzsche se distancian a gran escala aunque no del todo. Marx se acoge a la base misma del ser histórico social y genético estructural del homo economicus para deslindar las causas reales de la existencia religiosa -- del mundo humano, mientras que Nietzsche pasa por alto, aunque no totalmente, este ángulo y se apega mucho más a otros campos, al psicológico y al axiológico. Terrenos que, si bien son importantes también en el análisis fenomenológico -- del fenómeno religioso, su base de fundamentación no deja de quedar de todas maneras estrechamente ligado al campo de las relaciones económicas que hemos señalado, ya que son el apoyo de esas mismas fundamentaciones psicológicas y axiológicas. Por eso es que Marx atina con precisión a la destrucción teórico-práctica de la religión mientras que Nietzsche no logra lo mismo, salvo de una manera más teórica y aún con límites de orden categorial. Pero, desglosemos un poco más esto.

Como hemos dicho, ambos invierten la metafísica que respalda a la ideología religiosa y, al mismo tiempo, descenden, aunque en distintos sentidos y grados de objetividad, a

las causas materiales que le dan razón social de ser. Pero esto no es más que el paso inicial de la superación de la religión. En segundo término, y este es el paso más importante, está el planteamiento de las categorías de la realidad concreta que implica superar dicha crítica. Un aspecto que solamente es posible superar basándose en planteamientos científicos específicos. En este plano, ¿cómo quedan entonces las categorías de Marx y Nietzsche frente a las exigencias de la superación de la religión?

En cuanto a Marx, creemos que el trabajo empírico que respalda su crítica social a la religión sostiene un estatuto teórico que supera los conceptos falseados de la realidad criticada, la que fundamentó en sus objetos de crítica particular (economía política). En cuanto a Nietzsche, creemos que como no logró un trabajo empírico específico y riguroso que respaldara su crítica cultural de fondo, no logra un estatuto teórico sólido que supere los conceptos claves de su objetivo crítico; aunque no deja de aportar importantísimos signos de transformación social que se suman, más bien, a los de la crítica de Marx, dicho esto en los términos en que hemos tratando de escudriñar una síntesis crítica. Ya que en términos reales la crítica de Marx está específicamente mejor proyectada en un mayor marco u horizonte teórico, real y concreto (Materialismo Histórico y Dialéctico), razón por la cual sí logra superar la crítica de la religión. La crí-

tica de Nietzsche en cambio, como no logra la consolidación empírica de un marco teórico concreto, es limitada y por - ello mismo, no logra superar, con todo rigor, los fundamentos claves de las categorías de la religión que se propone - destruir. La otra prueba fehaciente de esto es que sus conceptos fundamentales de crítica no logran salir nunca de los marcos meramente filosóficos; esto es, sin pasar nunca a una argumentación positiva debidamente fundamentada de lo que -- pretende sostener; por lo que cae en una situación limitada dado que no supera la base misma de lo que critica (por ejemplo, las preocupaciones centrales de su filosofía nunca dejaron de ser las mismas, a pesar de sus avances específicos en materia axiológica: La "Muerte de Dios", El "Superhombre", - El "Eterno Retorno" y la "Voluntad de Poder", son todos conceptos sin fundamentación conceptual rigurosa (histórico-social) salvo en ciertos aspectos particulares como el de la - Genealogía y otros).

Sin embargo, entre los alcances palpables de Marx y los aspectos límites de la concepción nietzscheana sobre la religión, creo que puede establecerse una singular relación de - crítica conjunta frente a la religión y el mundo humano enajenado; una síntesis crítica mucho más rica que la de estos autores vistos por separado. Este es el sentido unitario -- que se puede plantear en estas ideas esclarecedoras sobre la ideología religiosa; sobre su historicidad, su genealogía y

su desarrollo cultural y social concreto.

