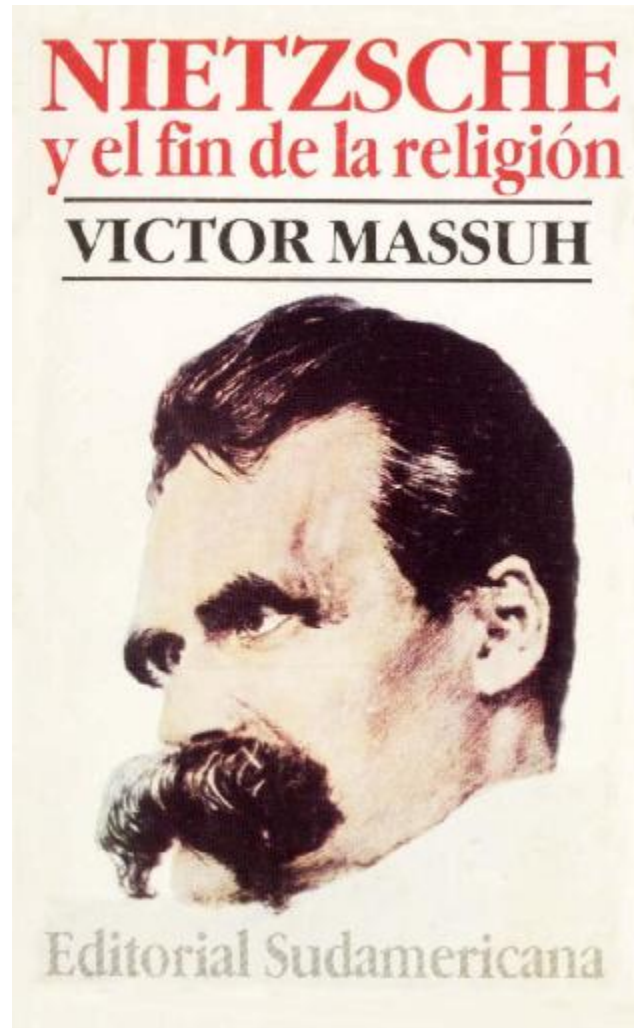




VICTOR MASSUH

NIETZSCHE
Y EL FIN DE
LA RELIGION

Libros Tauro
www.LibrosTauro.com.ar

Indice

PRIMERA EDICIÓN Septiembre de 1969

TERCERA EDICIÓN Junio de 1985

I. EL CAMINO A LA SABIDURÍA	5
II. LA SOLEDAD	20
III. EL MITO Y LA RELIGIÓN	30
IV. EL RECHAZO DE LA RELIGIÓN	38
V. RELIGIÓN Y VIDA	52
VI. ASCETISMO Y VOLUNTAD DE PODERÍO	57
VII RELIGIÓN Y SOCIEDAD	65
VIII. EL ATEÍSMO: FEUERBACH, MARX Y NIETZSCHE.....	75
IX. EL FIN Y EL COMIENZO	91
X. LA MUERTE DE DIOS	96
XI. EL ACTO CREADOR (CONCEPCIÓN HEROICA).....	108
XII. EL ACTO CREADOR (CONCEPCIÓN MÍSTICA).....	115
XIII. EL GRAN MEDIODÍA	125
XIV. LA RELIGIOSIDAD DIONISÍACA.....	130
XV. CONCLUSIÓN	141

A la memoria de Vicente Fatone.

I. EL CAMINO A LA SABIDURÍA

Entre 1871, año en el que escribe *El nacimiento de la tragedia*, y fines de 1888, fecha en la que cae herido por la locura, Nietzsche trabaja febrilmente. Durante este período, que abarca poco menos de veinte años, se gesta sin cesar el conjunto de su obra. Por su carácter fragmentario, por lo que ella tiene de meditación existencial estrechamente ligada a las íntimas fluencias de su espíritu, resulta difícil encontrar unidad en este conjunto. No faltan quienes sostienen que su pensamiento es apenas una sucesión de puntos inorgánicos, caóticos, y en el que se encontraría material para fundamentar cualquier afirmación. Nos hallaríamos, en consecuencia, frente a una *selva selvaggia* de aforismos ocasionales fruto de un genio contradictorio. En otros casos, voces autorizadas sostienen que en su obra no se advierte un todo estructural porque ella constituye una serie de "variaciones monótonas" en torno a un tema único y monocorde.¹

No obstante, la obra de Nietzsche no es lo uno ni lo otro. Es posible encontrar en ella unidad de conjunto, cabe comprender sus libros dentro de estructuras que ofrecerían cierta coherencia. Nietzsche mismo brinda la clave para esta comprensión. En un significativo fragmento titulado *Der Weg zur Weisheit*, publicado entre sus papeles postumos, Nietzsche tuvo conciencia del riguroso orden interno de sus libros, y por lo tanto, de su evolución intelectual. Divide esta evolución en tres etapas: cada una de ellas es el paso decisivo de una dialéctica espiritual entendida como "el camino a la sabiduría".

¹ Epílogo de Karl Schlechta en *Werke* de Nietzsche. Hanser, Mün-chen, 1956, t. III, pág. 1436. Esta edición en tres tomos de la obra de Nietzsche ha sido realizada por el filólogo mencionado, es la más reciente y representa un gran esfuerzo desde el punto de vista de la compulsión documental. Para el presente trabajo he utilizado también en gran medida, la edición de Alfred Beaumler, en octavo, de las obras de Nietzsche publicada por Alfred Kroner, Stuttgart, 1956. Cuando en las citas no se indique la procedencia, quiere decir que ellas corresponden a los tomos publicados por Kröner.

1. El primer paso

Describe la primera etapa de la siguiente forma: "El primer paso. Admirar (y obedecer y aprender) mejor que ningún otro. Reunir en sí mismo todo lo que es digno de respeto y dejar que luchen entre sí. Soportar todo lo que es pesado. Ascetismo del espíritu. Coraje. Tiempo de la comunidad... Superación de las inclinaciones mezquinas y pequeñas. El corazón abierto: nada se conquista sino con amor. También la patria, la raza. Richard Wagner se rindió ante un corazón profundo y amante. De igual modo Schopenhauer. Esto pertenece al primer paso."²

Podría decirse que esta descripción de la primera etapa en el *camino* hacia la sabiduría corresponde, en la vida de Nietzsche, al ciclo de libros escritos entre 1871 y 1876: *El nacimiento de la tragedia*, 1871, y *Consideraciones inac-tuales: Strauss*, 1873, *Sobre la utilidad y las desventajas de los estudios históricos para la vida*, 1874, *Schopenhauer como educador*, 1874, *Wagner en Bayreuth*, 1876.

Este período es el de la confianza en el porvenir de la cultura alemana y la fe en la labor creadora del genio espiritual de su pueblo. Se trata de la fidelidad a ciertos valores tradicionales —la patria, la raza— capaces de ser asumidos como verdaderos paradigmas. Schopenhauer y Wagner son los dos grandes nombres de este proceso formativo. Charles Andler señala que el primero representa para Nietzsche una "síntesis del espíritu romántico y del espíritu goetheano".³ En efecto, permaneciendo fiel a esta síntesis, Nietzsche encuentra el punto de inserción, el verdadero enlace con un pasado cultural valioso. Sólo a partir de Schopenhauer es posible continuar la mejor tradición europea permaneciendo fiel a una altiva independencia. Schopenhauer inicia al joven pensador en una fe filosófica que valoriza lo irracional y hace lugar a la intuición estética como vía de acceso a lo real profundo. Lo inmuniza al contagio hegeliano, a aquello que en Hegel tomaba la forma de una hegemonía abusiva de lo abstracto. Por influencia de Schopenhauer comprende Nietzsche la importancia de lo individual, percibe en qué medida las relaciones existentes entre la conciencia y el conjunto de los fenómenos, no se adaptan a las que pensó el racionalismo. En la lectura de sus obras aprende que el arte —sobre todo la música— es una forma del conocimiento. Schopenhauer plasma definitivamente en él la devoción por el hombre superior concebido como la manifestación de las más elevadas formas de la

² Die Unschuld des Werdens, t. I, pág. 249.

³ *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, París, 1958, tomo I, pág. 78.

vida. La influencia de Wagner prolonga en Nietzsche esta devoción. Le enseña el sentido del heroísmo trágico, enriquece su intuición de la vida griega y destaca la misión educadora del arte como una manera de dinamizar las fuerzas creadoras del hombre otorgando un papel decisivo a la imaginación. La música de Wagner lo impresionó como la expresión simbólica más acabada del conocimiento metafísico.

Al caracterizar este período juvenil, Nietzsche habla de "corazón abierto" y es evidente que esta apertura amorosa a la vida hará posible su captación de lo dionisiaco. Habla de "aprender y obedecer", y es notorio que esta actitud contribuye a una formación rigurosa, le salva de la improvisación y de las rebeldías superficiales. Pero reconozcamos que esta "obediencia" a los maestros, a los paradigmas de la tradición, no empobrece las reservas de su rebeldía temperamental: la primera de sus *Inactuales* lo prueba demasiado. Con todo, su rebeldía está condicionada, sometida a cierto orden, no exige la ruptura total o un rechazo violento que intenta arrasar con el pasado. No manifiesta el poder destructivo que mostrará en un período posterior y que lo llevará a romper con los mejores espíritus de su tiempo. En la etapa que examinamos, por el contrario, Nietzsche sabe admirar sin reservas y sabe suscitar admiración. Grandes individualidades de su época, las más exigentes, reconocen y celebran el valor de su obra. En efecto, es el período de la comunicación y del "corazón abierto" a la amistad. Nietzsche sabe vivir sus formas más puras e intensas: Burckhardt, VVagner, Rhode son nombres decisivos. La fidelidad a los amigos y la obediencia a los maestros se funden en una misma devoción. Puede decirse que Nietzsche se halla *integrado* en sucesivas estructuras vitales y culturales. Se adapta sin esfuerzo a su profesión de filólogo y su espíritu armoniza con los rasgos más creativos de su presente histórico. La sombra de grandes contemporáneos, lejos de disminuirlo, le da protección. La "obediencia", en este período, no traba sus fuerzas creadoras. Se sabe empeñado en una tarea significativa pero no se siente solo. El imperativo de la soledad no se confunde, todavía, con el de una independencia cerril y excluyente.

2. La segunda etapa

En el fragmento señalado, Nietzsche describe el "segundo paso" del *camino a la sabiduría* del modo siguiente: "El segundo paso: romper el corazón que venera y cuando se está más fuertemente ligado a él. El espíritu libre. Independencia. El tiempo del desierto (Zeit der Wüste). Crítica de todo lo respetado (idealización de lo no respetado). Intento de transmutar las

evaluaciones..." ⁴ Este paso corresponde a las obras que Nietzsche escribe entre los años 1876 y 1882: *Humano, demasiado humano*, 1878 y 1879; *Opiniones y Sentencias*, 1879; *El viajero y su sombra*, 1880; *Aurora*, 1881; *El Gay Saber*, 1882.

Este período de su labor filosófica es el que corresponde al predominio de una actitud positivista-. En líneas generales, impera aquí una preocupación científica, el deseo de proceder a un análisis descarnado y crítico. Con este "positivismo" ensambla, también, un nihilismo cáustico. Nietzsche niega las estructuras culturales del pasado y se considera a sí mismo como el gran enjuiciador. Su afán de conocimiento despiadado se identifica con el ejercicio de una voluntad corrosiva. Es el *tiempo del desierto*: es preferible un mundo vacío, o en ruinas, a la confianza y la credulidad en los valores de la tradición. La actitud de Nietzsche, en este momento, se funda en un movimiento vertiginoso y profundo de su ser que lo lleva a la rebeldía extrema. El nihilismo es, entonces, la expresión de una descarnada autonomía. Su voluntad de conocimiento no quiere someterse a ninguna devoción, no tiene los brazos trabados por fidelidad alguna: se trate de formas culturales prestigiosas, maestros o amigos. El *espíritu libre*, he aquí la vocación manifiesta. De allí que el nihilismo metódico de Nietzsche no se identifique con el descreimiento ni se ha originado en la pérdida de una fe religiosa; tampoco es el enmascaramiento de un cinismo más o menos burgués, cómodo y contemplativo. Consiste, más bien, en el ejercicio de una insobornable voluntad de verdad, un afán por cortar todo vínculo. Este período es el de los grandes "desprendimientos" (Loslösungen) escribió Jaspers. ⁵ En efecto, Nietzsche abandona a Schopenhauer y rompe con Wagner. Vuelve la espalda, no sin desangrarse, a las dos más grandes influencias que pesaron sobre su vida, a sus dos númenes tutelares. "Romper el corazón que venera" había escrito; pero es su propio corazón el que aquí queda roto. No se trata del abandono producido por el agotamiento de una relación, ni de arterias que se resecan por la ausencia de una corriente vital. Toda la obra de Nietzsche nos muestra a Schopenhauer y Wagner como dos presencias vivas y fuertes, constantes, nunca definitivamente superadas, Actúan en él, lo condicionan y están presentes en cada negación, en cada golpe que vuelve contra ellos. Decide abandonarlos cuando más vigentes los sentía en su propio ser; y en este rechazo quiere encontrar la fuerza para volver sobre sí mismo, Hacer el desierto en torno, es reconocer que la absoluta soledad se da ahora como el auténtico punto de partida. De regreso

⁴ Die Unschuld des Werdens, t. I, pág. 250.

⁵ Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlín, 1950, pág. 45.

de todas las influencias y las fidelidades, Nietzsche quiere enfrentarse, cara a cara y a solas, con la verdad. El vértigo de la independencia, de las manos libres, lo vuelve destructor, incluso, de la única fidelidad que. no subyuga: la de la amistad. Nietzsche atribuye a esta libertad destructora (que en el fondo no es más que el reverso de una soledad heroica y altiva) un valor positivo. Se trata de algo más que de la negación simple; se trata de "transmutar las evaluaciones". Afirmación solitaria de sí y transmutación de las evaluaciones, son las dos caras de una misma tarea. Durante este período, Nietzsche olvida las "visiones poéticas", las construcciones mítico-metafísicas a que lo hizo proclive su schopenhauerismo. Considera que tales figuras estetizantes encubren la realidad. Ella debe ser despojada de sus ilusiones deformantes, y para este fin ejercita un análisis psicológico desenmascarador. Se empeña en dejar al descubierto el mundo de impurezas que oculta la **cultura**, desenmascarar las llamadas "virtudes cristianas", arrancar el disfraz del santo, del "hombre de bien", del sacerdote, del moralista. Quiere llevar a la superficie los residuos humanos que aquellos valores ideales esconden. Intenta desvanecer nuestras idealizaciones espirituales para enfrentarnos con su carácter ilusorio, con su condición de mero espejismo que distorsiona una realidad trágica. Quiere volver del mundo de las superestructuras culturales, de la moral, la metafísica y la religión, al mundo de lo humano concreto y real. Todo el movimiento de este período puede resumirse en una frase, que también fue divisa de otros grandes pensadores de su tiempo: **vuelta a lo concreto**. En efecto: vuelta a la tierra, al cuerpo, a las fuerzas de la naturaleza, al instinto, a la voluntad posesiva, al aquí y ahora. En suma, negación de la metafísica hegeliana, rechazo de las esencias abstractas y universales que hipostasian la realidad humana particular.

En carta a Matilde Maier del 15 de julio de 1878 ⁶ escribe: "Este oscurecimiento metafísico de todo lo que es verdadero y simple... esto es lo que finalmente me pone enfermo y más enfermo. Por esto yo sacudo de mí todo lo que no me pertenece, los hombres en tanto que amigos y enemigos, los hábitos, las comodidades, los libros." Este testimonio nos muestra claramente que el rechazo del "oscurecimiento metafísico" se identifica con la renuncia a todo aquello "que no me pertenece". La abjuración de las idealizaciones de la religión y la moral para retornar a lo humano concreto, tuvo el carácter de un reencuentro con "lo que es verdadero y simple". En otras palabras, este rechazo es un acto de purificación de todo lo extraño a su esencia, es un ejercicio de duro ascetismo vital e intelectual. Nietzsche habla

⁶ Ed. Schlechta, t. III, pág. 1152.

de una crítica capaz de empeñarse contra "todo lo respetado". Pero ahora vemos que su voluntad es capaz de volverse contra aquello que en sí mismo ya no le pertenece: "los hombres en tanto que amigos y enemigos, los hábitos, las comodidades, los libros". Quiere decir que aquel nihilismo suyo, negador despiadado de ilusiones metafísicas, aquel hambre de lo real concreto vienen a ser, en suma, una expresión de su ascetismo, de su voluntad austera. Y este ascetismo es aquí el instrumento de la búsqueda de sí mismo, es hambre de su propio ser.

