

Marx y Nietzsche como marcos comprensivos de un *ethos* contemporáneo: responsabilidad individual y de Estado

Marx and Nietzsche as comprehensive frameworks of a contemporary ethos: individual and State responsibility

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez

Universidad Autónoma de Querétaro. Querétaro, México.

RESUMEN

La ética contemporánea gira sobre dos grandes ejes problemáticos. Por una parte, las cuestiones acerca de la responsabilidad del Estado para habilitar y promover el desarrollo individual, y por la otra, el interés primordial de cada sujeto por realizar sus propios intereses. El presente ensayo aborda a dos pensadores importantes del siglo XIX que brindaron marcos propicios para la reflexión ante estas cuestiones: Carlos Marx y Federico Nietzsche. Si bien estos filósofos de la sospecha no habilitaron una ética como tal, nos proporcionan elementos para la comprensión de un *ethos* contemporáneo comprendido como forja del carácter y cuidado de la casa.

Palabras clave: ética, responsabilidad, Estado.

ABSTRACT

Contemporary ethics turns around two major problematic axes. On one side, the questions about the responsibility of the State to enable and promote individual development and, on the other side, the primary concern of each individual to realize his own interests. The current article approaches two important thinkers of the XIX century who provided enabling frameworks for reflecting on these issues: Karl Marx and Friedrich Nietzsche. Although these philosophers of the suspicion did not create an ethical system as such, they provided elements for understanding the contemporary *ethos*, meaning character forging and house caring.

Key Words: ethics, responsibility, State.

INTRODUCCIÓN

Ethos: forja del carácter y el cuidado de la casa.

Ética en su etimología clásica significa ante todo la forja de carácter. *Ethos* hace referencia a las acciones realizadas de manera habitual por un ciudadano libre que le hace adquirir personalidad y pertenencia a la *polis*. En efecto, distintos autores concuerdan en que el concepto *ethos* señala, ante todo, la manera en que cada sujeto forja su propia forma de ser, su personalidad, ante el resto de la sociedad; pero esta personalidad la adquiere a través de acciones que lo moldean para ser y estar en el mundo. Así, alguien se hace generoso realizando actos cotidianos de ayuda hacia los demás; se hace deshonesto, si sus actos engañan a las personas con las cuales se relaciona. La forja de carácter es el *ethos* que cada sujeto va construyendo con sus acciones concretas y continuas dentro de las relaciones sociales que mantiene en su comunidad o *polis*. La manera en que cada sujeto se constituye como tal, y por lo cual adquiere lo que llamamos una personalidad, no se encuentra desligada de su entorno, sino que interactúa de manera recíproca e insoslayable. La responsabilidad es mutua: acciones del Estado y acciones individuales se entrelazan en todo momento. La construcción de la personalidad individual es al mismo tiempo la construcción de la sociedad donde se vive y viceversa.

Es justamente de esta interrelación sujeto-sociedad de donde emana una segunda comprensión del concepto del *ethos*: el cuidado de la casa. Hacerse de un carácter implica ya construir y cuidar la propia morada donde se habita. La responsabilidad de nuestras acciones cotidianas va de la mano con el mantenimiento y prevalencia de la ciudad donde se habita. La propia ciudad debe, por tanto, habilitar mediante leyes el buen desarrollo de la vida de cada sujeto que la constituye. El sujeto construye mediante sus acciones cotidianas el tipo de sociedad en la que se desarrolla de manera recíproca. Es aquí donde brota el sentido de responsabilidad en las acciones que se realizan; el *ethos* no sólo es la forja del carácter personal, sino que además va de la mano con la constitución del propio Estado. La forja del carácter, el desarrollo de los propios intereses individuales, se dan a la par con el cuidado y la constitución de la casa donde se habita.