Por último, creo que el fundamento filosófico y epistemológico de la crítica social e histórica, cultural y genealógica de Marx y Nietzsche, respectivamente, tomadas en conjunto complementan una crítica de mayor amplitud y profundidad para conformar, de hecho, una visión superior del quehacer humano general y específico. Por lo que el significado general de ambas críticas quizá pudiera encontrarse en los siguientes puntos:

1) La construcción de un hombre nuevo. Un hombre, según Marx, libre, en principio, de toda explotación y alienación social. Como consecuencia lógica de ello, libre de recrear su propia realización como sujeto auténtico de sí mismo; un hombre, según Nietzsche, libre de toda fuerza negativa que atente contra su realización vital y creativa, libre de sufrimientos innecesarios y de valoraciones adversas contra la vida misma. Estas son dos ideas de superación del hombre, extraídas de condiciones antihumanas reales que demuestran su estado de ajenidad histórica y social (Marx) y su estado de impotencia vital generalizada y de decadencia cultural (Nietzsche). Estas son dos ideas de fuerza y de poder que pretenden cambiar, por un lado, las relaciones histórico-sociales que mantienen en forma desigual y contradictoria al hombre (Marx) y, en segundo lugar, cambiar la simbología (los valores dominantes) de las relaciones culturales -- que mantienen en forma desfigurada, hasta ahora, la visión -

real de la vitalidad del hombre (Nietzsche). 2) Las anteriores ideas son dos aspiraciones humanistas que, sin dejar de lado las diferencias específicas entre uno y otro autor (como hemos dejado dicho en nuestro desarrollo), tienen su fuente de realización en una crítica seria de la religión y, como tal, conforman una unidad humanista cifrada en la voluntad de transformar el mundo social (económico y político) -- existente (Marx) y el mundo cultural (moral y simbólico) -- existente (Nietzsche); cambiar hacia un cierto tipo de hombre que hasta ahora no ha podido realizar su condición humana plena. Y, 3) sobre los puntos anteriores encontramos, entonces, una recuperación común de la sociedad presente; esto es, un replanteamiento materialista e histórico de la realidad que circunda al hombre, aunado a un nuevo sentido de la vida y de la creación humana que quiere recuperar su propio mundo.

BIBLIOGRAFIA

- ARANGUREN, José Luis L.; El marxismo como moral, Alianza - - Edit., Madrid, 1980, 4a. edición, Ediciones de Bolsillo N° 101, Sección: Humanidades, pp. 191
- CORNU, Augusto; Carlos Marx - Federico Engels, tomo I, Edit. de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1975, 2a. - edición, Colección Filosofía, pp. 404.
- DELEULE, Didier; La psicología, mito científico, traducción de Nuria Pérez de Lora y Ramón García, Edit. Anagrama, Barcelona, España, 1972, 1a. edición, pp. - 162.
- DELEUZE, Gilles; Nietzsche y la filosofía, traducción de Carmen Artal, Edit. Anagrama, Barcelona, España, 1971, 1a. edición, pp. 275.
- FEUERBACH, Ludwig; La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión, traducción: Franz Huber, Juan Pablos Editor, México, D.F., 1971, 1a. edición, pp. 287.
- FINK, Eugen; La filosofía de Nietzsche, versión española de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, - - 1979, 2a. edición, Alianza Universidad N° 164, pp. 225.
- FOUCAULT, Michel; Microfísica del poder. Genealogía del poder, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Las ediciones de La Piqueta N° 1, Madrid, 1980, 2a. edición, pp. 189.
- _____ ; Nietzsche, Freud, Marx, traducción de Alberto González Troyano, Introducción de Eugenio Triás, Edit. Anagrama, Barcelona, España, 1981, 2a. edición, Cuadernos Anagrama, Serie Filosofía, dirigida por Eugenio Triás, pp. 57.