Desde la perspectiva de este período, Nietzsche parece descubrir que, en el anterior, había cedido demasiado. Parece creer que en el primer período, sus maestros habían hablado a través suyo. Fueron Schopenhauer y Wagner quienes habían pensado a través de su filosofía, o por lo menos, la habían condicionado fuertemente. Si bien recla-boraba y transfiguraba tales influencias, la impronta de sus maestros le pareció demasiado nítida. En esta segunda etapa, Nietzsche ya no quiere enmascarar su figura, ni presentar sus ideas mediante la adhesión a un pensamiento ajeno. Aquella "obediencia" de la etapa anterior, ha desaparecido. Ahora no quiere hablar de los filósofos, quiere ser filósofo él mismo. En una carta de esta época escribe: "Ahora, hasta en el detalle más íntimo yo vivo aspirando a la sabiduría, en tanto que otras veces yo honraba solamente a los sabios y me entusiasmaba por ellos" (15 de julio de 1876). En otra parte, agrega: "Ahora, yo me atrevo a seguir la sabiduría y ser yo mismo filósofo: anteriormente yo veneraba a los filósofos" (junio de 1878). Nuevamente vemos aquí confirmado su afán de renunciar a todo lo extraño, a "lo que no me pertenece", de nuevo reaparece un ascetismo intelectual como instrumento de retorno al núcleo de su autenticidad. Nietzsche quiere atender a aquello que, ya sin vínculos casi con su tiempo, siente nacer de su propio fondo: un pensamiento, una palabra nueva, totalmente distinta de cuantas se habían pronunciado hasta entonces. Pero es cierto que dicha palabra tampoco habría de pronunciarse aún en esta etapa. Este segundo paso en "el camino a la sabiduría" tiene un carácter preparatorio; la palabra decisiva, el desenfreno de la gran afirmación, cobrarán forma recién en el tercer período.

3. La última etapa

Nietzsche describe la tercera etapa de su **camino** del siguiente modo: "La gran decisión, o la aptitud para una posición positiva, para la afirmación. ¡Ningún Dios, ningún hombre por encima de mí! El instinto del creador que sabe dónde pone la mano. La gran responsabilidad y la inocencia. (Para tener

alegría por algo debe aprobarse todo.) Darse el derecho para actuar... Más allá del Bien y del Mal. Él (creador) asume la contemplación mecánica del mundo y no se siente humillado bajo el destino: él es el destino. Tiene la suerte de la humanidad en la mano..." ⁷ Esta descripción corresponde al período intelectual comprendido entre 1882 y 1888 y en el que escribe los siguientes libros: *Así habló Zarathustra* (1° y 2° libros, 1883; 3°, 1884; 4°, 1885); Más *allá del bien y del mal*, 1886; *La genealogía de la moral*, 1887; el quinto libro de *El Gay Saber*, 1887; *El caso Wagner*, 1888; *El Anticristo*, 1888; *Ditirambos dionisiacos*, 1888; *El crepúsculo de los ídolos*, 1888; *Nietzsche contra Wagner*, 1889; *Ecce Homo*, 1889.

En esta etapa se elabora la "nueva filosofía" de Nietzsche, que también puede ser entendida como la "nueva fe" porque en ella campea un tono afirmativo de rasgos inconfundiblemente religiosos, como más adelante veremos con dete nimiento. Este período contrasta con el desenfreno negador del anterior: aquí su nihilismo manifiesta un tostado crea dor, positivo. Una gran tensión espiritual sostiene las obras de esta época; no encontramos en ellas la voluntad de efectuar un análisis frío y descarnado, ni la actitud "positivista" que eran dominantes en la etapa pasada. Priva, por el contrario, una atmosfera nueva, una comprensión exaltada que, sin disminuir la penetración del análisis, tiene el fuego anunciador de la profecía. Su pensamiento es sentencioso, convencido, dogmático. Nietzsche pasa de las grandes síntesis históricas a las reflexiones sobre el destino de la humanidad como un todo; frecuente las visiones apocalípticas del futuro. Su filosofía tiene carácter de sabiduría y posee una movilidad extraordinaria que unifica los contenidos más diversos: reúne los tonos graves del pensar evangélico con la liviandad agresiva del libelo, funde las antiguas resonancias de las Tablas de la Ley con las proclamas modernas de una nueva raza de "señores de la tierra".

Nietzsche reconoce que la etapa "positivista" de la negación y el desenmascaramiento no fue la estación última. Sabe que es preciso sobrepasar aquel nihilismo metódico que pone al descubierto la cruda realidad y volatiliza las ilusiones, con el objeto de acceder a la gran *afirmación*. Lo que se afirma en esta nueva etapa no es una instancia extrahumana: "¡Ningún Dios, ningún hombre por encima de mí!" La realidad originaria y fundante es, aquí, la voluntad creadora: "El instinto del creador que sabe dónde pone la mano." Nietzsche nos habla de una voluntad afirmativa que no actúa condicionada por norma alguna. En tanto sus actos poseen

⁷ Die Unschuld des Werdens, t. I, pág. 250.

virtualidad creativa, se da a sí misma la ley; he aquí la máxima justificación. Entiende el acto creador como una *creatio ex nihilo*: el creador semeja un Dios. "Darse el derecho de actuar, más allá del bien y del mal. El creador es el destino. Tiene la suerte de la humanidad entre las manos." Esto quiere decir que el creador representa asimismo el máximo grado de potencia arbitraria, apta también para la destrucción. El ejercicio de esta voluntad puede desencadenar gratuitas crueldades y descabelladas violencias, pero siempre quedará justificado y absuelto porque el creador une, a la responsabilidad, la inocencia. Esta imagen del creador puede ser rastreada en las obras de este periodo, sobre todo, en *Así habló Zarathustra*.

También se perfila un voluntarismo desenfrenado, atraído por la lejanía, y que tiende afanosamente a lo *extremo*. He aquí una voluntad en permanente movimiento, que busca sobrepasar todo límite, proyectada siempre hacia adelante, volcada sobre lo desconocido. A Nietzsche corresponden perfectamente estas palabras de Zarathustra: "Cualquier cosa que yo cree, y por mucho que la ame, pronto tendré que ser enemigo de ella y de mi amor: así lo quiere mi voluntad." ⁸ Esta hipertrofia del voluntarismo nietzschea-no trata de dejar atrás su propia condición humana. Es cierto que, en un sentido, Nietzsche absolutiza al hombre; pero en otro, aquella voluntad afirmativa, que gusta moverse hacia los extremos y sobrepasarlos sin descanso, implica una manifiesta negación de lo humano. Poseído por el demonismo expansivo de una voluntad en movimiento, no es extraño que finalmente elija pronunciarse a favor de aquella humanidad que acepta sucumbir por lo que está fuera del hombre, esto es, el Superhombre. Una voluntad imantada por lo distante termina devorada por ello; un querer, distendido por una secuencia de fines que se renuevan constantemente, corre hacia su destrucción.

En su pensamiento topamos con la desmesura, Nietzsche radicaliza toda afirmación, extrema las antítesis. Ha afirmado un término, pero enseguida no puede detenerse en él y busca superarlo tendiendo hacia su contrario. En el escritor de este período hay una dialéctica desgarrante que lo lanza, con vehemencia, hacia el término opuesto. Afirma dualismos insolubles, extrema sus oposiciones, unas veces; y otras, busca una superación imposible por lo mismo que nunca fue un hombre de síntesis, de equilibrios pacientemente conquistados. Por ello termina crucificado en antítesis irreductibles. Poseído por el vértigo del movimiento, por la voluntad de sobrepasar todo límite,

⁸ Also Sprach Zarathustra, pág. 125.

pareciera que el único equilibrio que resta posible es el de la autodestrucción. El reposo que corresponde, finalmente, a esta voluntad es el del mecanismo roto, la locura y la postración. La sola síntesis de esta dialéctica es la de las ruinas, aquellas ruinas silenciosas de su espíritu que sobrevivieron a la crisis de diciembre de 1888.

4. Los nuevos temas

Las formas expresivas han cambiado en este período. Nietzsche frecuenta un estilo lleno de imágenes vigorosas, relampagueantes. Su lenguaje cobra plasticidad, colorido, poder de síntesis. Los giros centelleantes son cada vez más frecuentes y la intuición poética gana en espontaneidad, ad-quiere el poder de un instrumento de conocimiento, se transforma en un modo de insospechado acceso a la realidad. El simbolismo de su expresión recuerda la estructura temática de los grandes textos religiosos. Este insólito carácter, esta difícil cualidad, hace que su obra rebase géneros diversos. Ello lo convirtió en el escritor excepcional que nunca se sabe bien si pertenece al campo de la filosofía, la poesía o la literatura sagrada.

Por supuesto, también se incorporan nuevos temas de meditación. Nos enfrentamos a una temática lindante con las grandes intuiciones metafísico-religiosas. Sé acentúa la preocupación por el *eterno retorno de lo mismo*, asumida con la gravedad de una revelación; estamos lejos ya del rechazo de esta idea que se advierte en las *Consideraciones inactuales* del primer período. También se destaca, nítidamente, la intuición metafísica de la *voluntad de poderío* como realidad última. De igual modo, se plasma la visión del *Superhombre* y la de su profeta *Zarathustra*. Y todos estos nuevos temas no son propiamente ideas, no tienen el carácter de problemas filosóficos. No constituyen un sistema conceptual que Nietzsche propone como resultados de una indagación analítica. Se trata, en esencia, de grandes intuiciones metafísicas o religiosas para las cuales no es útil la formulación filosófica: son visiones que exigen sus propias formas de expresión.

Nietzsche insiste en que tales ideas se presentaron con la urgencia irruptiva de una iluminación que lo puso en sendas desconocidas. Al relatar, más tarde, en *Ecce Homo*, la forma en que concibió la teoría del Eterno Retorno, quiere subrayar aquel carácter. "Recorría yo aquel día el bosque —escribe—, por la orilla del lago Silvaplana; junto a una formidable roca que se elevaba en pirámide, no lejos de Surlei, hice alto. Allí fue donde acudí a mí esta

idea." ⁹ El mismo carácter atribuye a la concepción de *Así habló Zarathustra*, obra que escribió y pensó en un estado de ánimo "inspirado".¹⁰ Durante todo este período lo acompaña la convicción de que está realizando una labor singular y de gran significación. Con el conjunto de temas nuevos que lo asaltan cree penetrar, por vez primera, en zonas totalmente ignoradas por el hombre. Nunca deja de destacar la índole subitánea, original e inédita, *radicalmente* nueva, de su obra. Incluso llega a negar el entronque de los escritos de este período con los anteriores. En una carta a Lou Andreas-Salomé escribe: "Con esta obra (se refiere a *Also Sprach Zarathustra*) el trabajo de seis años, toda mi charlatanería (alude al período anterior) ha terminado." A Overbeck escribe: "Se trata de una síntesis increíble, la cual yo creo que no se ha realizado en el alma ni en la cabeza de ningún hombre todavía" (11 de noviembre de 1883). Nietzsche habla de una "síntesis increíble"; su filosofía se construye sobre la unidad instantánea de una visión poética, sobre la delgada línea relampagueante de una *revelación*.

En efecto, Nietzsche considera que accedió al conjunto de temas de este período por un acto de "revelación". En distintos momentos usa esta palabra. En *Ecce Homo*, la emplea dentro de un contexto de resonancias místicas. Describe el conjunto de estados que acompañaron la concepción de sus principales obras, en términos que pueden tener el valor de una verdadera fenomenología de la experiencia religiosa. He aquí un significativo fragmento de *Ecce Homo*: "¿Tiene alguien, a fines de este siglo xix, la noción clara de lo que los poetas llamaban en las grandes épocas de la humanidad 'inspiración'? Si no lo sabe nadie, yo voy a explicarlo aquí. Por poco que conservemos la menor parcela de superstición, no podríamos defendernos de la idea de que no somos más que la encarnación, el portavoz, el médium de poderes superiores. La palabra revelación, entendida en este sentido de que de repente se revela a nuestra vista o a nuestro oído alguna cosa, con una indecible precisión, con una inefable delicadeza, 'algo que nos conmueve, que nos derriba hasta lo más íntimo de nuestro ser' es la simple expresión de la exacta realidad. Se oye no se busca; se toma, no se pide. Como un relámpago, el pensamiento brota repentinamente con necesidad absoluta, sin vacilaciones ni tanteos. Yo no he tenido nunca que hacer una elección. Es un transporte en el que nuestra alma, desmesuradamente tensa, se alivia a veces por un torrente de lágrimas; en que nuestros pasos, sin que lo queramos, unas veces se precipitan, otras se detienen; es un éxtasis que se apodera de nosotros

⁹ Pág. 371.

¹⁰ *Ecce Homo*, pág. 375.

enteramente, dejándonos la percepción distinta de mil estremecimientos delicados que nos hacen vibrar desde la punta de los pelos hasta los dedos de los pies; es una plenitud de felicidad en que el extremo sufrimiento y el horror no son ya sentidos como contraste, sino como partes integrantes e indispensables, como un matiz necesario en el seno de este océano de luz. Es un instinto del ritmo que abraza todo un mundo de formas (la grandeza, la necesidad de un ritmo amplio es casi la medida del poder de la inspiración, y cómo una especie de compensación de un exceso de opresión y tensión). Todo esto sucede involuntariamente en alto grado, pero, como en un torbellino de sentimiento de libertad, de lo incondicionado, de poder, de divinidad..."¹¹

Este fragmento puede valer, también, como descripción de una experiencia mística. Posee estrecha analogía con los testimonios que algunos ascetas dejaron del éxtasis y la absorción en una realidad divina. De todos modos, esta descripción puede enriquecer y complementar las palabras con las que Nietzsche definió el "tercer paso" de *el camino a la sabiduría*. La imagen del creador omnipotente que nos había dado, ahora es corregida por la de un ser reducido a la humilde condición de mediador (un "portavoz... de poderes superiores"). Se habla de una grandeza que "sobrecoge". He aquí una palabra que el creador no "pide" ni "busca" sino que encuentra a su paso sin el esfuerzo tenso de una "elección". Se trata de un pensamiento "preciso", "inefable", que responde a una "necesidad absoluta": salta ante nuestros ojos "repentinamente". Es un "éxtasis" de "mil estremecimientos delicados". Hay en él "plenitud", supresión de los dualismos, armonía de contrarios: la felicidad y el horror se integran en un "océano de luz". Esta experiencia no es hija de nuestro arbitrio pero, sin embargo, la experimentamos como la vivencia misma de la "libertad", la "omnipotencia", la "divinidad". Insisto: este fragmento completa y enriquece la descripción de las tres etapas señaladas en "el camino a la sabiduría". Aquella palabra que, a lo largo del segundo período, Nietzsche quería hacer brotar de sí en un acto de duro ascetismo intelectual, aquellos pensamientos que surgirían luego de haberse despojado de todo "lo que no me pertenece", ahora irrumpen con claridad. Su filosofía toda entera está aquí, en los cánticos exaltados del tercer período; ella tiene el grave estremecimiento, la exigencia total de una sabiduría coherente. Posee el acabamiento de una revelación, la unidad de una experiencia. Y esto es lo cierto: su pensamiento ya no será el eslabón último de una cadena conceptual, el movimiento continuado de un ejercicio especulativo y

¹¹ *Ecce Homo*, Schlechta, pág. 1131, t. II.

metódico; nacerá de experiencias cuya cualidad alcanza niveles rarísimos, casi sobrehumanos.