En la tradición filosófica existen distintas corrientes y posicionamientos que tratan acerca del desarrollo del carácter de cada individuo, además de diferentes perspectivas que hacen más énfasis en la responsabilidad del Estado para la propia autocreación individual. Es en el siglo xix cuando aparecen dos posicionamientos por demás importantes sobre éste tema: por un lado, el de Friedrich Nietzsche, quien realiza una propuesta centrada en la forja del carácter individual, el desarrollo del individuo como súper hombre; y por el otro, el de Carlos Marx, quien establecerá elementos de justicia centrados en la constitución de un Estado que habilite el desarrollo no alienado de cada persona.

DESARROLLO

Carlos Marx: La responsabilidad del Estado en la forja del carácter

El texto de Carlos Marx y Federico Engels, *El Manifiesto del Partido Comunista* (1872), da también pie para introducir una de las posturas marxistas claves respecto de la moral:

“La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores, siervos y maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes”.⁽¹⁾

En efecto, este pasaje refleja el núcleo del pensamiento marxista. Por una parte encontramos lo que es considerado su concepción histórica: una revolución permanente contra la explotación despiadada de quienes no tienen los elementos materiales mínimos para vivir. Reclamo social histórico contra quienes acaparan las necesidades básicas para poder vivir –alimento, vestido y habitación-. Es bajo este punto de partida donde establece su crítica hacia la moral establecida, entendiéndola como “ideología de la clase dominante”. En efecto, la sospecha se basa en la consideración sobre las normas y valores de una sociedad capitalista burguesa: son los valores y normas propios, a conveniencia, de quien domina. La división de clases ha sido un factor central para esta explotación – burgueses vs. proletariado, señor feudal vs. siervo, amo vs. esclavo. Esta división es una diferenciación tajante entre opresores y oprimidos. Es la división existente entre quienes controlan los medios de producción de los satisfactores y que por lo tanto establecen los modos de producción. Esta lucha, de acuerdo con Marx, ha sido permanente. La historia se ha desarrollado como la historia de la lucha de clases. Los cambios en los modelos de gobierno y con ello el desarrollo de la moral, las artes y las ciencias han sido promovidos por los intereses económicos. Esto se demuestra en la sociedad moderna. El desarrollo del capital, su acumulación, obedece a la explotación de la minoría que lo conserva sobre la amplia mayoría, quienes producen, paradójicamente, este capital sin posibilidades de acceder a él.

Por su parte, en la obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana*, Federico Engels propone un ejemplo claro de este fenómeno: se da en el divorcio existente entre la ideología alemana y la realidad alemana. Mientras en el mundo del pensar se han realizado sistemas sorprendentes de pensamiento (como el de Hegel), en el mundo material la pobreza medra entre el pueblo. La cita hegeliana “todo lo real es racional y todo lo racional es real” es la justificación del sistema económico vigente:

“Pero, para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad, sólo corresponde a lo que, además de existir es necesario, “la realidad al desplegarse, se revela como necesidad”; por eso Hegel no reconoce, ni mucho menos, como real por el solo hecho de dictarse, una medida cualquiera de gobierno: él mismo pone el ejemplo “de cierto sistema tributario”. Pero todo lo necesario se acredita también, en última instancia, como racional. Por tanto, aplicado al Estado Prusiano de aquél entonces, la tesis hegeliana sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón en la medida en que es necesario; si no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, lo malo del Gobierno tiene su justificación y su explicación en lo malo de sus súbditos”.⁽²⁾

Lo irreal lo constituyen la sociedad feudal y monárquica; lo real es la revolución que lleva a la consolidación del burgués y que Hegel describe en la dialéctica del amo y el esclavo. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, constituye el análisis paralelo de Federico Engels a la misma crítica de Marx. El idealismo de Feuerbach, al igual que el de Hegel, se encuentra en su religión y su ética. Feuerbach comienza a hablar de un hombre real cuando realiza su crítica a Hegel pero termina por no decir nada acerca del mundo. El hombre feuerbachiano es gestado por la propia concepción monoteísta del cristianismo. El hombre para Engels es historia y su desarrollo implica comida, casa, vestido, etc. Hay que rechazar por lo tanto la moral del pobre que gracias a su pobreza se salva, y luchar por una emancipación económica. La primera lucha que establecen los seres humanos es la lucha por la supervivencia por lo que se requiere de una organización de las masas para frenar al capitalismo voraz que desdeña la vida y la cosifica en simple objeto de consumo.