- GARZON BATES, Juan; Carlos Marx: Ontología y revolución, - -
 Edit. Grijalbo, México, D.F., 1974, 1a. edición, -
 Colección Teoría y Praxis N° 4, pp. 333.
- GODELIER, Maurice; Economía, fetichismo y religión en las so-
 ciedades primitivas, traducción de Celia Amoros e
 Ignacio Romero de Salís, Edit. Siglo XXI, España -
 Buenos Aires - Colombia - México, D.F., 1980, 3a.
 edición, pp. 391.
- HABERMANS, Jünger; Sobre Nietzsche y otros ensayos, Prólogo
 de Manuel Jiménez Redondo, Edit. Tecnos, 1982, 1a.
 edición, Cuadernos de Filosofía y Ensayo, pp. 110.
- LEFEBVRE, Henri; Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las -
 sombras), traducción de Mauro Armiño, Edit. Siglo
 XXI, México - España - Argentina - Colombia, 1980,
 4a. edición, pp. 291.
- LUKACS, Georges; El asalto a la razón, La trayectoria del --
 irracionalismo de Shelling hasta Hitler, traduc-
 ción del alemán de Wenceslao Roces, Edit. Grijalbo,
 Barcelona - Buenos Aires - México, D.F., 1967, 1a.
 edición (Cap. III, "Nietzsche, fundador del irra-
 cionalismo del periodo imperialismo").
- _____ ; La crisis de la filosofía burguesa, traduc-
 ción por León Rozitchner, Edit. Siglo XX, Buenos
 Aires, 1958, 1a. edición, Colección Panorama, pp.
 76.
- MANDEL, Ernest; La formación del pensamiento económico de --
 Marx de 1843 a la redacción de El Capital: estudio
 genético, traducción de Francisco González Arambu-
 su, Edit. Siglo XXI, México - España - Argentina,
 1974 (España), 6a. edición, pp. 244.
- MARX, Carlos; Tesis Doctoral: Diferencia entre la filosofía
 de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, Premia --
 Editora, S.A., La nave de los Locos, México, 1978,
 1a. edición, pp. 108.

MARX, Carlos; Manuscritos de Economía y Filosofía, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, - Alianza Edit., El libro de bolsillo N° 119, Madrid, España, 1974, 5a. edición, pp. 249.

; El Capital, V.I, traducción de Wenceslao Rocés, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982, 17a. edición, pp. 751.

MARX, Carlos y Federico Engels; La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época, traducción del alemán por Wenceslao Rocés, Edit. Grijalbo, México, D.F., 1967, 2a. edición, Ciencias Económicas y Sociales, pp. 308.

; La ideología alemana, traducción de Wenceslao Rocés, Ediciones de Cultura Popular, México, - D.F., 1979, 4a. reimpresión, pp. 746.

; Sobre la religión, Antología, Edición preparada e introducción por Hugo Assmann y Reyes Mate, Ediciones Sígueme-Salamanca, España, 1974, 1a. edición, Colección Agora: Crítica, Religión, Sociedad, pp. 457.

MESZAROS, István; La teoría de la enajenación en Marx, traducción de Ana María Palos, Edit. Era, México, D. F., 1978, 1a. edición, pp. 320.

NIETZSCHE, Friedrich; El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo, Introducción, traducción y notas - de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1980, 5a. edición, El libro de Bolsillo N° 456, -- Sección Clásicos Friedrich, pp. 275.

; Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1981, 10a. edición, El libro de Bolsillo N° 377, Sección: Clásicos, pp. 471.

MARX, Carlos; Manuscritos de Economía y Filosofía, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, - Alianza Edit., El libro de bolsillo N° 119, Madrid, España, 1974, 5a. edición, pp. 249.

; El Capital, V.I, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982, 17a. edición, pp. 751.

MARX, Carlos y Federico Engels; La Sagrada Familia y otros - escritos filosóficos de la primera época, traducción del alemán por Wenceslao Roces, Edit. Grijalbo, México, D.F., 1967, 2a. edición, Ciencias Económicas y Sociales, pp. 308.

; La ideología alemana, traducción de Wenceslao Roces, Ediciones de Cultura Popular, México, - D.F., 1979, 4a. reimpresión, pp. 746.