5. *La exaltación*

Estas experiencias de carácter místico o religioso, aun cuando no se inscriban en el ámbito de una confesión determinada, dan la tonalidad fundamental a todo el período comprendido entre 1880 y 1888. Llegó a tener conciencia de ello y en sus cartas los testimonios son múltiples: "Estos últimos tiempos (me encuentro) siempre en un estado de ánimo muy elevado" (A Gast, 2 de abril de 1880). "Yo estaba lejos, más allá de mí mismo. Una vez en el bosque, un señor pasó a mi lado, me miró en forma insistente: en este instante yo sentí que mi rostro debía expresar una felicidad ardiente" (A Gast, 20 de agosto de 1880). "La intensidad de mi sentimiento me hace estremecer y reír... Yo he llorado, durante mis paseos, lágrimas de alegría cantando y diciendo cosas que no tenían sentido, rebosante de visiones nuevas que yo soy el primero en poseer" (A Gast, 14 de agosto de 1881). Por lo general, se refiere a estados de exaltación muy próximos al éxtasis. Una euforia ligada a la conciencia de acceder a mundos desconocidos, no frecuentes en el orden del pensamiento y de la emoción. Hay un deslumbramiento constante ante modos de plenitud insospechados; en esta incorporación a zonas vírgenes de la realidad, su palabra tiene el carácter de una anunciación. Se asombra de sentirse cargado y vencido por el peso de tanta maravilla. Por momentos, el éxtasis envolverá su propio cuerpo: lo sentirá transfigurado, como una materia sutil que actúa a favor de su deslumbramiento. Ya no es aquel cuerpo enfermo que Nietzsche arrastra pesadamente como una barca crujiente que amenaza con desfondarse: ahora es un instrumento bien templado del que puede sacar notas prodigiosas. A su hermana escribe en julio de 1881: "No hubo jamás un hombre para quien la palabra postración fuese tan poco justa; aquellos de mis amigos que adivinaron mejor la tarea de mi vida, piensan que yo soy, si no el hombre más feliz, en todo caso el hombre más intrépido... Por otra parte, yo tengo un aspecto perfecto, mis músculos, como consecuencia de mis marchas continuas, son casi los de un soldado, y el abdomen y el estómago están en orden. Mi sistema nervioso si se tiene en cuenta la actividad enorme que debe cumplir es magnífico, muy fino, y muy resistente." Pero no siempre estas experiencias extáticas toman las formas señaladas. No siempre nos encontramos con una contemplación conmovida, con un deslumbramiento pasivo ante el mundo. Nietzsche también es asaltado por un tipo de éxtasis que llamaríamos *prometeico*. La experiencia mística cobra, entonces, la forma de un activismo heroico, de un sentimiento de exaltación voluntarista. Nos

enfrentamos a una alegría orgiástica de la voluntad dominante, triunfal y desenfrenada, que goza de sí como si fuera un espectáculo que se ofrece a sí misma. Es una voluntad abso-lutizada que se cumple en la expansión, en el incremento de su poderío, y se embriaga agresivamente con la ilusión de saberse capaz de todas las audacias. Una confirmación de estas vivencias puede encontrarse en aquellas palabras correspondientes al "tercer paso" en "el camino a la sabiduría": "El creador... no se siente humillado bajo el destino: él es el destino. Tiene la suerte de la humanidad en la mano." En carta a su hermana del 29 de noviembre de 1881, afirma: "Yo me paseo sobre las alturas como en la Engadina, con un triunfo de felicidad y con una mirada sobre el porvenir tal como nadie antes de mí lo ha osado. Que yo alcance a cumplir mi tarea, esto depende de estados que no están en mí, sino 'en la esencia de las cosas'. Cree en mí: ahora hay en mí el cabo de toda la reflexión y de toda la moral de Europa y de mucho más todavía. Una vez quizá llegará el tiempo donde aun las águilas me mirarán de modo tímido."

Con todo, a pesar del gozo que le deparan estas variadas experiencias extáticas y voluntaristas, nunca ha dejado de tener conciencia de que se trata de vivencias extremas. Las vive con la certeza de que toca los límites de su propia humanidad, de que por ellas llega a los confines de su ser. Sabe que toca lo extremo, y que este esfuerzo puede terminar destrozando su instrumento. "A veces —escribe— el presentimiento de que yo llevo una vida extremadamente peligrosa se me cruza por la cabeza, pues yo soy como aquellas máquinas que pueden estallar" (A Gast, 14 de agosto de 1881). Al concebir *Así habló Zaratustra*, siente vivamente esta amenaza: "El Zaratustra es una explosión de fuerzas que se han acumulado durante decenas de años. En estas explosiones, el autor mismo puede fácilmente también volar por el aire. A menudo me siento así" (A Overbeck, 8 de febrero de 1884). Bien es cierto que este temor se cumplió, no en 1881 ni en 1884 pero sí, desgraciadamente, en diciembre de 1888.

Estas experiencias extáticas acentúan en Nietzsche la convicción de estar señalado para una tarea extraordinaria. Hacen de él un ser marginal, apartado de los hombres y cerrado sobre la certeza de contar con riquezas que sólo a él pertenecen. *Allí* las cosas de los hombres, y *aquí* Nietzsche mismo siendo un gran punto de partida. Donde han terminado los hombres, comienza él su tarea: "Yo he acabado con las cosas y los hombres, y yo me he trazado una raya debajo" (A Gersdorf, 20 de diciembre de 1887). Durante estos años no lo abandona la idea de su singularidad misional, se considera el elegido para un destino sin paralelo en el pasado humano. Su presencia

divide la historia del mundo en dos partes: "Pensamientos han aparecido en mi horizonte, pensamientos de un género tal como jamás he tenido hasta aquí. Es preciso que yo viva todavía algunos años..." (A Gast, 14 de agosto de 1881). "Temo que yo divida la historia de la humanidad en dos mitades" (A Overbeck, 18 de octubre de 1888). Pero esta misión trasciende el ámbito de la mera expresión de pensamientos valiosos. La aparición de lo excepcional es algo más que un hecho literario o filosófico: es un acontecimiento que sacudirá toda la vida del hombre. Nietzsche siente que su nombre está ligado a acontecimientos venideros de proyección apocalíptica. Períodos de grandes destrucciones y cambios sucederán antes de que despunte un nuevo amanecer. A su hermana escribió: "¿Me tienes todavía por un escritor? Mi hora ha llegado" (19 de junio de 1881). Y esta hora es, evidentemente, la de la acción. Nietzsche está convencido de que su palabra no sólo anuncia los acontecimientos venideros, sino que los incita. Cree ser la *causa* de cambios terribles.

6. La vacilación y el destino

Junto a esta certeza de su misión se da, en Nietzsche, la idea de que necesita, para cumplirla, someterse a un ejercicio preparatorio. Piensa que debe reducirse a silencio por largos años: "Durante toda una serie de años nada más será impreso. Yo debo referirme absolutamente a mí mismo y esperar poder sacudir el último fruto de mi árbol" (A Overbeck, 30 de agosto de 1887). No duda de su misión, pero sí cree en condicionamientos previos, en una maduración necesaria. Mas esta preocupación se presenta junto a la opuesta, la que corresponde a la certeza de que su "hora ha llegado". En efecto, todavía oscila, pendularmente, entre la convicción de que llegó el instante del gran salto y el llamado prudente que aconseja cumplir con etapas intermedias. Es claro que esto implica una cierta vacilación existencial; pero acaso lo sea en cuanto al *momento* de emprender su gran tarea, no en lo que respecta a su tarea misma. Podría hablarse, en todo caso, de una vacilación o incertidumbre de Nietzsche ante la posibilidad de comunicar su pensamiento. En más de una oportunidad tiene la impresión de que la esencia de su filosofía está condenada a permanecer cerrada a toda manifestación directa. Siente que su dinamismo más íntimo oculta algo terrible, piensa que trabaja en una droga demasiado fuerte para ser resistida por organismo alguno. "Yo he dictado casi todos los días dos o tres horas; pero mi filosofía, si yo tengo el derecho de nombrar así esto que tortura hasta las raíces de mi ser, no es más comunicable, al menos por la imprenta..." (A Overbeck, 2 de julio de 1885). No sólo esto: también lo asaltan dudas en

cuanto a la posibilidad de hallar discípulos, como veremos más adelante. En suma, Nietzsche se sabe amarrado a un conjunto de inquietudes; acepta su designio pero no se considera suficientemente preparado, desconoce si el verdadero contenido de su filosofía podrá ser comunicado, tampoco sabe si la suerte le reserva algún discípulo, y en caso afirmativo, si sabrá rescatar el secreto significado de sus palabras. Aquel ser, seguro de sí mismo, que ha trazado "una raya bajo las cosas y los hombres", también vacila y duda, tocado por la misma debilidad del más común de los hombres.

Pero en el momento en que Nietzsche es presa de tales inquietudes y se propone una preparación lenta de largos años, sus realizaciones siguen un curso distinto. En esta misma época, sus tuerzas creadoras rompen todos los diques y escribe, libro tras libro, con frenesí ininterrumpido. Desde 1885, fecha en la que publica el IV libro de *Así habló Zarathustra*, se suceden ocho libros escritos en un lapso de menos de tres años. Su obra se va configurando **en el momento mismo** en que el autor insiste en la necesidad imperiosa de un largo "silencio" formativo. Se va forjando libremente, y según un orden distinto a la conciencia que alcanza a tener de ella. Advertimos aquí una rara autonomía de su obra frente a su propia voluntad. Él mismo aparece de alguna manera mediatizado, transformado en el instrumento de su propio mensaje. He aquí lo curioso: su pensamiento anuncia la majestad soberana y suprema de la voluntad; sin embargo este mensaje se plasma a espaldas de la suya propia, conforme a un ritmo que escapa a su previsión. Había elevado la voluntad del creador a la instancia más alta; pero lo cierto es que su propio testimonio viene a enseñarnos que la creación está por encima de aquella, que la voluntad humana del creador puede ser extraña a la creación misma. Hay en esta última un hábito de independencia que campea por encima de todo querer y que, desde otra perspectiva, viene a ser para el hombre una forma de la fatalidad.

Durante los últimos meses de lucidez, antes de hundirse en la locura, Nietzsche echa una mirada retrospectiva sobre el conjunto de su obra. Reconoce que ella se fue gestando más allá del arbitrio de sus manos, al margen de todo "esfuerzo". En esta gestación no se dieron las tensiones fatigosas del **querer**, en ella había una espontaneidad que no dejaba de ser obediencia a una necesidad interna y profunda. "Entre mis recuerdos — escribe en estos meses últimos— no encuentro nunca el de haberme esforzado, no se encuentra en mi vida ningún rasgo de lucha; yo soy todo lo contrario de una naturaleza heroica. 'Querer' una cosa, 'esforzarse' por una cosa, tener delante de los ojos un 'fin', un 'deseo', son cosas que yo no

conozco por experiencia..."¹² Nietzsche siente que sus libros y su vida toda se fueron plasmando conforme a una ley propia involuntaria, a un orden necesario. La imagen de la vacilación, aquellas dudas sobre la comunicación, han desaparecido. El filósofo contempla su obra y la reconoce cumplida, una realización completa cuyas partes se integran entre sí como un todo. Sus experiencias son de gozo y de júbilo al finalizar este período. Vive en un estado de felicidad profunda, conforme con su obra, con su vida, en paz consigo mismo. "Mi vida es sencillamente maravillosa", escribe¹³. Las enfermedades físicas no descomponen su ánimo. Las experiencias jubilosas que salpican todo el tercer período, ahora alcanzan una plenitud estable, la regularidad de un estilo vital. Desborda conformidad y agradecimiento por la totalidad de las cosas y por los más humildes hechos. "Soy ahora el hombre más agradecido del múnido, estoy en un estado de ánimo **otoñal** en el mejor sentido de la palabra: es el tiempo de mi gran cosecha. Todo se me hace fácil, todo se me realiza, aunque difícilmente nadie ha tenido bajo sus manos cosas tan grandes" (A Overbeck, 18 de octubre de 1888). Este estado de ánimo se acentuó al promediar el año 1888. El 27 de diciembre es abatido por la demencia y su espíritu se eclipsa definitivamente. No sin antes haber insistido, en los primeros días de la crisis, días de lucidez relampagueante y entrecortada, que tanto Dionisos como el Crucificado, habían llegado a ser uno en su propio ser.

II. LA SOLEDAD

En el capítulo anterior intenté comprender la obra de Nietzsche según un esquema que él mismo había esbozado. Creo que esta perspectiva global es indispensable para el análisis de un aspecto parcial de su pensamiento. Alcanzada aquella visión de conjunto, puedo acceder al tema específico del presente libro: el estudio del pensamiento y de la actitud de Nietzsche ante el problema religioso. Para iluminarlo adecuadamente, es preciso que preguntemos si su vida ofrece rasgos correspondientes a una personalidad religiosa. Sabemos que Nietzsche dirige una crítica encarnizada a la religión, en general, y al cristianismo, en particular; no obstante, reitero la pregunta: ¿es un hombre religioso? ¿Es posible aislar de su vida un conjunto de rasgos existencia-les que correspondan a la tipología de un **homo religiosus**? Creo que la respuesta puede ser afirmativa. Su existencia ofrece tales rasgos: algunos

¹² *Ecce Homo*, págs. 332 y 335.

¹³ *Ecce Homo*, pág. 332.

de ellos pueden ser advertidos en la exposición hecha en el capítulo anterior. Pero a poco que recorramos su biografía con mayor detención, veremos desprenderse de ella otros signos existenciales igualmente significativos. Acaso el rasgo más importante para la comprensión religiosa del hombre Nietzsche sea su *soledad*.

Sin duda fue un solitario. Pero trabajó su soledad, la vivió y la aceptó conscientemente como quien se sabe abierto a un proceso que cumple etapas precisas. Nietzsche fue estrechando el ámbito de su relación con los hombres y con las cosas hasta un punto extremo en que, puede decirse, sólo le queda la compañía de lo sobrehumano. Un primer rastro de esta soledad es la que brinda esa condición trashumante que Jaspers ha destacado bien como la del *fugitivus errans*¹⁴. A los 35 años, esto es, en 1879, renuncia a su cargo de profesor de la Universidad de Leipzig y, por razones de enfermedad (fuertes dolores de cabeza y de ojos, desarreglos estomacales, excitabilidad extrema, trastornos nerviosos) viaja constantemente durante diez años. No arraiga en ningún lugar. La Engadina, la Riviera, Turín, Niza y Sils-Maria, conocieron su figura buscando un clima apto para sus nervios. Durante veinte años, aproximadamente, vive ausente de su tierra natal y muere fuera de ella. Casi todo este tiempo permanece lejos de su familia, separado de su madre y su hermana. Nietzsche es filólogo; pero abandona el ejercicio de su profesión durante todo el período que va desde su alejamiento de la Universidad. Podría describirse a Nietzsche con los mismos trazos que el joven Hegel emplea para caracterizar a Abraham, el fundador de una religión: su imagen es la del *desarraigo*¹⁵. En efecto, es un "errante" que rechaza toda morada posible: patria, familia o profesión. Incluso la de sus amigos. Durante largo tiempo, la camaradería ocasional y los intentos de sus amigos por fomentar un nexo que lo fijara a una realidad estable, a una determinada comunidad intelectual o afectiva (universidad, matrimonio, partidos, instituciones), culminaron en el fracaso. Había en él una implacable fidelidad a sí mismo que terminaba destruyendo los lazos nacientes (este fue también el caso de su amistad con Lou Andreas-Salomé). Todo apego posible parecía implicar la amenaza de la inautenticidad.

El demonio de su soledad exige el sacrificio de la amistad, dijimos. Nietzsche tuvo amigos de gran valor: Erwin Rhode, Richard Wagner, Lou Andreas-Salomé, Málwida von Meysenburg, Franz Überbeck, Peter Gast, Heinrich von

¹⁴ Nietzsche, Einführung, pág. 34.

¹⁵ L'esprit du christianisme et son destin, Vrin, París, 1948, pág. 6.

Stein. Con algunos rompe abiertamente; en cuanto a los restantes, trabaja, abierta y deliberadamente o a pesar suyo, en favor del deterioro de tales vínculos. La ruptura con Wagner, es cierto, tuvo un carácter especial: no es preciso insistir en lo que el músico alemán significó para él durante toda su vida. En las etapas iniciales lo considera la encarnación más alta de la cultura alemana, el único genio de una época corroída por el filisteísmo. A través de este gran arquetipo, confía en las posibilidades culturales de su generación. Rompiendo con él, se lanza en el descreimiento respecto de las fuerzas creativas de su país y de su presente histórico. Rechazar a Wagner es tanto como volver la espalda definitivamente a su tiempo y, por lo mismo, condenarse a la *inactualidad*, esto es, a un modo de soledad ahistórica. Porque representa no sólo la más pura forma de comunidad espiritual que puede experimentar el joven Nietzsche, sino que viene a asegurarle, simbólicamente, la compañía de sus contemporáneos. Sin Wagner se queda solo, sin raíces en su tiempo y sin el compromiso de sentirse copartícipe en una empresa cultural colectiva que abarcara, resguardara y diera sentido a su esfuerzo individual.