Un texto fundamental para conocer la postura marxista lo constituye los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. La crítica aquí realizada al sistema económico resulta importante por las implicaciones éticas que lo constituyen. Esta serie de manuscritos realizados bajo la forma de una serie de ensayos sobre temas como el salario, la relación de la propiedad privada y el dinero entre otros, continúa reflejando las tesis antes mencionadas. Denuncia una de las tesis más importantes de Marx: la enajenación del obrero.

En efecto, el resultado de la producción capitalista es la constitución de un sujeto enajenado; el obrero se ha transformado en simple mercancía de mano de obra. El fruto de su trabajo ya no le pertenece en manera alguna, antes bien, le resulta extraño y se vuelve contra él. El obrero no es más que un esclavo asalariado, el producto de sus manos se presenta como hostil, pues una vez que lo produce ya no tiene acceso a él. Imaginemos por ejemplo un obrero que se dedica a la producción de sillas. Por cada silla realizada se le paga un peso, pero el valor de mercado de la silla es de cien pesos. El obrero requerirá realizar cien sillas para poder comprar tan sólo una. La enajenación aparece cuando le es arrebatada su energía genérica y se involucra con otros hombres. El obrero ha dejado de ser un individuo libre y se ha constituido en un objeto más del proceso de producción. Aunado a la división del trabajo que sólo le permite participar en una sola parte del proceso (como hacer únicamente el ensamblado de las partes de la silla) crea hombres que producen cosas útiles pero ellos son cada día más inútiles (el obrero sólo sabrá ensamblar sillas).

En el manuscrito sobre el dinero, Marx establece una de las formas de enajenación más emblemáticas, pues el dinero al apropiarse y darle precio y calidad a los objetos se constituye en el "objeto en sí". El dinero es el otro hombre, pues lo que el hombre puede comprar con el dinero ese, es el mismo, será hombre honrado o vicioso, bello o pusilánime, correcto o vago. La representación y uso de la realidad está en concordancia con la capacidad de solvencia económica. El propio intelectual no es más que una mercancía más en el proceso de producción; se es mejor intelectual en la medida del salario percibido y del número de publicaciones de mejor editorial y de mayor costo en el mercado. Lo mismo sucede con el artista y la propia obra de arte que se valora de acuerdo con la cotización económica. La especulación de los grandes capitales constituye la lógica de la comprensión y realización de lo real. Marx escribe:

"Lo que puedo hacer mío con dinero, lo que puedo pagar, es decir, lo que puedo comprar con dinero, eso soy yo, el mismo poseedor del dinero, (...) El dinero, como este poder de inversión, actúa, pues, en contra de los individuos y de los vínculos sociales, etc., que afirman ser esenciales. Convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio y el vicio en virtud, al siervo en señor y al señor en siervo; la estupidez en talento y al talento en estupidez..."⁽³⁾

Marx analiza cómo las relaciones entre los hombres han llevado a establecer divisiones de trabajo con vista a producir bienes materiales y riqueza, sin embargo, producto de la división del trabajo se crean las diversas formas de propiedad y con ellas las clases sociales. Esta división del trabajo establece modos de producción que van desde el tribal, la comunidad primitiva que consta de patriarcas, esclavos, con una estructura basada en la familia o tribu; el modo comunal y estatal de la antigüedad que basan su desarrollo en la esclavitud; el feudal que gesta los gremios y el establecimiento de un poder nobleza – ejército – Iglesia; y, finalmente, el capitalista, basado en el desarrollo e inserción de la clase burguesa en la economía y el poder tradicional, quedando como clase desamparada el campesino y el proletario. La postura marxista enfatizaría el hecho de que la moral no es más que producto de este desarrollo histórico. El papel de las normas éticas es inservible e ideológico, al servicio del poder de turno. La reflexión ética tendría que ser sustituida por una teoría práctica que transforme y no que explique el mundo. Así lo enuncia en su segunda tesis acerca de Feuerbach:

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico”.⁽⁴⁾

Puede decirse que Marx, a partir de lo anterior establece una crítica de la sospecha contra quienes tratan de establecer normas morales de carácter universal, pues en el fondo la intención es de control y dominio de los medios de producción y de los satisfactores de las necesidades humanas. Sin embargo, el propio Marx establece ya un programa ético, a saber, el de la justa distribución de los medios de subsistencia y de los propios satisfactores, basado en un programa económico de autorrealización personal. Gerard Vilar comentaba que el gran imperativo categórico marxista puede leerse como un “...acabar con todas las situaciones que hacen al hombre un ser envilecido, esclavizado y despreciable”.⁽⁵⁾ La aplicación de una ética práctica antes que una ética especulativa, tendría como tarea realizar una crítica y denuncia ante la falta de autodeterminación, de conciencia y de autorrealización de los sujetos. Ir por el rescate de las propias capacidades de pertenencia económica y del sentido de comunidad.

Asimismo, se propone evitar el egoísmo y propugnar por una justicia distributiva equitativa. Marx proporciona una visión ideal. En la propia *Ideología Alemana* desarrollará una serie de reflexiones para que exista un sistema económico que no ponga barreras al desarrollo de la propia persona. La base es un sistema económico – moral sobre el principio de que cada trabajador posea el derecho a poder desarrollar plenamente su propia personalidad a través de un salario justo y una distribución justa de la riqueza. Marx es, en conclusión, un parte aguas entre el espíritu universal de la moral moderna y la aplicación de normas y leyes particulares a cada Estado que promuevan una justicia económica que habilite un desarrollo individual de cada sujeto.

A continuación se abordará el segundo elemento del *ethos* contemporáneo: el de la autocreación de sí a partir de la propuesta de Nietzsche.

Friedrich Nietzsche: la responsabilidad de cada sujeto en la forja de su carácter. Fernando Savater,⁽⁶⁾ comenta que el gran propósito de Nietzsche, su gran tarea fue la de “desculpabilizar la voluntad”, dado que la religión había servido como esa gran disculpa colectiva ante la vida. Cuando la religión enmarca a los hombres como seres caídos, discapacitados para dilucidar el bien y el mal, se requiere entonces del auxilio divino, quien indica el camino de la reconciliación y de la esperanza.

En el discurso religioso, el camino hacia la emancipación y la redención ya está señalado, sólo hace falta seguir las indicaciones de los libros sagrados, de los profetas o gurús, de los patriarcas o de las autoridades eclesiásticas. La culpa del hombre no es tal, sino que este ha sido heredero –tal vez sin siquiera saberlo- del destino que marcó a la humanidad a raíz de las acciones de unos primeros hombres que no comprendieron y/o no obedecieron el plan señalado por la divinidad. El alivio y control de la voluntad se dan gracias a los mecanismos religiosos. Se desconfía plenamente de que el hombre por sí solo pueda reconocer el camino perdido por sus antecesores hacia la salvación.

Este tipo de discurso, para poder estar vigente en la conciencia de los hombres, necesita ante todo proponer una voluntad humana imperfecta, que para poder alcanzar su perfección requiere de renunciar a su capacidad de tomar decisiones. Voluntad de renuncia, de sometimiento a la voluntad divina. *Fiat mihi, secundum verbum tuum*, reza el espíritu reconciliado que ha alcanzado a ver con claridad cuál es el camino de la bienaventuranza.