; Sobre la religión, Antología, Edición preparada e introducción por Hugo Assmann y Reyes Mate, Ediciones Sígueme-Salamanca, España, 1974, 1a. edición, Colección Agora: Crítica, Religión, Sociedad, pp. 457.

MESZAROS, István; La teoría de la enajenación en Marx, traducción de Ana María Palos, Edit. Era, México, D. F., 1978, 1a. edición, pp. 320.

NIETZSCHE, Friedrich; El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo, Introducción, traducción y notas - de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1981, 10a. edición, El libro de Bolsillo N° 456, -- Sección Clásicos Friedrich, pp. 275.

; Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1981, 10a. edición, El libro de Bolsillo N° 377, Sección: Clásicos, pp. 471.

NIETZSCHE, Friedrich; Más allá del Bien y del Mal. Preludio de una filosofía del futuro, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza -- Edit., Madrid, 1980, 6a. edición, El libro de Bolsillo N° 406, Sección: Clásicos, pp. 285.

_____; La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico, Introducción, traducción y notas de Andrés - Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1975, 2a. edición, El libro de Bolsillo N° 356, Sección: Clá- sicos, pp. 203.

_____; Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1981, 5a. edición, El libro de Bolsillo N° 467, -- Sección: Humanidades, pp. 170.

_____; Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1979, 5a. edición, El libro de Bolsillo N° 346, Sección: Clásicos, pp. 169.

_____; El Anticristo. Maldición sobre el cristia- nismo, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Edit., Madrid, 1986, 9a. edición, El libro de Bolsillo N° 507, Sección: Hu- manidades, pp. 155.

_____; Humano, demasiado humano y otras en OBRAS - INMORTALES, traducción de Aníbal Euroufe y Carlos Vergara, E.D.A.F., Ediciones Distribuciones, S.A., España, 1924, 1a. edición, pp. 1671.

_____; En torno a la voluntad de Poder, traducción y nota introductoria de Manuel Carbonell, Edicio- nes Península, Barcelona, 1973, 1a. edición, Edi- ciones de Bolsillo, pp. 255.

NIETZSCHE, Friedrich/Vaihinger, H.; Sobre verdad y mentira - en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en - Nietzsche, traducción de Luis Manuel Valdés y Teresa Orduño, Revista Teorema, Valencia, España, 1980, 1a. edición, Departamento de Lógica de la Universidad de Valencia, Cuadernos Teorema N° 36, pp. 60.

SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo; Filosofía y Economía en el joven -- Marx (Los Manuscritos de 1844), Edit. Grijalbo, -- Barcelona - Buenos Aires - México, D.F., 1982, 1a. edición, pp. 287.

SEVE, Lucien y otros; Filosofía y religión, Centro de Estudios y de Investigación Marxista (C.E.R.M), traducción de Carlos Castro, Edit. Grijalbo, México, D. F., 1976, 1a. edición, pp. 243-301 (pp. 337).

TRIAS, Eugenio y otros; En favor de Nietzsche, Taurus ediciones, Salamanca, España, 1972, 1a. edición, Colección Ensayista N° 93, pp. 245.

REVISTAS

BLOCH, Ernest; "El impulso de Nietzsche" en Palos de la crítica. Revista trimestral N° 2-3, México, D.F., octubre de 1980-marzo 1981.

GIL CALVO, Enrique; "Más allá de Foucault" en El viejo Topo. Revista mensual, N° 18, España, marzo de 1978.

HEIDEGGER, Martín; "La voluntad de potencia como arte" en Palos de la crítica. Revista trimestral N° 4 $\frac{1}{2}$, México, D.F., abril-septiembre, 1981.

SERGE, Víctor; "Esbozo crítico de Nietzsche", Presentación de Juan Garzón Bates en Suplemento de la Revista - Casa del Tiempo, U.A.M., V.4, N° 198, México, D.F., 1980.