Pero su soledad no sólo asume este modo de desarraigo temporal; también cobra la forma de una imposibilidad para tener discípulos. Nietzsche se considera a sí mismo un maestro. Se piensa destinado a definir tareas, despertar vocaciones y exigir consagraciones profundas. Necesita de discípulos, además, para ejercitar su capacidad de entrega y su enorme poder plasmador, ese poder cuya magia irradiante pudo testimoniar durante sus años de docencia universitaria. Sobre todo, los necesita porque quiere gozar de este modo de camaradería entre iguales que representa todo buen discípulo. Desea que su pensamiento se prolongue carnalmente en otro ser, quiere sentirse descubierto por él, crecer y madurar él mismo, como maestro, al fuego de la admiración discipular. Esta fue la razón, entre otras, de su gran pena al enterarse de la muerte prematura de Heinrich von Stein: la última esperanza quedaba tronchada. "No tenía dudas —escribió a propósito de von Stein— de que me estaba reservado, por así decirlo, para más tarde" (A Overbeck, 30 de junio de 1887). Nietzsche tiene conciencia de que el discípulo puede ser la justificación suprema de su obra; el mensaje secreto, que en ella estaba cifrado, habría encontrado finalmente un portador. En noviembre de 1884 escribe a Overbeck: "Yo tengo necesidad de discípulos vivientes y si mis libros precedentes no son anzuelos, ellos fracasaron en su vocación. Lo mejor y lo esencial no puede comunicarse más que de hombre a hombre. No puede y no debe ser publicado." Nietzsche se sabe incomunicado, pero lo acucia el deseo de vencer su soledad. La exigencia de la comunicación es muy viva y

no vacila en afirmar que la dignidad de este diálogo de "hombre a hombre" planea, en importancia, por encima de su obra escrita. Sin embargo, experimenta que esta posibilidad no se ha cumplido y desespera de que pueda cumplirse alguna vez: "Me hace sufrir terriblemente el que durante quince años ni un solo hombre me haya descubierto, no haya tenido necesidad de mí, no me haya amado" (A Overbeck, 1887). Por supuesto sabemos que esto no es cierto. A sus puertas llegan espíritus elegidos a quienes el vértigo de su soledad nuevamente arroja lejos. ¿No ocurre lo mismo con Lou Andreas-Salomé, a la que Nietzsche celebra en un momento como el primero de sus discípulos? Para comprobar que esta mujer extraordinaria realmente mantuvo hacia él una actitud discipular y comprendió hondamente su pensamiento, basta la lectura de su hermoso libro.¹⁶ Hay en él, diríamos, un demonio de la soledad que concluye destruyendo los vínculos de quienes se acercan demasiado.

1. La máscara

Pero Nietzsche pacta con el demonio y lo pone de parte suya. Acepta su soledad porque reconoce que ella es el precio a pagar por el resguardo de su naturaleza. Su soledad, de la que por momentos desespera, es la cueva silenciosa y oculta donde trabaja, actúa y se libera lo mejor de sí mismo. En una carta a Overbeck explica que renuncia a dos lugares de descanso —Niza y Sils-Maria— porque "en ambos lugares me falta ahora la primera y más esencial condición: la soledad, la profunda tranquilidad, el apartamiento, la lejanía sin la cual no puedo descender a mis problemas. Dicho sea entre nosotros, yo soy, en efecto, en un sentido terrible, un hombre de las profundidades, y sin este trabajo subterráneo no soporto ya la vida. Mi último invierno se ha convertido en un martirio, de igual manera que mi última estancia en Sils, porque he perdido aquella tranquila ocultación que es para mí condición de la existencia..." (14 de abril de 1887). Y en cuanto a los lugares solitarios que busca para fortalecer sus nervios y trabajar, explica: "La soledad con la más solitaria naturaleza ha sido hasta ahora mi bálsamo, mi medio de curación" (A. M. v. Meyenburg, 12 de mayo de 1887). Nietzsche piensa, además, que su soledad es una *máscara* que encubre una naturaleza terrible, nada común. Necesita ocultarse y distraer la mirada de los otros. De este modo, la soledad viene a ser la expresión de su orgullo y de su singularidad excepcional. Acepta el aislamiento activo porque le está vedado participar en ese desenmascarador juego de intercambios que son la

¹⁶ Nietzsche, Grasset, París, 1932.

compañía y la comunicación. En marzo de 1885 escribe a su hermana: "Yo soy demasiado orgulloso para creer que un hombre me ame. *Esto supondría que él sabe quién soy*. Creo también bastante poco que amaré a alguien. Esto supondría que me encuentro con un hombre de mi condición. Para esto que me ocupa, me aflige, me eleva, yo no he tenido jamás un confidente o un amigo." Estas últimas líneas entremezclan el tono de la queja con el de la complacencia ególatra. Los discípulos y la amistad son, para Nietzsche, imposibles. Su soledad es inevitable, una exigencia de su naturaleza. Está solo porque se siente con una insólita cualidad que lo proyecta lejos y por encima de los hombres.

¿Y la amistad con Peter Gast? Este hombre bondadoso lo acompaña, con ternura fraterna, hasta su muerte y es quien colabora con su hermana en el ordenamiento de los escritos postumos. Pero pareciera que esta relación con Gast, lejos de atenuar su soledad, la confirma. Gast es el hombre de la devoción, aquel amigo que trata al escritor sin suprimir jamás una distancia idolátrica. Nietzsche lo considera un músico excepcional y le atribuye un conjunto de virtudes imaginarias. Este hombre sencillo ha sido la "creación" arbitraria de un solitario. En verdad nunca se enfrenta con un Peter Gast real y concreto: sólo tiene tratos con una creación de sí mismo, alterna con la proyección ilusoria de su soledad. Gast es el compañero que elige un solitario para permitirse no salir jamás de la desmesura de un yo cerril y huraño. Desgraciadamente, no fue para Nietzsche un ser opuesto, una autoridad autónoma que le hubiera obligado a corregir la óptica deformada de su aislamiento.

2. La privación

La soledad es un destino que acepta a regañadientes. Sabe que no puede abandonarla sin traicionarse, pero es cierto que le cuesta demasiado. Lo dice y se atormenta una y otra vez, sintiendo la añoranza de la comunicación, la nostalgia de lo cotidiano. En carta a su hermana, de julio de 1887, confiesa que le sangra esta *privación* de "profesión, mujer e hijos, amigos, patria, sociedad, creencia, etc." porque se reconoce a sí mismo como "un ser viviente y no simplemente una máquina de pensar". ¿Cuál es el sentido último de este aislamiento nietzscheano empeñado en cortar vínculos con lo cotidiano (mujer e hijos, patria, profesión y amigos), que lo convierte en un errante y lo desarraiga de su tiempo? He aquí lo esencial: Nietzsche acepta una soledad que lo proyecta lejos de los hombres porque imagina, en lo hondo, que ha suprimido todo parentesco con lo humano, cree ser el partícipe secreto de

una naturaleza no-humana. Los hombres no son sus iguales. "Si yo pudiera darte una idea de mi sentimiento de soledad. Ni entre los vivos ni entre los muertos, yo no tengo a nadie con quien me sienta emparentado" (A Overbeck, 5 de agosto de 1886). Además, es un extraño errante, no se detiene en una profesión, no vive en su propio país, no asume una determinada ciudadanía porque **no quiere** ligarse a una época que, a su juicio, perdió todo poder creador. Su soledad es una "objeción" a su tiempo, desprecia profundamente ser "hombre de su tiempo". Quiere mantenerse en un modo de aislamiento extremo, inactual, descomprometido, ajeno a las obligaciones del presente, para proyectarse decididamente hacia el porvenir. Procura tener la mirada libre de contornos fijos para ensayarla en una escrutadora lejanía.

Ha comprendido su desarraigo como un acto de fidelidad al futuro. Es allí donde este errante solitario, tocado por una pasión profética, busca su verdadera morada. Pertenece a la naturaleza de aquellos seres que en el relámpago de un éxtasis temporal, viven muy intensamente la **apertura** hacia el futuro. Nietzsche, qué duda cabe, siente carnalmente, a través de la intensidad de su visión, la presencia de lo que vendrá. Rechaza su tiempo porque le interesan los "tiempos venideros". Rompe con sus amigos porque quiere anudar amistad con una imagen del futuro: el Superhombre. La lectura de las cartas correspondientes a los últimos meses del año 1888 nos muestra en qué medida extrema se ha modificado su vivencia del tiempo; el futuro adquiere realidad y el presente cobra la forma de una ilusión, de un espejismo que será borrado por la prefiguración de hechos apocalípticos inminentes.

Que encontremos en él a un visionario no quiere decir, de ningún modo, que sea un constructor. A pesar de que esbozara una "gran política" para la realización de este futuro vislumbrado, la forma en que podrá cumplimentarse es bastante imprecisa. León Dujovne señaló bastante bien esta contradicción entre la nitidez de su visión y la vaguedad de su programática. "La nueva civilización —escribe Dujovne— que vislumbra a una remota lejanía es indiscernible en sus detalles. El lector no descubre la manera en que la puesta en práctica de los medios para alcanzarla se adaptará a los fines que según Nietzsche habrán de ser logrados. En esto su lenguaje relampagueante es aun más vago..."¹⁷ Para que Nietzsche pasara de la condición de visionario a constructor, hubiera sido necesario que se

¹⁷ *La filosofía de la Historia: De Nietzsche a Toynbee*, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1957, pág. 43.

resignara a ser "hombre de su tiempo", se manchara en el juego con los demás hombres y limitara su subjetividad en un ejercicio de mutuas correcciones. Pero en cambio se pone al margen de su época, opta por la soledad expectante, marginal y altiva de un profeta del Antiguo Testamento, cuya patria verdadera radica en aquel mundo que sus visiones preanuncian. Esta actitud profética tiene sus raíces en la aceptación de la soledad.

3. Aceptación de la soledad

En los últimos meses de 1888, Nietzsche ya no siente su soledad como una fatalidad ni como el trabajo doloroso que deberá soportar un elegido. Esta vez la acepta gozosamente, se ha transformado en una fuente de alegría; el esfuerzo y la agonía han cesado, domina ahora una sensación de plenitud. Esto se hace visible en *Ecce Homo*: "Es también una objeción el sufrir por la soledad. Yo jamás he sufrido sino de la multiplicidad; en un tiempo absurdo, ya lejano, hacia siete años, sabía ya que jamás una palabra humana me alcanzaría; ¿se me ha visto preocupado?" Esto es significativo; su soledad deja de ser un padecimiento porque ha superado la multiplicidad de los hombres, la condición precaria en la que todavía "una palabra humana" podría alcanzarlo. ¿Se trata de la aceptación de aquella "distancia eterna" que, en otros momentos, había descubierto entre su naturaleza y la del resto de los hombres? ¿Vuélvese gozosa la soledad porque él mismo gusta ya secretamente aquella identidad divina que más tarde se mostrará desnuda en sus raptos de locura? En los primeros días de la crisis insiste en afirmaciones que tienen un audaz tono religioso: "Nietzsche es Dios, Dionisos y el Crucificado son uno. Nietzsche es todo el mundo, todos los hombres, cada muerto y cada vivo"¹⁸. En sus últimos cantos frecuenta la imagen de una identificación de Cristo y Dionisos, o más bien, la idea de un Cristo paganizado. ¿Necesitó de la locura para tener fuerzas suficientes y arrancar la propia **máscara** descubriendo su verdadero rostro, el de un ser divino? Vicente Fatone observa que toda la obra de Nietzsche puede ser entendida como el desesperado esfuerzo de un hombre "que no se resigna a no ser Dios"¹⁹.

De cualquier modo, un hecho es cierto: entre la atmósfera tensa y jubilosa de los últimos meses plenos de vivencias místicas, sus escritos de entonces, y las afirmaciones de los días críticos posteriores al 27 de diciembre, existe una

¹⁸ Véase Jaspers, ob. cit. pág. 93.

¹⁹ *Nietzsche y el problema religioso*, Colegio Libre de Est. Superiores, Buenos Aires, 1945.

total coherencia y una estrecha continuidad. La locura extrema los términos que ya estaban dados esencialmente en su obra. En muchas oportunidades Nietzsche insistió en que vive **oculto**, que su vida, el trato con los hombres y su comportamiento externo, eran una máscara que encubre su verdadera identidad. (Véase carta a Peter Gast del 7 de abril de 1888.) Siguiendo esta misma lógica, cara a Nietzsche, me pregunto: ¿fue necesario, acaso, que se desenmascarase definitivamente mediante su locura? ¿Son sus afirmaciones de entonces (*Nietzsche es Dios, es todo el mundo, todos los hombres, cada muerto y cada vivo, Dionisos y el Crucificado son uno*) las palabras maestras que su obra espera para cerrarse como un todo unitario? ¿Es la locura un acto de disolución extrema o es, por lo contrario, una nueva máscara que le permite finalmente disfrazarse de lo que verdaderamente es?

4. Rasgos religiosos

Estas reflexiones me llevan al reconocimiento de que la soledad de Nietzsche está movida por un fuerte y turbio pathos religioso. Si hemos de entender por religión un **encuentro del hombre con lo sagrado** y la necesidad íntimamente vivida de culminar en una experiencia de lo eterno, entonces puedo afirmar que no sólo la soledad, sino múltiples rasgos de la existencia nietzscheana señalados tanto en este capítulo como en el anterior, confirman la presencia de una personalidad religiosa. Elementos constitutivos de esta personalidad acaso sean su vocación por lo extremo, su afán de sobrepasar todo límite en un intento por agotar las formas de lo humano, su denodado ascetismo vital e intelectual. Nos habla de un "rechazo de todo lo que no me pertenece" con el estilo peculiar de quien está empeñado en un ejercicio de purificación. Su nihilismo, en más de una oportunidad, tiene el carácter negador de un asceta, y Nietzsche mismo gustaba compararse con él. Hemos visto ya que su voluntad está despiadadamente vuelta contra sí mismo y contra el mundo. ¿No había hablado de un **tiempo del desierto** apelando a una imagen cara a los místicos y con la que ellos expresan la forma más radical de la renuncia? Pienso, además, en su estilo poemático, en los libros rutilantes de *Así habló Zaratustra* mucho más próximos a la literatura sagrada, a los grandes textos religiosos, que a cualquier otro tipo de literatura. Hemos visto, también, que los temas de su "filosofía" no son problemas ni ideas, sino intuiciones metafísico-religiosas. Él mismo habla de **revelación** cuando quiere condensar, en una sola palabra, el punto de partida de su obra más importante; cada imagen, cada pensamiento irrumpen allí de una experiencia que tiene todos los rasgos de un éxtasis místico. Sus ideas son, sobre todo, visiones; se anudan conforme a nexos arbitrarios y relampagueantes, saltos emocionales,

deslumbramientos. Nietzsche habló de la originalidad absoluta de su mensaje, afirma que su palabra no tiene ningún antecedente: lo mejor de ella se presentó en forma insólita, como un acto de creación radical, **ex nihilo**, cuyo agente real es una voluntad divina. Se siente tocado por un designio excepcional, el **elegido** para una misión que lo obliga a la marginalidad total: con su acción había trazado "una raya debajo de las cosas y los hombres". En un momento, estuvo convencido de que su nombre dividía la "historia de la humanidad en dos mitades", acaso recordando la hazaña de otro fundador de religión antes que él. Nietzsche cree en el valor expresivo de los símbolos y su obra está llena de ellos. Le atrajo del símbolo su ambivalencia, su capacidad de mostrar una realidad que, sin embargo, nunca abandona una zona de misterio; ¿no es este, acaso, el sentido de su empleo en el campo de la religión? Nietzsche tiene predilección por lo **oculto**, considera su vida, tanto como su obra, como máscaras que esconden una identidad sobrehumana. Afirma que el verdadero núcleo de su filosofía es incomunicable, esto es, que posee el carácter intransferible de una experiencia. Como los sabios religiosos antiguos, sostiene que sus verdades sólo pueden comunicarse **directamente**, por la palabra viva, mediante la intimidad abierta y conversacional. Insiste en que su obra misma se gestó conforme a un designio providencial y siguió un ritmo independiente de su voluntad. Finalmente, agradece su vida y su obra como si se trataran de una ofrenda más que de una conquista. Fue un errante, no fijó morada y vivió siempre en la pobreza. El alejamiento de sus amigos, la renuncia a mujer e hijos, a su profesión, a su patria, hizo que su desarraigo lo convirtiera en el ciudadano de un mundo futuro, o acaso, de **otro mundo**. La fuerza de su visión lo aproxima más a los profetas del Antiguo Testamento que a los estrategas históricos de una minoría de opresores. Y sus vivencias extáticas, cada vez más frecuentes a lo largo de sus últimos años, lo acercan más a un místico que a un profeta. Pensemos en su "inactualidad": el rechazo de su tiempo quiso culminar en una abolición de **todo tiempo** para arraigar y morar en una tierra definitiva, en un inagotable amor: **la eternidad**. "Pues, ¡yo te amo, eternidad!"²⁰ Incluso la temática que renace, obsesiva, durante su locura, es de tipo religioso.