Por su parte, existe otro tipo de sujeto que ha sido secularizado, y ha traspasado la barrera religiosa para caer nuevamente en la sujeción de su voluntad en manos de un contrato social o de la constitución de algún Estado. Nietzsche produce, a través de su pensamiento ético, un giro de “desculpabilización” de la voluntad, abandonando cualquier intento de legitimarla. De ahora en adelante, lo que le queda a cada sujeto individual es la autocreación de sus propios valores. Es decir, tan sólo le queda la energía homérica, propia de los héroes: la arrogancia, la agresividad, la audacia, la crueldad y el afán de dominio. Lo anterior contrapuesto a los valores propios del rebaño: la humildad, la cooperación, la compasión, la solidaridad. Estos dos tipos de valores, como bien señala Savater, no son en realidad “buenos” o “malos”, sino que sólo sirven a propósitos diferentes, cultivan “estilos de vida” de diversa forma. Es la idea del superhombre. Savater refiere:

“Pero lo importante para Nietzsche es que el superhombre deberá tanto a los antiguos guerreros depredadores y orgullosos como a los humildes cristianos que abominan de la carne y la riqueza, cuyo reino no es de este mundo. El demolidor de las antiguas tablas, el experimentador de una forma más intensa y amplia de vida...”⁽⁷⁾

La transmutación de los valores tradicionales universales en valores “espontáneos” con el firme propósito de experimentar una forma más intensa de vida, se presenta con ello como la “mejor posibilidad” de vida del hombre. En la *Gaya Ciencia*, Nietzsche lo observa como:

“...por todas partes se deja sentir una personalidad debilitada, raquítica, apagada, que se niega a sí misma y reniega de sí misma, no sirve para ninguna tarea humana – y menos para la filosofía -. El desinterés no tiene valor alguno ni en el cielo ni en la tierra. Todos los grandes problemas exigen gran amor y sólo son capaces de él los espíritus poderosos, enteros, seguros y firmes en sus cimientos...”⁽⁸⁾

Lo que se intenta con ello es la creación de un sujeto denominado como “súper hombre”, que surge gracias a la “muerte de la verdad”, la “muerte de Dios”, con la que se pueden tomar las riendas de la creación de nuestras propias vidas. El párrafo 125 de la *Gaya Ciencia* lo muestra por vez primera:

“¿No habéis oído hablar de aquel loco que, con una linterna encendida en pleno día, corría por la plaza y exclamaba continuamente: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!”?– Y como precisamente se habían juntado allí muchos que no creían en Dios, provocó

una gran hilaridad. “¿Se te ha perdido?”, dijo uno, “¿se te ha extraviado como a un niño?”, dijo otro. (...) El loco se lanzó en medio de ellos y les echó penetrantes miradas. “¿Dónde está Dios?”, exclamó, “¡Os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado –vosotros y yo! ¡Todos los hemos matado!...”⁽⁹⁾

La muerte de Dios significa precisamente el quedarse como niño, sin sustento, abierto a posibilidades múltiples en su desarrollo personal. Con la muerte de Dios, ya no queda ningún “deber” moral por cumplir, la misma vida deja de tener un “sentido”. Todo se rige de acuerdo a las propias expectativas y acciones personales de vida.

El ser dueños de sí, sólo se logra a partir de la destrucción epistemológica, ontológica y axiológica. No se trata pues del simple cambio de valores, sino de la concepción misma de “valor” ahora vaciado de contenido y puesto a consideración de la propia autocreación del sujeto que se afirma sin referente superior. La pretensión nietzscheana sobre la posibilidad de una norma o patrón universal de conducta queda abolida; ahora se trata de volver la vista hacia el hombre común, desprovisto, sin sustento ontológico o metafísico; es la entrada del nihilismo. Obliga al sujeto a dinamizar su voluntad, la descarga de todo sentimiento de culpa, por lo que mueve al sujeto a realizar su propio desarrollo de vida moral. En el *Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche revela uno de los pasajes más claros del sujeto romántico que a través de su propia individuación por el espíritu de Dionisios, alcanza la individuación de la propia autocreación:

“Que el amigo atento traiga al recuerdo de manera pura y sin mezcla, según sus propias experiencias, el efecto producido por una verdadera tragedia musical. Pienso haber descrito de tal manera el fenómeno de ese efecto, por ambos lados, que él sabrá ahora darse a sí mismo una interpretación de sus propias experiencias. Se acordará, en efecto, de que, en lo referente al mito que se movía delante de él, se sentía alzado a una especie de omnisciencia, como si ahora la fuerza visiva de sus ojos no fuera solo una fuerza capaz de ver la superficie, sino capaz de penetrar en lo interior, y como si ahora, con ayuda de la música, las efervescencias de la voluntad, la lucha por los motivos, la corriente desbordante de las pasiones él las viese ante sí de un modo, por así decirlo, concretamente visible, cual una muchedumbre de líneas y figuras que se mueven, y por ello pudiera sumergirse hasta los secretos más delicados de las emociones inconscientes. Mientras cobra así consciencia de que sus instintos dirigidos a la visibilidad y a la transfiguración experimentan una intensificación suma, siente con igual nitidez que esa larga serie de efectos artísticos apolíneos no produce, sin embargo, aquella feliz permanencia en una intuición exenta de voluntad que en él suscitan con sus obras de arte el escultor y el poeta épico, o sea, los artistas auténticamente apolíneos, es decir, la justificación, alcanzada en aquella intuición, del mundo de la *individuatío*, justificación que constituye la cumbre y la síntesis del arte apolíneo. Mira el mundo transfigurado de la escena, y sin embargo lo niega. Con una claridad y belleza épicas ve ante sí al héroe trágico, y sin embargo se alegra de su aniquilación. Comprende hasta lo más íntimo el suceso de la escena, y sin embargo le gusta refugiarse en lo incomprensible. Siente que las acciones del héroe están justificadas, y sin embargo se exalta más cuando esas acciones aniquilan a su autor. Se estremece ante los sufrimientos que caerán sobre el héroe, y sin embargo presiente en ellos un placer superior, mucho más prepotente. Ve más y con mayor profundidad que nunca, y sin embargo desea estar ciego. De qué podemos derivar este milagroso auto-desdoblamiento, esta ruptura de la vida apolínea, sino de la magia dionisiaca, que, excitando aparentemente al sumo las emociones apolíneas, es capaz, sin embargo, de forzar a ese desbordamiento de fuerza apolínea a que le sirva a ella”.⁽¹⁰⁾

Valga la anterior cita para enmarcar la frescura de quien comienza a verse a sí mismo como una obra de arte, claridad y belleza épica; es el sujeto romántico de la segunda mitad del siglo decimonónico que exalta la libertad, situado en el surgimiento frenético de las posturas liberales y de la preocupación de la soberanía de cada nación. El ansia de libertad idealizada y vitalista se confronta de manera incesante con la inseguridad, insatisfacción de la vida que se presenta como insoluble. El *Nacimiento de la Tragedia*, al estar circunscrita hacia 1872, es heredera de los procesos y convulsiones por las que ha atravesado el Nuevo Mundo y su impacto en la vieja Europa. Las verdades han quedado destronadas, tal y como apunta David G. Cortés al hacer referencia a este punto:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas, poética y retóricamente, y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, si no como metal”.⁽¹¹⁾

Por tan sólo dar algunas referencias históricas se debe recordar la independencia de México en 1810, de Chile en 1818, de Colombia en 1819, de Argentina en 1816, de Perú y Brasil en 1821, de Bolivia en 1825, la guerra de libertad o secesión en los Estados Unidos que se gesta de 1861 a 1865 y que repercute también en la abolición de la esclavitud en Brasil en 1888. Es, al mismo tiempo, la esperanza en la creación-invencción humana y el autocontrol del entorno que se da en la ley de la electricidad de Joule (1841), la vacuna de Pasteur (1879), el cine de los hermanos Lumier (1895), la fotografía (1839), el telégrafo y la lámpara eléctrica (1837), el barco de vapor (1807), la dinamita (1867) y el motor diesel (1892). La herencia del romanticismo se escenifica en la representatividad del artista musical que, lleno de pasión conjunta con la desgracia de la sordera, crea una novena sinfonía (1824) o del simbolismo del pintor que se autodestruye y se inmola en la tragedia de la locura arrancándose una oreja para auto-crearse a través de su obra impresionista (1853-1890).