Todos estos rasgos son los componentes vivenciales, más o menos deformados o transfigurados, de una **actitud religiosa**. No importa que ella esté ligada a una negación de la religión y al vaticinio de su fin. Este mismo rechazo puede estar movido por un sentido religioso más alto o más exigente que el que se combate. El anuncio de su **fin** puede expresar la necesidad de su

²⁰ *Denn, ich liebe dich o Ewigkeit!* Véase: Gedichte, Kröner, pág. 551.

comienzo en un nivel de mayor madurez histórica. Para fundar esta interpretación es preciso que analice, primero, las distintas posturas que adopta Nietzsche ante la religión, a lo largo de su obra.

III. EL MITO Y LA RELIGIÓN

1. *El mito contra la historia*

En las dos primeras obras de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones inactuales*, su actitud ante la religión no presenta el cuadro corrosivo que tendrá más tarde. La visión metafísica de la vida que caracteriza a su período juvenil, fuertemente influido por Schopenhauer, lo lleva a valorar y justificar ciertos contenidos religiosos. A esto se agrega su admiración por la Grecia antigua y el deslumbramiento que experimentó ante sus Dioses. El inundo que estudia bajo la forma de la pugna entre "dos grandes fuerzas artísticas" en *El nacimiento de la tragedia*, no es otro que un mundo religioso. El pathos sacramental que domina y atrae a lo largo de esta obra, su ánimo devoto, hicieron posible el acceso al corazón de la tragedia. "El que habla aquí —escribe Nietzsche refiriéndose a este libro en *Intento de autocrítica*, de 1886— es un sabio, el iniciado, el apóstol de su Dios" ²¹. El entusiasmo juvenil de sus páginas eleva la noción trágica al nivel de una doctrina de salvación que propone a sus contemporáneos: "Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia... ¡Armaos para rudos combates pero creed en los milagros de vuestro Dios!" ²² Nietzsche presenta aquí un mundo con el que se identifica; lo comprende, lo recrea y advierte en él la posibilidad de una fe nueva capaz de poner en marcha fuerzas irracionales que revitalicen el "triste desierto" cultural de su tiempo.

Reconoce que sólo sobre la vitalidad del mito ha sido posible fundar el mundo espiritual griego. El mito es, en consecuencia, la fuerza generadora y plasmadora de la religión. Allí donde el mito empobrece, la religión muere o declina hacia esas formas de decadencia cultural que son la racionalización y la dialéctica. En el fondo de todo fenómeno de caducidad religiosa, sostiene Nietzsche, encontramos el agotamiento del mito. Su fuerza asegura la supervivencia de la religión. Pero lo cierto es que no siempre las religiones cobran conciencia de ello: atenan contra el mito y, por lo tanto, contra su propia fuente de vida, cuando insisten en sistematizarlo mediante "la razón y el rigor

²¹ *Die Geburt der Tragödie*, pág. 33.

²² *Die Geburt*, pág. 164.

de un dogmatismo ortodoxo"²³. Se frustra la posibilidad de su "multiplicación natural" cuando se insiste en su racionalización o en su traducción conceptual; el mito no puede perdurar sino en la medida en que se posibilita su floración espontánea. La razón señala el momento de decadencia de una religión por lo mismo que implica una subordinación del mito a sus leyes y una supresión, por lo tanto, de su libertad imaginativa. Una religión que se hace rígida, deviene ortodoxia y se convierte en dogma, ha sucumbido a la razón y atenta contra sí misma.

Pero la destrucción del mito entraña, también, la decadencia de la cultura, advierte Nietzsche. En este sentido, el mito se define por su capacidad de concebir la vida *sub specie aeterni*. El tiempo ha sido abolido y se destaca la presencia de fuerzas primordiales divinas; con la destrucción del mito desaparece el sentido de lo eterno, se cae en la fugacidad, en la historia: "Y el valor de un pueblo —y también, por cierto, el de un hombre— se mide precisamente por esta facultad de poder imprimir en todos los hechos de su vida el sello de la eternidad, pues en esta forma se de-seculariza, en cierto modo, y manifiesta su convicción profunda e inconsciente de la relatividad del tiempo y del sentido verdadero, es decir, metafísico de la vida"²⁴. Cuando el mito se destruye, el hombre pierde esta percepción de lo eterno, la cultura se superficializa y nuevamente campea la preocupación por lo actual, el presente fugaz, la banalidad: "Sin el mito, toda cultura está desposeída de su fuerza natural, sabia y creadora; sólo un horizonte constelado de mitos consume la unidad de una época entera de la cultura"²⁵. Una vez debilitado el mito, irrumpe el sentido histórico, se incorpora el hombre a la imagen de un tiempo secularizado, se afirma el imperio de la razón como dinámica destructora y como lúcida voluntad orientada hacia la decadencia. Las fuerzas mítico-religiosas ceden el paso a una hipertrofia crítica, razonante, dialéctica, cuya mayor encarnación simbólica en la Antigüedad fue Sócrates: "Sócrates —escribe— podría ser considerado como el 'no-místico' específico, en el cual, por una particular superfe-tación, el espíritu lógico se hubiese desarrollado de una manera tan desmesurada como lo está en el místico la sabiduría instintiva"²⁶. El socratismo viene a señalar el momento en que la razón hiere de muerte a la religión por medio de su transformación en una moral normativa, en el imperativo del "tú debes". Este mismo panorama es el que, según Nietzsche, ofrecen las religiones de su tiempo. Las mismas están

²³ *Die Gebuil*, pág. 100.

²⁴ *Die Geburt*, pág. 182.

²⁵ *Die Geburt*, pág. 179.

²⁶ *Die Geburt*, págs. 118-119.

enfermas de moralismo, optimismo y cientificismo; en ellas actúa, qué duda cabe, el virus socrático. Nada puede esperarse de "nuestras fatigadas y empalidecidas religiones que, aun en sus fundamentos, han degenerado hasta llegar a ser religiones sabias, al punto que el mito, esa condición necesaria de toda religión, carece hoy de fuerza..."²⁷

2. *Apolo y Dionisos*

El mito alcanza, entonces, su mayor intensidad -y con él la religión y la cultura griegas— cuando sus tuerzas creadoras engendraron dos imágenes divinas: Apolo y Dionisos. Cada una de ellas representa fuerzas distintas y antitéticas que se combinan perpetuamente, ya en armonía ya en lucha, para culminar en la más alta forma del arte antiguo: la tragedia. Se trata de dos principios, de dos "instintos" o "fuerzas artísticas", de dos formas originarias que brotan del seno mismo de la naturaleza²⁸. El principio apolíneo es de individuación, representa el ensueño y la armonía, es la divinidad de la luz, de la apariencia gozosa y serena. Encarna la contención y la mesura, todos sus actos están regulados por una voluntad de forma. Dionisos es el Dios de la desmesura y de la embriaguez. Un estado dionisiaco suscita lo horroroso, el individuo "ge olvida de sí mismo". La magia dionisiaca rompe el contorno individual, restituye la "unidad primordial", ese fondo oscuro y terrible de las cosas a donde el hombre retorna: la naturaleza. El estado dionisiaco culmina en el éxtasis de la danza: "Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior ya se ha olvidado de andar y de hablar, y está a punto de volar por los aires, danzando. Sus gestos delatan una encantadora beatitud. Del mismo modo que ahora los animales hablan y la tierra produce leche y miel, también la voz del hombre resuena como algo sobrenatural; el hombre se siente Dios."²⁹ Sensualidad, desenfreno sexual, crueldad y fusión de los contrarios, "sufrimiento suscitando el placer, la alegría arrancando acentos dolorosos", he aquí la síntesis de la experiencia dionisiaca³⁰.

Este impulso alcanza su mayor expresión en los ditirambos y en la música en tanto la más alta forma de exaltación.

²⁷ *Die Geburt*, pág. 148.

²⁸ *Die Geburt*, pág. 52.

²⁹ *Die Geburt*, pág. 52.

³⁰ *Die Geburt* pág. 55.

Estas dos divinidades se complementan y necesitan mutuamente, son las dos caras de la realidad. "La Unidad primordial" es sufrimiento, estimula en el hombre la tendencia hacia lo aparente, hacia lo bello y la forma serena. El hombre se libera del dolor en la realización de la belleza, de la serenidad apolínea. "Lo bárbaro, lo titanesco" dioni-síaco llama a su contrario: lo apolíneo. Estos dos principios divinos se apoyan mutuamente y alcanzan su síntesis en la tragedia. Mientras ellos viven e impregnan todas las formas de la vida griega, florece la cultura y la religión alcanza su más alto grado de desarrollo. ¿Qué es la tragedia sino una verdadera celebración de lo sagrado, un ejercicio cultural de vastas proyecciones? Nietzsche nos describe en qué medida su único y verdadero protagonista es una divinidad: Dionisos en sus múltiples formas. Aquello que acontece en la representación de la tragedia no es otra cosa que una transfiguración de todos sus componentes: público, actores, coro, se han fundido en un éxtasis colectivo y constituyen un conjunto de seres transportados "que han perdido por completo el recuerdo de su pasado familiar, de su posición civil. Se han convertido en siervos de su Dios que viven fuera de todo tiempo y de toda esfera social" ³¹.

Aquello que sostiene este éxtasis dionisiaco y constituye su reverso, es una visión pesimista del mundo y de la vida. Su religiosidad está poseída por una desenfrenada voluntad de verdad: no oculta el fondo terrible de las cosas ni sus fuentes de dolor. La revelación trágica es del orden de aquellas que enunció Sileno, compañero de Dionisos: "Lo mejor es no haber nacido." El hombre dionisiaco rechaza toda ensoñación consoladora, reconoce el absurdo de la existencia; sin embargo, no renuncia a su exaltación desenfrenada³². Esta sabiduría dionisiaca, que se condensa en el mito trágico, ha superado toda individuación, y percibe "la vida eterna más allá de toda apariencia y a despecho de todo aniquilamiento" ³³. Tratase; de una búsqueda de la eternidad por medio de la embriaguez, de un conocimiento trágico que permita alcanzar ese fondo último de la vida donde la violencia y la destrucción alternan con lo terrible, y no obstante, reconoce que la vida es la única fuente creadora de formas maravillosas. En suma, el mito trágico encierra la palabra fundamental, originaria, guarda el misterio último, es la base de una religiosidad entendida como desenfrenada exaltación de lo eterno.

Esta es la imagen que Nietzsche esboza de la religión en su libro juvenil: la

³¹ *Die Geburt*, pág. 87.

³² *Die Geburt*, pág. 81.

³³ *Die Geburt*, pág. 138.

fuerza generadora de la religión es el mito, y éste mismo sólo puede ser entendido como una sabiduría pesimista pero desenfrenada y jubilosa. A pesar de su esteticismo, a pesar de su wagnerismo empeñado en demostrar que la fuente vitalizadora del mito trágico-dioni-síaco es la música, lo cierto es que en esta visión suya de la realidad, el arte y la religión se han fundido estrechamente. En la realidad actúan fuerzas divinas, los dioses se confunden con los hombres, las experiencias extáticas se combinan con el hechizo y la embriaguez. Mediante la referencia a la Antigüedad griega, define y exalta una mística colectiva que desprecia lo individual, busca sobrepasar las "apariencias" fenoménicas y fundirse con lo eterno. ¿Qué son tales rasgos sino notas específicas bastante peculiares por cierto, de una positiva valoración de la religión? Más aun: al proponer al espíritu trágico como un recurso para la vitalización de la cultura alemana de su tiempo, Nietzsche no hacía otra cosa que señalar la necesidad de superar un mundo secularizado, un mundo sin auténtica religión, en el que la potencia de lo sagrado había empobrecido hasta el punto de **caer en la historia**, en el tiempo, en la racionalización normativa, el espíritu científico, la individuación y la trivialidad cotidiana. Si rechaza tales formas es porque ellas son el testimonio cultural de un mundo que ha dejado de ser la morada de los Dioses.

3. *Religión e Historia*

En las *Consideraciones inactuales* Nietzsche desarrolla una serie de reflexiones en torno a la historia, el conocimiento y el "sentido histórico", que no resultan negadoras de la religión. El punto de partida de tales ideas puede encontrarse en *El nacimiento de la tragedia*. Allí nos hemos familiarizado con una antinomia irreductible representada por la historia y el mito: cuando la intuición mítica decrece se acentúa el sentido histórico. En cambio, en el ensayo titulado *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* ("De la utilidad y de la desventaja de la historia para la vida") la antinomia que se plantea es la de **historia y vida**. Aquí sostiene que el único tipo válido de conocimiento histórico es el que sirve para la acción y la intensificación de la vida. Todo lo que su época ha dado en llamar "saber histórico", "cultura y sentido histórico" y que sus contemporáneos celebran orgullosos como una verdadera conquista espiritual, no es otra cosa que "un perjuicio, una enfermedad y una insuficiencia"³⁴. Este tipo de historia niega la vida, la empobrece y mata en lugar de fortalecerla.

³⁴ *Unzeitgemässe Betrachtungen*, pág. 98.

La historia que amenaza a la vida es la que hipertrofia el valor y la significación del pasado. Esa fascinación del hombre por lo *ya hecho*, atenta contra el éxtasis del instante presente, disminuye la frescura de la espontaneidad vital. El "sentido" histórico interrumpe el saludable y momentáneo "olvido" del pasado que se produce cuando la acción o la felicidad quieren ser vividas plenamente. Este *olvido* es necesario: es el derecho que asume el presente contra el pasado cuando éste se transforma en un peso o una carga que traba la autonomía de aquél. Es cierto, Nietzsche no se pronuncia totalmente contra lo histórico, considera que "el punto de vista histórico tanto como el no-histórico, son necesarios a la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura" ³⁵. Pero enseguida hace una salvedad significativa: "la facultad de poder sentir, en una cierta medida, de una manera no-histórica, debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante..." ³⁶. De la vida no-histórica surgen las creaciones humanas, toda la historia.

Lo no-histórico, esto es, la vida misma, debe ser el criterio que defina la actitud ante la historia. La vida exige el olvido; el conocimiento histórico tiene efectos paralizantes, puede ser una amenaza para la vida porque frena su desenvolvimiento creador, detiene el dinamismo del presente y vuelve la espalda a las visiones del porvenir. Nietzsche sólo considera aceptable el sentido histórico cuando detrás de él actúa un "instinto constructivo", esto es, una fuerza irracional a-histórica. Cuando se empobrece este elemento vital y primordial del cual la historia nace, se intensifican y proliferan los estudios históricos. La conciencia histórica aparece como una disolución de la voluntad creadora, es un *Ersatz* degradado de la vida.

La antinomia que había entrevisto entre la historia y la vida, también se plantea entre la historia y la religión. En toda aproximación de estos dos últimos términos, pesa la misma amenaza de empobrecimiento y decadencia; la religión corre los mismos riesgos que la vida. Nietzsche no admite que se someta la religión a una metodología que la encare como si se tratase de un *objeto histórico*. El método histórico-científico procede por descomposición analítica, por captaciones parciales que volatilizan, inevitablemente, el contenido esencial de la religión. Al transformarse la religión en un "saber histórico", esto es, "una religión que deba ser estudiada científicamente, pieza por pieza, quedará al final de este camino, totalmente destruida" ³⁷. Nietzsche

³⁵ *Unzeitgemässe*, pág. 105.

³⁶ *Unzeitgemässe*, pág. 106.

³⁷ *Unzeitgemässe*, pág. 153.

tiene conciencia de que la historia lleva a la superficie un conjunto de hechos adventicias que no constituyen el núcleo verdadero de la religión, su esencia sobrehistórica y divina. No cree en la historia de las religiones porque "toda verificación histórica saca a luz tantas cosas falsas, groseras, inhumanas, que forzosamente se disipa la atmósfera de ilusión piadosa..." ³⁸. Esta "atmósfera" es el supuesto de todo estudio histórico de la religión, es el a *priori* categorial de su investigación; en caso contrario, ella sólo puede darnos un montón de *hechos*, de piezas sueltas, pero no su realidad esencial.

Nietzsche considera, asimismo, que la influencia del tratamiento histórico del cristianismo fue perjudicial a este último. Se confundió el conocimiento de su esencia con el de su desarrollo temporal. Los teólogos cristianos que tocados por esta magia historicista insistieron en este tratamiento, culminaron en una desvirtuación de la fe cristiana. De este modo, el cristianismo "fue haciéndose antinatural, hasta que, por fin, se ha disuelto en una pura ciencia sobre el cristianismo" ³⁹. Es el momento en que la vida verdadera y espontánea de una religión ha desaparecido y es sustituida por un tratamiento histórico que actúa sobre materia muerta. El conocimiento es, aquí, mera disección, detiene la vida y termina sustituyéndola. Se equivoca, en consecuencia, quien para comprender el cristianismo acude a su historia, escarba los distintos períodos y se remonta hasta su origen temporal. Este hombre sustituye una necesidad de vivir con un acto de conocimiento que, en el fondo, se diluye en una "curiosidad pragmática" ⁴⁰. ¿Por qué? Sencillamente, viene a respondernos, porque se ha destruido el *misterio*, se ha esfumado lo que constituye la "atmósfera" no sólo de la religión sino de toda grandeza. "Todo lo que vive — señala — tiene necesidad de rodearse de una atmósfera, de una aureola misteriosa. Cuando a una religión, a un astro o a un genio se les quita esta envoltura y se los condena a gravitar como astros sin atmósfera, no nos debemos asombrar de verlos secarse, endurecerse, esterilizarse en poco tiempo." ⁴¹ Para desarrollarse, para proseguir su marcha creadora, la vida necesita de ciertas "ilusiones generosas". Son ellas las que consiguen movilizar las voluntades, despertarlas, y consumir un acto de creación. Si de pronto herimos de muerte tales "ilusiones" y las sustituimos por los puros "hechos", por los datos "objetivos" hemos dado un primer paso hacia la supresión de aquello que, no sólo estimulaba la vida, sino la religión misma.

³⁸ *Unzeitgemässe*, pág. 153.

³⁹ *Unzeitgemässe*, pág. 155.

⁴⁰ *Unzeitgemässe*, pág. 156.

⁴¹ *Unzeitgemässe*, pág. 156.

¿Y cuáles son los antídotos que Nietzsche propone contra este "veneno" de la historia? ¿De qué modo podrá salvarse la "fuerza plástica" de la vida? Los dos grandes antídotos que llega a proponer contra la historia son el retorno a lo "ahistórico" y la valoración de "lo sobrehistórico" ⁴². Y los caminos que llevan a estas dos fuentes son el *arte* y la *religión*. Ellas hacen que el hombre se libere del hechizo del devenir y levante la mirada "dirigiéndola hacia lo que da a la existencia un carácter de eternidad y de identidad" ⁴³. Tanto el arte como la religión son "poderes eternizantes" que resguardan la vida y cierran el avance a la ciencia histórica.

En la tensión entablada entre el tiempo y la eternidad, entre la historia y la religión, Nietzsche se pronuncia por los últimos términos. Tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en *Consideraciones inactuales* siempre se halla prevenido contra la hipertrofia de lo temporal, contra la legitimación del mero cambio, del tiempo secularizado. Su visión del mundo está empeñada en una valoración y exaltación de lo *sobrehistórico*. En su primer libro interpreta al mito como el órgano mismo de lo sagrado; en el segundo, empeñado en una misma batalla, este órgano termina siendo específicamente la religión. En ambos casos, su visión de la realidad aparece atraída por lo eterno.

⁴² *Unzeitgemässe*, pág. 191.

⁴³ *Unzeitgemässe*, pág. 191.

IV. EL RECHAZO DE LA RELIGIÓN

Con la publicación de su obra *Humano, demasiado humano*, cambia la óptica desde la cual encara el análisis de la religión. Inicia contra ella una crítica encarnizada que no se interrumpirá por el resto de su vida. En la antinomia ya planteada entre la historia y la religión Nietzsche había, en las dos obras anteriores, optado por la última. Afirmó que el conocimiento histórico es nocivo a la religión puesto que dejaba de ella sólo un conjunto de "piezas" sueltas quedando, de este modo, "totalmente destruida" ⁴⁴.

En este nuevo libro, emplea y adopta el mismo método y la actitud histórica que anteriormente había reprobado. Y los adopta, justamente, porque ahora intenta operar una total "destrucción" de la religión. No sólo la combatirá a partir de *Humano, demasiado humano* desde un punto de vista filosófico y psicológico, sino también histórico. Charles Andler advirtió que el método de Nietzsche en este periodo nuevo es fundamentalmente "histórico y evolucionista" ⁴⁵. Esto quiere decir que el gran antihistoricista, el crítico cáustico e "inactual" no puede eludir la impregnación cultural de su presente histórico y se compromete en un rechazo de la religión apelando a un conjunto de argumentos que son los que caracterizan a las corrientes de la izquierda hegeliana. Nietzsche había despreciado a estos discípulos rebeldes de Hegel que, intentando una superación del maestro, se propusieron efectuar una crítica de la religión: este fue el caso de Strauss y de Feuerbach. Resulta significativo señalar que aunque Nietzsche los repudia con crudeza, sus argumentos, en muchos casos, fueron similares. El despreciador de la historia, queda prisionero en sus redes: apela al conjunto de sus testimonios para combatir la religión y anunciar su *fin*.

La religión ya no es el órgano de lo sobrehistórico. Así como en sus dos obras anteriores consiguió aliar la religión a la vida *contra* la historia en tanto sinónimo de decadencia, ahora procura enfrentar a aquéllas entre sí. La religión ocupa el lugar dejado por la historia y es entrevista como una amenaza *contra* la vida. Su método de análisis intenta un verdadero desenmascaramiento y se presenta como un modo de resguardar la supervivencia de la vida, quiere destruir todas las ilusiones que encubren y desvirtúan su verdadero rostro. Recordemos que según sus obras anteriores,

⁴⁴ *Unzeitgemässe*, pág. 153.

⁴⁵ *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, París, 1958, pág. 78.

la vida necesitaba de ciertas "ilusiones generosas" para hacer crecer y estimular su fuerza creadora. Ahora tales ilusiones no son más que formas parasitarias que ocultan la verdad y la **enmascaran**: son signos de la decadencia. Sólo los débiles necesitan de ellas. Un "espíritu libre", animado por una insobornable vocación, de verdad, debe destruir tales creaciones imaginarias, y entre ellas la peor: la ilusión religiosa. Por supuesto, ya no es el "iniciado" ni el "apóstol de un Dios" el que habla aquí, sino un hombre dominado por un vértigo negador que destruye los espejismos y las mentiras para quedarse con la opacidad grave, despiadada y gris de una verificación objetiva. En la segunda **Inactual** previno contra el "veneno" de la historia y dijo que la religión era su "antídoto". Ahora la relación se invierte exactamente: "Entiendo a las religiones —escribe en un aforismo— como narcóticos: pero cuando son dados a pueblos tales como los germánicos, son puros venenos." ⁴⁶

1. El "enemigo de Dios"

En un prefacio de 1886 escrito para **Humano, demasiado humano**, llega a calificarse a sí mismo como el "enemigo de Dios y el que lo desafía" (Feind und Vorforderer Gottes). Una crítica de la religión y de "todas las artes narcotiza-doras" se le aparece como la condición de una verdadera supresión de los males humanos. La religión y el arte actúan como "anestésicos" que calman momentáneamente los dolores, pero no los curan. Suprimir la religión implica el sacrificio de muchas ilusiones que los poetas, los hombres religiosos y los metafísicos necesitan para ejercitar su arte interpretativo y sedante. Los poetas asumen esta vocación deformante de la realidad, necesitan crear un mundo fantástico porque sólo en él encuentran "elementos para la tragedia" ⁴⁷. En suma, Nietzsche se empeña en suprimir la religión (sin cuidarse de no arrastrar en ello a artistas, poetas y metafísicos) porque lo que importa verdaderamente es el conocimiento despiadado y desenmascarador, la aplicación del "método estricto de la verdad" ⁴⁸.

En el orden de este análisis crítico, Nietzsche rechaza la actitud que con respecto a la religión ensayó la Ilustración. Este momento intelectual fue bastante "injusto" en cuanto a una comprensión del verdadero "significado" de la religión. Tampoco cree muy adecuada la actitud asumida por la escuela

⁴⁶ Unzeitgemässe, pág. 587.

⁴⁷ Menschliches, Allzumenschliches, pág. 99.

⁴⁸ Strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe. Véase: Menschliches, pág. 100.

filosófica que se le opuso posteriormente. No nos señala cuál es esta escuela, pero es evidente que piensa en Schopenhauer. Según este pensador la religión encubre un elemento verdadero pero presentado bajo un "revestimiento dogmático" o "mítico"; bastaría despojarla de tal cobertura para que los enfrentemos a un contenido auténtico y valioso. De este modo, la religión nos ofrece indirectamente la verdad. Domina en esta actitud un cierto racionalismo porque considera que la verdad religiosa no difiere de la que podríamos descubrir por medio de la investigación filosófica o científica. Según Nietzsche, esta actitud intelectual sostuvo que la religión es una auténtica sabiduría expresada en un **sensu allegorico** en "consideración a la inteligencia del vulgo"⁴⁹. La religión vendría a ser un modo de sabiduría al nivel popular y esta sería su justificación verdadera. Si pasamos por alto sus formas exteriores, nos encontramos con el mismo rostro que la razón glorifica en la ciencia. De esto se deduce que en determinados niveles del saber sería posible pensar en una identificación entre ciencia y religión.

Todo este razonamiento es, para Nietzsche, completamente erróneo. La religión no sirve de ningún modo al conocimiento. Más aun: asume la forma de un falso saber. De igual modo erra todo tipo de pensamiento empeñado en encontrar, en la emoción religiosa, un contenido nada opuesto al que nos ofrece el racionalismo científico. Pero lo cierto es que se trata de actitudes distintas: "Entre las religiones y la ciencia verdadera no existe ni parentesco, ni amistad y ni aun enemistad: ellas viven en planetas distintos." ⁵⁰ En definitiva, la religión no nos ofrece verdades mediatas ni inmediatas. Ni el dogma ni la alegoría son "formas" que encubren contenido valioso alguno.

De esta manera, niega y enjuicia aquel movimiento de la Ilustración que afirmó la posibilidad de una **religión natural**. Este producto racionalista fue un artículo de fe caro tanto a ilustrados como a idealistas y románticos. La "religión natural" intenta intelectualizar la religión, suprimir factores irracionales como la fe, el misterio y la revelación, y dejar en pie sólo aquello que puede pasar las pruebas del examen filosófico o moral. En unos casos, transforma la religión en un moralismo normativo (Kant), en otros la identifica con la metafísica (Hegel), o bien la religión queda reducida a mera "alegoría" de verdades racionales aptas para el hombre medio (Schopenhauer). Nietzsche rechaza estas interpretaciones del racionalismo justamente por su inconsecuencia, por "haber abjurado del espíritu de la

⁴⁹ Menschliches, pág. 101.

⁵⁰ Menschliches, pág. 103.

Ilustración" ⁵¹. En la idea de la religión natural domina un racionalismo precario que no comprende que ya no hay puente posible entre la religión y la razón, así como no lo hay entre lo que es verdadero y lo que es falso.

No hay modo de aceptar la existencia de este nexo, ni aun como lo entendió Schopenhauer al decir que la religión se origina en una "necesidad metafísica" inherente al hombre⁵². Para Nietzsche, la metafísica no es anterior a la religión sino posterior, es su consecuencia, su "vastago tardío". Y esto es así porque en el seno de la religión nos familiarizamos con la noción de "otro mundo". Cuando en virtud del desarrollo histórico-cultural se produce la cada ciudad de la "ilusión religiosa" (religiöse Wahn), el hombre no puede dejar de sentir una sensación de "vacío" y de "carencia". Algunos necesitan llenar este lugar con un nuevo fantasma, la nueva representación de un "otro mundo" que esta vez no será religioso sino metafísico. La errada visión que tuvo lugar en el primitivo pasado del hombre, se reproduce de nuevo en la visión metafísica. En consecuencia todo el mundo de la metafísica, en tanto esfuerzo por captar la estructura de esencias que trascienden los fenómenos, está condicionado por esta ilusión primaria y representa su continuidad. Por esto mismo también encarna la continuidad de un "error" ⁵³. En la génesis de la religión, sostiene Nietzsche, no está presente un "instinto" que procura concretar la experiencia y la representación ade-exudas del trasmundo; tampoco responde a una exigencia del hombre entero, ni a un imperativo de la vida, de su realidad profunda. La religión no se origina en una "necesidad" auténtica cuya satisfacción otorgaría al hombre una realización plena. Lo que la genera es fundamentalmente una insuficiencia, la inmadurez de la humana capacidad de conocer, la razón en su más precario nivel de desarrollo. Lo que origina verdaderamente la religión, concluye, es "un error en la interpretación de ciertos fenómenos naturales, una confusión del intelecto" ⁵⁴.

2. Los extravíos de la razón

Aquí radica el punto de partida de las religiones. Todas ellas "han nacido del miedo y de las necesidades humanas y han fundado su existencia sobre extravíos de la razón (Irrgängen der Vernunft)" ⁵⁵. Y si esto es así, bien es

⁵¹ *Menschliches*, pág. 102.

⁵² *Die fröhliche Wissenschaft* pág. 151.

⁵³ *Fröhliche*, pág. 155.

⁵⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, pág. 155.

⁵⁵ *Menschliches, Allzumenschliches*, pág. 102.

cierto que la crítica de la religión y el anuncio de su fin deben hacerse en nombre de la razón misma.

Tal es el decisivo punto de partida de todo el entren-tamiento nietzscheano a la religión durante el segundo período de su desenvolvimiento intelectual. Ella se alimenta del uso deficiente de nuestra capacidad discriminativa porque se trata de un falso conocimiento racional y no de un conocimiento "sui generis". Trátase de un saber que no pudo ser depurado por la actitud racional y científica: de allí que un adecuado ejercicio de la razón vuelve a la religión imposible. Incluso, cuando bajo la acción intensiva y correctora del avance científico la religión ve finalizado su reino, acepta la incorporación a su seno de una "teoría filosófica" como un mecanismo de supervivencia⁵⁶. De este modo, la religión se propone atenuar su irracionalidad y su precariedad, busca sostenerse con los mismos elementos que usa el enemigo. Para Nietzsche, todo este proceso vivido más de una vez a lo largo de la historia no fue otra cosa que una trampa de los teólogos, los últimos recursos a que se apela "en un tiempo en que una religión duda ya de sí misma" ⁵⁷. El auxilio que la religión pide a la ciencia o la filosofía, lejos de ser testimonio de su amplitud, vendría a revelarnos su vacilación, su fragilidad. De estas reflexiones se desprende que la aparición de una teología, de una filosofía de la religión, o de una ortodoxia dogmática, señalan el momento de mayor debilidad de una estructura religiosa. No sólo porque incorpora un elemento racional extraño, sino porque esta razón misma se halla también "enajenada", "confusa", ha renunciado a su propia esencia, a operar en un nivel de radical autonomía. De este modo puede concluirse que, para Nietzsche, toda teología no es otra cosa que una razón prostituida, instrumentada por un designio que en virtud de su debilidad interna busca apuntalarse y sobrevivir mediante una negociación tramposa.

Esto es lo definitivo: la religión no esconde ninguna verdad, nada tiene que ver con la razón ni con el "método estricto" necesario para llegar a aquélla. Las ideas religiosas no son más que "ilusiones" anestésicas, nacidas del "miedo" y de los "extravíos de la razón"; sólo sirven para que nos engañemos desviando la mirada de lo natural y de la realidad. Esta temática corrosiva se repite constantemente, reapareciendo en obras correspondientes al tercer período de su evolución espiritual, de la siguiente forma: el mundo de la religión, escribirá, luego, en *El Anticristo*, es un mundo de creaciones

⁵⁶ *Menschliches*, pág. 102.

⁵⁷ *Menschliches*, pág. 102.

imaginarias de "pura ficción" que "tiene su raíz en el odio contra lo natural (contra la realidad); es la expresión de un profundo disgusto (Missbe-hagen) de la realidad" ⁵⁸.