Brevemente, el sujeto moderno individualizado alcanza su plenitud en el romanticismo del siglo decimonónico de la ya vieja Europa. Individuo confrontado con sus propias pasiones y razones, y que por ello crea una ética a través de la destrucción de una moral. Ese es Nietzsche, más ético en la medida en que es menos moral. Ético por que realiza o produce una nueva base para el hacer moral, a saber: una “desculpabilización” de la voluntad, que se desembaraza de un imperativo universal o de los límites de la propia historia de cada sujeto, abandona el gran deber producido de forma hipotética y de su origen siempre dudoso, que en el mejor de los casos, ha sido impuesto de forma ajena al sujeto individual.

CONCLUSIONES

La ética contemporánea cuenta, acorde a lo que hemos venido exponiendo, dos consideraciones centrales: por un lado, plantea la necesidad de un Estado justo, equitativo, que dote de elementos suficientes para que cada sujeto pueda desarrollar su propia idea de felicidad en concordancia con los demás; y por el otro, un sujeto que se auto crea y se auto realiza, pero que en la forja de su propio carácter coadyuva al fortalecimiento de la propia *polis* donde se desarrolla. En todo caso, la tarea ética actual será, tal y como lo apuntaba Simón Blackburn⁽¹²⁾ no el

decir cómo debe ser la gente para ser feliz, sino, en todo caso, crear marcos propicios para que cada sujeto o sociedad la pueda realizar. En este sentido, Carlos Marx y Federico Nietzsche, nos dan los marcos propicios para comprender la construcción de la casa y la forja y cuidado de sí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1-Marx C, Engels F. Manifiesto del Partido Comunista. Moscú: Ed. Progreso; 1966. p. 19-20.
- 2-Engels F. Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En: Marx C, Engels F. Obras completas Moscú: Ed. Progreso; 1966. p. 617.
- 3-Marx C. Manuscritos económico filosóficos de 1844. México, D.F: Grijalbo; 1968.
- 4-Marx C.. Tesis sobre Feurebach. Moscú: Ed. Progreso; 1981.
- 5-Vilar G. Marx y el marxismo. Historia de la ética [Internet]. 1999 [citado 26 Dic 2016];2. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1372402>
- 6-Savater F. Nietzsche. En: Camps V (Coord). Historia de la ética. Vol. III. Barcelona: Editorial Crítica; 2002. p. 578.
- 7-Savater F. Nietzsche. En: Camps V (Coord). Historia de la ética. Vol. III. Barcelona: Editorial Crítica; 2002. p. 591.
- 8-Nietzsche F. La Gaya Ciencia. Madrid: Yerico, 1990.
- 9-Talita. El "Discurso del Loco". Aforismo 125 de la obra de Nietzsche "La Gaya Ciencia". Filosofía, Psicología y algo más...[Internet]. 7 Sep 2007 [citado 23 Dic 2016]. Disponible en: <http://clasesnatalia.blogspot.com/2007/09/aforismo-125.html>
- 10-Nietzsche F. El nacimiento de la tragedia. México: Alianza Ed; 1997. p. 173-174.
- 11-Cortez Jiménez DF. Nietzsche, Dionisio y la modernidad.Ecuador: Ediciones Abya-Yala; 2001. p. 116.
- 12-Blackburn S. Sobre la Bondad. Barcelona: Paídos; 2002.

Recibido: 11 de noviembre de 2016.

Aceptado: 9 de julio de 2017.

José Salvador Arellano Rodríguez. Universidad Autónoma de Querétaro. Querétaro, México. Correo Electrónico: jose_arellano28@yahoo.com.mx

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Arellano Rodríguez JS. Marx y Nietzsche como marcos comprensivos de un *ethos* contemporáneo: responsabilidad individual y de Estado. Rev Méd Electrón [Internet]. 2017 [citado: fecha de acceso]; 39 Supl 1:S843-852. Disponible en: <http://www.revmedicaelectronica.sld.cu/index.php/rme/article/view/2085/3537>