3. La religión como creación humana

Pero al hablar Nietzsche de "ficciones" y de "extravíos" de la razón, ligando la religión al miedo y las necesidades humanas, quiere señalar un hecho de gran alcance: que lo divino es una **creación del hombre**, la proyección de un mundo humano. Viene a decirnos algo que ya había sido formulado en términos equivalentes por casi todo el movimiento de la izquierda hegeliana. El lenguaje que emplea entonces para referirse a la génesis de la religión es común al de pensadores como Feuerbach, Ruge, Strauss, Marx y otros en su tiempo ⁵⁹. Había en todos ellos un denodado propósito de **retornar** a lo concreto, a lo real, de afirmar lo humano particular por encima de lo abstracto general, y reconocer que el mundo de las vivencias del hombre constituía el verdadero punto de partida de todas las construcciones religiosas. Marx trató de otorgar la primacía a los factores materiales procurando invertir la pirámide dialéctica de Hegel. Feuerbach habló de un retorno al mundo sensible y propuso a la **antropología** como ciencia universal en lugar de la antigua teología. Luego veremos más detalladamente en qué medida Nietzsche coincide, en líneas fundamentales, con la actitud materialista de Marx y con el antropologismo de Feuerbach ⁶⁰.

En suma, para Nietzsche, el objeto de la religión, de todas las religiones — tanto las llamadas primitivas como las universales—, es una creación del hombre. Las religiones tienen un punto de partida en datos específicamente humanos como el **temor**, las **necesidades** y los **extravíos** de la razón. Con ello se quiere decir que no se originan en el hecho mismo de la revelación ni por la intervención de un factor sobre-histórico. No hay en ellas un hecho divino y fundante entendido como "la irrupción de lo incondicionado en el mundo de lo condicionado" según la definición que Paúl Tillich dio de la revelación ⁶¹. El fenómeno religioso, para Nietzsche, no tiene su apoyatura en lo sobrenatural. Lo inecondicionado se origina en lo determinado, en lo natural,

⁵⁸ Der Antichrist, pág. 204.

⁵⁹ Karl Löwith describió muy bien el conjunto de notas conceptuales e ideológicas que ligán las ideas nietzscheanas con las de pensadores posteriores a Hegel y contemporáneos de Nietzsche. Véase: *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

⁶⁰ Sobre este tema véase el interesante libro de Henri Arvon: *Feuerbach ou la transformation du sacré*, Epiméthée, París, 1957, pág. 180.

⁶¹ Johannn Hessen: *Religionsphilosophie*, Reinhardt München, 1955, t. I, pág. 15.

sobre todo, en sus deficiencias. La religión es un producto de la voluntad humana.

4. Religión y voluntad

A poco que se analicen los orígenes del culto mágico, puede observarse en qué medida aparece aquella voluntad actuando en forma decisiva. En los comienzos del culto, sostiene Nietzsche, no era posible establecer una distinción entre lo mágico y lo religioso. Se comprueba esta fusión en muchos aspectos rituales específicamente pragmáticos. Pero importa destacar, nos advierte, que ambas, la magia y la religión, participan de un desconocimiento de la noción de "causalidad natural" ⁶². No hay nada equivalente a la noción de "leyes naturales", que permita comprender la relación de interdependencia material existente entre distintos fenómenos. Para el hombre primitivo, el agente de toda acción no es natural sino sobrenatural: demonios, ídolos, fuerzas mágicas. Así entendida, la naturaleza aparece como un "complejo de arbitrariedades" ⁶³. Frente a ella lo humano constituye una "regla", un principio de orden, una regularidad procesual; por el contrario la naturaleza es, para el primitivo, el "reino de la libertad", de lo arbitrario ⁶⁴. Por esta razón el culto mágico-religioso es el único modo posible de "ordenar" la naturaleza y someter los poderes del caos a una forma humana de comprensión. El culto mágico-religioso es la expresión, en este caso, no de un sometimiento del hombre a lo sobrenatural sino, por el contrario, de subordinar el caos natural a un orden humano. "El sentido del culto religioso es determinar y conjurar la naturaleza en provecho del hombre, esto es, plasmar en ella una legalidad que antes no poseía." ⁶⁵ Mediante oficios y plegarias, el hombre intenta dominarla, trata de que se establezca un vínculo regular entre los fenómenos naturales y la voluntad humana. Además es cierto que desde los albores de la religión, la magia es el ámbito que menos posibilidades brinda para la afirmación de la voluntad humana, por lo mismo que corresponde a estadios primarios de civilización. Sin embargo, ya encontramos allí ciertos rasgos que delatan un condicionamiento humano del culto. El conjunto de las relaciones contractuales que los hombres mantienen entre sí (benevolencia, reconocimiento, pactos entre enemigos, protección a la propiedad, etc.) son transferidos al culto, aparecen bajo la forma de los vínculos que mantienen los hombres con las potencias sobrenaturales. Las prácticas intersubjetivas

⁶² Menschliches, Allzumenschliches, pág. 105.

⁶³ Menschliches, pág. 105.

⁶⁴ Menschliches, pág. 105.

⁶⁵ Menschliches, pág. 108.

plasman la fisonomía de las relaciones del hombre con lo divino. Esto quiere decir que el hombre no abandona su universo humano: lo sobrenatural aparece ligado y sometido a los movimientos de su voluntad, es la **expresión** de tales movimientos. El mismo punto de partida puede ser observado en el análisis de un fenómeno religioso esencial como la "necesidad de la salvación". También aquí Nietzsche quiere demostrar la preeminencia de lo humano, la presencia originaria de un errado ejercicio de la razón. Quiere denunciar qué se esconde tras esta "necesidad de la salvación" (Erlösungsbedürfnis), su estructura íntima ⁶⁶. Y emplea un método psicológico. En un primer paso, observa que la exigencia de la salvación parte de una toma de conciencia de la imperfección humana. El hombre interpreta su propio ser como una carencia y este supuesto actúa en el creyente haciendo nacer el deseo de reconocer su propia figura en el "espejo claro" de un ser considerado la perfección suma. Tal comparación devolverá al hombre una imagen verdaderamente insignificante: "Y como se mira en este espejo claro, su ser le parecerá sombrío, tan grotescamente deformado." ⁶⁷ Por supuesto, aquel ente perfecto que provoca una conciencia humana repulsiva, llega a poseer el carácter de una justicia suprema. El devoto considera que su propia deformidad es **pecado** y que toda su vida deberá purgar esta mancha originaria.

Todo esto, afirma Nietzsche, es pura fantasía. La representación del pecado, la insignificancia humana y la imagen de la justicia suprema no son más que aberraciones, figuras alucinantes de una "enfermedad psicológica", un conjunto de "errores de la razón" (Irrtümern der Vernunft). El hombre religioso no ha comprendido que tales deformaciones son ilusiones generadas por un centro también ilusorio, que el "espejo" divino "fue su obra, la obra demasiado imperfecta de la fantasía y el juicio humanos" ⁶⁸. He aquí nuevamente la afirmación de que la divinidad es una obra del hombre, un fantasma que nos aprisiona y humilla. Suprimida la ilusión de la perfección divina, el hombre se liberará de la tortura de su propia imperfección concebida como **pecado**.

Nietzsche quiere demostrar que en virtud de todas estas "interpretaciones falsas y anticientíficas de las acciones y las experiencias sensibles", el hombre fue llevado a experimentar el "sentimiento del autodesprecio" (Gefühl der Selbstverachtung). Pero lo cierto es que este sentimiento origina otro de

⁶⁶ *Menschliches*, pág. 117.

⁶⁷ *Menschliches*, pág. 118.

⁶⁸ *Menschliches*, pág. 119.

sentido contrario: el amor de sí mismo, su "autoestimación" (Selbstschätzung) por obra de la gracia divina que termina brindando inmerecidamente al creyente una plenitud salvadora. Todo esto viene a ser, otra vez, una representación específicamente humana; en el fondo, la salvación no es más que autosalvación del hombre, una "gracia que se otorga a sí mismo (Selbstbegnadigung)" ⁶⁹. Encontramos en este análisis psicológico, los mismos elementos dados en el examen de la "revelación". Aquello que se afirma como "revelado" no es otra cosa que una "opinión propia", no se trata de la palabra divina que desciende de lo alto sino de una afirmación demasiado humana. Este hecho parece fuera de toda duda: Nietzsche no se inquieta en cuanto a que la revelación sea un fenómeno estrictamente humano; en cambio, sí se pregunta cómo pudo haberse producido este fenómeno, (cómo fue posible que "alguien llegase a considerar como una revelación su propia opinión sobre las cosas" ⁷⁰). El filósofo adelanta la siguiente explicación: sometido el hombre a la formación religiosa, siente un día que aquella idea suya, que ocasionalmente acudió a su mente, es verdaderamente nueva. En este hallazgo hay algo de embriagador y cautivante. Enseguida este hombre concibe una hipótesis explicativa que abarca el mundo y la existencia. Tal posibilidad "penetra fuertemente en su conciencia" ⁷¹. El hombre religioso atribuye esta idea a otro, puesto que "él no se atreve a sentirse el creador de esta beatitud y adscribe la causa de ello, y otra vez, la causa de la causa de aquella idea nueva, a su Dios: tomo una revelación suya" ⁷². Como el hombre no es capaz de sentirse a sí mismo el creador de tamaña visión, la atribuye a un principio sagrado. Pero además hay otra cosa: comienza una sutil estrategia que se liga a la posibilidad de que esta revelación sea aceptada sin reticencias. No se trata de un acto meramente irracional sino de un esfuerzo lúcido; cuando se afirma que esta opinión es revelada y se la vincula a un origen sobrehumano, extrapersonal, se la sustrae a toda discusión, "se le elimina lo hipotético, se la sustrae de la crítica, de la duda, se la hace sagrada" ⁷³. Mediante este proceso, se procura limpiar la opinión de su primitivo carácter humano.

Lo lamentable de este acto de transferencia religiosa, sostiene Nietzsche, es que el hombre se "degrada" al nivel de un instrumento. La condición de **mediador** que posee el portador de la revelación está ligada a un inevitable

⁶⁹ *Menschliches*, pág. 122.

⁷⁰ *Morgenröte*, pág. 54.

⁷¹ *Morgenröte*, pág. 54.

⁷² *Morgenröte*, pág. 55.

⁷³ *Morgenröte*, pág. 55.

"sentimiento de la degradación" ⁷⁴. Pero este estado es inmediatamente encubierto y superado por el hecho de que la primitiva "opinión" humana aparece investida del carácter de "pensamiento de Dios". Este aspecto se impone finalmente y el mediador enmascara su indignidad y la vive como un arto de triunfo.

5. *El intérprete*

Tales "errores de la razón" en que viene a consistir esencialmente la religión, obran a favor de su supervivencia. En la dinámica de su difusión y expansión intervino activamente esta condición de su falsedad. La religión se afianza en virtud de una hermenéutica muy peculiar que hace de aquella falsa discriminación racional, una virtud. Este curioso arte interpretativo se empeña en no reconocer en las visiones, la santidad y los arrobos religiosos, los síntomas de distintas "enfermedades" ⁷⁵. Esta hermenéutica religiosa ejercitada en la distorsión, tiene mucho que ver con el significado atribuido a aquellos fenómenos patológicos que conocemos con el nombre de "locura y desvarios de los profetas y los sacerdotes de oráculos" ⁷⁶. Estos fenómenos cobran el sentido que le atribuyen tales "intérpretes". "Siempre ha sido — escribe — el grado de saber, fantasía, esfuerzo, moralidad en la cabeza y el corazón de los intérpretes, lo que ha hecho mucho en este sentido." ⁷⁷ En suma, la "verdad" de la religión vendría a ser el fruto de una "mala interpretación".

Pero este caprichoso arte hermenéutico alcanza su mayor nivel en la acción de "los discípulos ciegos" ⁷⁸. Nietzsche considera que un creador o fundador conoce los lados débiles y frágiles de su teoría, doctrina o religión, tiene conciencia de sus limitaciones. Por este motivo sus fuerzas de convicción y de irradiación proselitista son escasas. Esto mismo no ocurre con su discípulo que permanece ajeno a las debilidades internas del mensaje del maestro; por la profunda fascinación de que está poseído, tiene mayor fuerza persuasiva. "Cegado por el prestigio del maestro y por su piedad hacia él, tiene habitualmente, sin embargo, más poder que el maestro." ⁷⁹ Y este poder, esta fidelidad incondicional a su mensaje, pone en marcha un caudal de energías

⁷⁴ *Morgenröte*, pág. 55.

⁷⁵ *Menschliches*, Allzumenschliches. pág. 114.

⁷⁶ *Menschliches*, pág. 114.

⁷⁷ *Menschliches*, pág. 114.

⁷⁸ Die blinden Schüler. *Menschliches*. pág. 113.

⁷⁹ *Menschliches*. pág. 113.

extraordinarias que ayuda grandemente a la difusión del mensaje religioso.

Todo esto quiere decir, en consecuencia, que la medio-cridad interpretativa del epígono, su ceguera para la verdad religiosa en aquello que tiene que ver con sus limitaciones, han transformado en acto de fe total lo que en el creador fue vacilación, duda, conciencia de su propia debilidad. Es justamente esta distancia que el discípulo guarda ante el mensaje de su maestro, la que aparece cubierta por un conjunto de ilusiones que faltan en el propio fundador. Nuevamente: el error aparece como fuente energética de la expansión religiosa. ¿Qué otra cosa viene a representar, con respecto a la historia del cristianismo, la figura de San Pablo? En la descripción que Nietzsche hace de Pablo en *Morgenröte* se encuentran los rasgos del "intérprete" por excelencia. He aquí a un hombre que toma un hecho religioso y lo transfigura conforme a su "saber, fantasía, moralidad y esfuerzo" y que posee, ciertamente, un "poder mayor que su maestro" para la difusión del mensaje. Sin este intérprete, "sin esta historia singular, sin las tormentas y las confusiones de tal cabeza y tal alma, no habría ninguna cristiandad; apenas nos habríamos enterado de una pequeña secta judía cuyo maestro murió en la cruz" ⁸⁰. Fue San Pablo quien transformó este minúsculo movimiento, le dio fisonomía histórica y lo proyectó por los siglos; él fue el verdadero "inventor del cristianismo", en rigor de verdad fue el "primer cristiano" ⁸¹. Tocado San Pablo por la poderosa fuerza del intérprete, marcó el momento en que el cristianismo pasó del ámbito de la secta al de la religión. ¿Qué hubiera sido del mensaje del maestro si esta alma turbulenta y apasionada no lo hubiera fundido en su propio arbitrio, si no lo hubiese recreado y "falsificado" a través de su propia humanidad?

6. *El Dios oculto*

Si la representación de lo divino es un "error de la razón", Nietzsche rechaza, asimismo, la noción de un *Dios oculto*. Pascal había exaltado aquel "Deus Absconditus" cuyos primeros rastros encontró en el profeta Isaías. La naturaleza de Dios, vino a decir, es *misteriosa*, nunca se muestra del todo en la revelación. Dios ama ocultarse y la misma figura humana de la encarnación es su "máscara". La naturaleza y el hombre lo encubren impidiendo que muestre su rostro. La verdad misma es verdad "oculta" ya que también "Dios

⁸⁰ *Morgenröte*, pág. 57.

⁸¹ *Morgenröte*, pág. 60.

la ha cubierto con un velo" ⁸². Su sentido profundo no está en la superficie ni puede ser accesible a la razón humana. Objeta con bastante dureza esta noción cara a Pascal porque la considera propia de "una intelectualidad humana demasiado inmadura"⁸³. Un Dios que permanece oculto no habla a la razón, responde a una época en la que las exigencias racionales no cuentan. Por otra parte, todavía no se ha llegado a reconocer que sobre Dios mismo pesa una obligación hacia los hombres, esto es, "el deber de Dios de ser preciso y verídico en la comunicación de su palabra" ⁸⁴. El hecho de que el lenguaje de la revelación no pueda reducirse a términos claros y lógicos es una objeción contra Dios. Por lo tanto, lo único que nos revela verdaderamente es su imperfección terrible: "Él (Dios) —afirma Zarathustra— era confuso. ¡Cómo se enojaba con nosotros, el iracundo, porque no lo comprendíamos! ¿Y por qué no hablaba claro? Y si la falta era de nuestros oídos, ¿por qué nos dio unos oídos que oían tan mal?... Se equivocó demasiado este alfarero que nunca acabó de aprender su oficio." ⁸⁵

Obsérvese aquí que la mayor objeción contra Dios se hace desde el punto de vista de la razón: Dios no habla un lenguaje que pueda ser entendido por ella. Guardini afirmó que Nietzsche debe ser interpretado como un pensador que cree en una *logique du coeur* o una especie de *theologia cordis*. Si esto fuera cierto, la objeción nietzscheana al Dios "oculto" carecería de sentido, como asimismo su exigencia de racionalidad. Esto es lo que quiere darnos a entender Guardini cuando trata de inscribirlo en la línea de la "tradición más noble que conoce el Occidente cristiano"⁸⁶. Esta *theologia cordis* afirma que "es el corazón el que siente a Dios y no la razón" y según Guardini "constituye —lo que quizás no se ha visto todavía— la fuerza propia en el pensamiento de Nietzsche, aun cuando haya sido vuelta por él contra Cristo y el Dios viviente" ⁸⁷. Es bien claro que la interpretación de Guardini resulta forzada por cuanto el Nietzsche que enjuicia a Pascal de ningún modo puede ser inscripto en una *theologia cordis*, ni en nada parecido. Cuando interpreta a Pascal, hace gala del más extremo cientificismo. Y en cuanto a las notas irracionales de su pensamiento posterior, muy difícilmente pueden ser confundidas con el intuicionismo religioso cristiano al que se refiere Guardini mediante la expresa enumeración de sus representantes ilustres.⁸⁸

⁸² *Morgenröte*, fragmento 843.

⁸³ *Morgenröte*, pág. 77.

⁸⁴ *Morgenröte*, pág. 77.

⁸⁵ Also Sprach Zarathustra, pág. 289.

⁸⁶ *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Emecé, Buenos Aires. 195"). págs. 158 y 159.

⁸⁷ Ob. cit., pág. 159.

⁸⁸ Id. págs. 158 y 159.

7. Las dos imágenes

Hay un fragmento de *Así habló Zarathustra* en el cual Nietzsche encarna simbólicamente las actitudes ante la religión que él mismo adopta en los dos períodos señalados: el juvenil y el cientificista. Esto es, aquel momento inicial en el cual la religión es justificada como sinónimo de lo vital, y el segundo momento, en el que Dios es concebido como una creación del hombre. En el fragmento de referencia, se cuenta que hubo una época en la que Zarathustra puso "sus ideales más allá de los hombres". No confiaba en ellos ni en la autonomía del universo humano. Era un "trasmun-dista" (*Hinterweltler*)⁸⁹: como cualquier creyente había "proyectado" sus esperanzas en otro mundo. Pero reconoce que la suya fue una religiosidad desesperada. Dios aparecía como el ser atormentado e imperfecto que *crea* el mundo "para no ver sus propios sufrimientos y salir fuera de sí mismo" ⁹⁰. Trátase de un Dios sufriente que conoce la embriaguez de la creación y el mundo es su "sueño" y su "poema". Pero enseguida reconoce Zarathustra que ese Dios "era obra del hombre y de la locura humana, como todos los Dioses"⁹¹. Y agrega: "Hombre fue, y sólo un pobre fragmento de hombre y de 'yo': de las propias ascuas y cenizas vino hacia mí este fantasma; ¡y verdaderamente, no vino hacia mí desde el más allá!" ⁹² Más adelante afirma Zarathustra que este Dios fue creación del *hombre enfermo*. Cuando el hombre restituye sus fuerzas y vuelve a la salud, el fantasma de lo divino desaparece: "Para los sanos sería una tortura creer en tales fantasmas." ⁹³ Lo que encontramos detrás de la creación de Dios, de su necesidad, no es otra cosa que "cansancio". Más aun: los Dioses se crean cuando el hombre reniega de su propio *cuerpo* y vuelve las espaldas a la *tierra*. Cuando el cuerpo se encuentra exangüe, cuando reniega de sí mismo, se origina el sentimiento de Dios. Su presencia entraña un acto de infidelidad del hombre a su condición terrena: "Enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras: pero ¡también estos dulces y sombríos venenos lo tomaron del cuerpo y de la tierra!" ⁹⁴ Afirmar la realidad de Dios es pronunciarse contra el sentido de la tierra; y este es el mayor de los crímenes porque implica rechazar lo concreto, lo sensible, ceder a un mundo de meras

⁸⁹ Also, pág. 30.

⁹⁰ Also, pág. 31.

⁹¹ Dieser Gott den ich schuf, Menschen-Werk und Wahnsinn, gleich allen Göttern: Also, pág. 31.

⁹² Also, pág. 31.

⁹³ Also, pág. 31.

⁹⁴ Also, pág. 33.

abstracciones y de formas ilusorias. Tales rechazos se unifican en uno solo: el de la **vida**: "La noción de Dios representa una aversión a la vida, la crítica, el desprecio mismo de la vida." ⁹⁵ Poner fin a este desprecio es realizar el fin de la religión.

⁹⁵ Der Wille zur Macht, pág. 108.

V. RELIGIÓN Y VIDA

Hemos visto hasta ahora que Nietzsche insiste en dos enunciados críticos: 1º) Las religiones son **productos humanos** en su totalidad, y 2º) sus "verdades" son **errores de la razón**. O sea que la religión es recusada por la antropología y por la gnoseología científica. Pero también en el ámbito de esta corrosiva supresión de la religión campea una nueva perspectiva desde la cual será enjuiciada severamente: **la vida**.

Se trata de una noción fundamental en toda la obra de Nietzsche. Este concepto, junto a otros pocos como la voluntad de poderío, el acto creador y el Superhombre, tiene una connotación invariablemente positiva. La vida es una realidad última cuya exaltación no padece eclipse a lo largo de toda la evolución espiritual de Nietzsche. En un momento llama a Zarathustra el "portavoz de la vida"⁹⁶ : esto mismo podrá decirse de la obra toda de Nietzsche. La vida es un concepto límite en el cual se disuelven todas las oposiciones y del que nacen, asimismo, todos los equívocos. No puede fundarse en algo que no sea ella misma. "¿Qué significa Vida? —se pregunta Nietzsche en *El Gay Saber*—. Vida significa repeler continuamente de sí aquello que quiere morir; vida significa ser cruel e inexorable contra todo lo que en nosotros se hace débil y viejo, y no sólo en nosotros."⁹⁷ Ella aparece como una impulsión elemental, prospectiva, que no sólo afirma lo fuerte sino que tiende a vencer resistencias. Trátase de una exaltación de la vitalidad juvenil y biológica. Pero además es un principio de selección: alcanza su mayor grado de intensidad en pocos ejemplares. La mera reproducción vegetativa, la medianía abundante y generalizada, la multitud, no son formas vitales; por el contrario, son las que "empeoran" la vida⁹⁸. Pero es, además, un impulso que trata de superarse (überwinden) constantemente; implica un movimiento de sempiterna afirmación pero, también, de simultánea autosupresión. La vida debe suprimirse a sí para permanecer y mantener la salud de su dinamismo ⁹⁹.

Pero también puede interpretarse este impulso en el hombre como "voluntad de ser otro", impulso hacia lo distante vital, hacia nuevas formas de vida y de

⁹⁶ Fürsprecher des Lebens, *Also*, pág. 149.

⁹⁷ Fröhliche Wissenschaft, pág. 60.

⁹⁸ *Also*, pág. 46.

⁹⁹ *Also*, pág. 109.

realización¹⁰⁰. Pertenece a la vida el ejercicio de la apropiación, la violencia y la lucha. Nada tiene que ver con la "piedad" ni con el "amor a los enemigos"¹⁰¹. Renunciar a la guerra equivale a renunciar a la vida¹⁰². Ella es destructiva, ama el peligro y la crueldad; nada tiene que ver con la moral. No se alimenta de preceptos y la moral es su gran enemiga¹⁰³. Cuando esta última impera, aquélla acusa el momento de su decadencia.

La vida es una realidad que se manifiesta tanto en la esfera de lo humano como de lo orgánico animal y vegetal: es un principio unitario. La comprendemos también a través de las restantes formas de la creación¹⁰⁴, y lo cierto es que Nietzsche llegó a establecer un "paralelismo" entre los procesos de la vida orgánica y los procesos espirituales en sus más altos grados de realización¹⁰⁵.

También la vida aparece identificada con la "voluntad de poderío". En muchos pasajes establece Nietzsche con claridad esta identificación¹⁰⁶. Es voluntad de poderío y de "crecimiento" de este poderío. Nada tiene que ver con la voluntad individual y singular; representa todo un movimiento del ser, un gran *élan*, un principio metafísico. La cultura viene a ser un modo de lectura de sus dinamismos de acrecentamiento de poderío. Allí donde la vida se ha debilitado o aparece negada, se manifiestan las formas de la decadencia cultural. La cultura moderna es, para Nietzsche, la expresión de esta decadencia en su punto culminante. De allí que un arte, una filosofía y una política verdaderos, deberán operar como "estimulantes" de un renacimiento vital¹⁰⁷, deben ser instrumentos de una "elevación" (*Steigerung*) de la vida¹⁰⁸. Afirmarla significa acentuar su inmediatez, afirmar lo mundano, lo que corresponde a lo próximo, el aquí y el ahora: es una objeción contra el más allá, y contra todo trasmundismo. Nietzsche llega a sostener que el concepto de Dios ha conseguido reunir en una sola significación todo aquello que puede ser "perjudicial, venenoso y calumnioso" para la vida¹⁰⁹. La religión vendría, precisamente, a señalar el momento en que este desprecio y

¹⁰⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, pág. 14.

¹⁰¹ *Jenseits*, pág. 109.

¹⁰² *Götzendämmerung*, pág. 103.

¹⁰³ *Der Wille zur Macht*, pág. 348.

¹⁰⁴ *Per H'i/te*, pág. 17.V

¹⁰⁵ *Die Unschuld des Werdens*, pág. 89, t. II.

¹⁰⁶ *Der Wille*, págs. 46, 467, 476.

¹⁰⁷ *Götzendämmerung*, pág. 147.

¹⁰⁸ *Der Wille*, pág. 211.

¹⁰⁹ *Götzendämmerung*, pág. 408.

negación de la vida culmina en la configuración de "otra vida". La religión ha inventado la noción de *pecado* con el objeto de negar la inocencia de todo lo vital y califica como "malo lo que es inevitablemente natural"¹¹⁰. La religión hace que al hombre "la naturaleza le parezca sospechosa"¹¹¹; de esto se deduce que todo principio de espontaneidad vital en el hombre es considerado pecaminoso. La religión viene a ser una gran amenaza para la vida.

1. La vida activa

También implica un rechazo de la "vida activa". Las "naturalezas religiosas", que cuentan entre las "contemplativas", asumen actitudes y concepciones que se caracterizan por sus efectos paralizantes. La actitud contemplativa insiste en un enjuiciamiento de toda acción por considerarla superflua. Es por ello que los "hombres prácticos", aquellos que han hecho de la actividad una consagración total, un estilo de existencia, consideran que los contemplativos se encargan de ensombrecer el horizonte vital, "hacer sospechosa la alegría, desvalorizar las esperanzas, paralizar la mano activa"¹¹². La vida contemplativa es una descomposición y decadencia de la vida activa. En las épocas bárbaras, los hombres ejecutan sus ideas, actúan, cazan, ejercen la brutalidad y el homicidio. Pero cuando perciben que sus "fuerzas les abandonan", cuando advierten los síntomas de la enfermedad y el agotamiento, entonces piensan que esta nueva vida señalada por la impotencia y la debilidad es superior a la antigua. En esta nueva situación vital el hombre se hace "pensador" o "anunciador", sostiene Nietzsche¹¹³. Ahora es la vida contemplativa la que se impone a la activa. Por encima del héroe, en tanto arquetipo de la actividad y la volición, imperan, jerárquicamente, el santo, el filósofo y el artista, arquetipos de la renuncia y el agotamiento. Estos últimos asumen el derecho a fijar las supremas evaluaciones¹¹⁴. Juzgan como "malos" aquellos actos de que ya no son capaces.

Todo esto es, para Nietzsche, una gran distorsión. La contemplación valorativa es la expresión de una "enfermedad", el testimonio de un empobrecimiento de la vida. En el origen de la contemplación religiosa está la

¹¹⁰ *Menschliches, Allzuinenschliches*, pág. 129.

¹¹¹ *Menschliches*, pág. 129.

¹¹² *Morgenröte*, pág. 40.

¹¹³ *Morgenröte*, pág. 42.

¹¹⁴ *Morgenröte*, pág. 42.

"fatiga, la enfermedad, la saciedad y la melancolía" ¹¹⁵.

2. La evasión

Pero también la religión representa un modo de evasión de la vida, no sólo su empobrecimiento. Quien ha tenido una experiencia vital terrible, sostiene Nietzsche, tiene necesidad de huir de ella, de cubrir su rostro y engendrar imágenes que la deformen y falsifiquen. Como no puede nada contra su trágica realidad, el hombre trata de encubrir sus inmundicias y despreciarla, procediendo a su idealización. Esto ocurrió con los hombres religiosos: "se podría saber el grado en que padecen la vida por la medida en que ellos desean ver su imagen falseada, diluida, alejada, divinizada" ¹¹⁶. Se habla de un "vivir en Dios" (Le-ben in Gott) que asume las formas de la piedad porque se teme la vida en su realidad concreta¹¹⁷. Idealizamos la vida, la proyectamos hacia lo divino, sólo cuando la despreciamos. En el fondo, la actitud religiosa manifiesta el "temor a un pesimismo irredimible" ¹¹⁸, delata una voluntad de no-verdad a todo precio. En cambio, la aceptación de la vida implica el reconocimiento de su verdad trágica, es el ejercicio de un pesimismo heroico. Todo intento de "enajenar" la vida y transferirla a una realidad divina es una falsificación operada por el temor que nos inspira y el disgusto que nos causa.

Otra forma de empobrecimiento y decadencia de la vida, por motivos religiosos, es el **ascetismo**. ¿Cómo surge el asceta, en qué momento se configura como el arquetipo más alto de una religión? Nietzsche piensa que el mundo antiguo se había lanzado, mediante cultos solemnes, a una desenfrenada exaltación de la vida y de la "alegría de vivir" ¹¹⁹. En cambio, el cristianismo encarnó un esfuerzo opuesto: insistió en que "el hombre debía sentirse pecador a todo trance" ¹²⁰. En consecuencia, la alegría y la exaltación vital del mundo clásico resultan viciadas por esta condena. El cristianismo señala el momento en que el alma antigua "se agota" como resultado de una dura batalla contra la vida. Pero también indica el instante en que "el santo y el asceta encontraron una nueva especie de atractivo vital" porque aparecen como los protagonistas de un drama que se desarrolla en los "confines" de la vida, en "los límites que separan el mundo y el supramundo" ¹²¹. Son, por ex-

¹¹⁵ Morgenröte, pág. 41.

¹¹⁶ Jenseits von Gut und Böse, pág. 71.

¹¹⁷ Jenseits, pág. 71.

¹¹⁸ Jenseits, pág. 71.

¹¹⁹ *Mentchliches, Allzumenschliches*, pág. 130.

¹²⁰ *Menschliches*, pág. 130.

¹²¹ *Menschliches*, pág. 130.

celencia, los adelantados de una exploración, los signos más intrépidos de una época fatigada que por su intermedio recupera la tensión necesaria para proyectarse hacia otras metas. Desde allí tienden sus miradas sobre lo celestial y lo infernal, sus visiones oscilan entre la doble perspectiva de una fugaz vida terrestre y la inminencia del Juicio Final. He aquí una atracción inesperada; el alma antigua descubre, en tales actores, un nuevo espectáculo. El santo y el asceta representan un renovado estímulo en la aventura de lo desconocido. ¿Qué nos quiere decir Nietzsche con esto? Que la fatiga del alma cristiana lleva a una negación de la vida; pero en sí misma, esta negación se vuelve un estímulo: descubre una nueva euforia en el vértigo de su propia destrucción. En esta voluptuosidad de la muerte el asceta cristiano encuentra el pregusto de la "otra" vida, percibe anticipadamente la realidad de lo eterno.

Esta negación de la vida que asumen el asceta y el santo, tal como hemos visto, también cobra otras formas: puede ser percibida en la antinomia de la **vida** y la **virtud**. Cuando el santo opta por la virtud, de ningún modo está asumiendo una conducta que tiende a embellecer la vida: por el contrario, procura negarla. Asume la virtud y la vuelve contra sí mismo en la "forma más brutal", mediante este ejercicio se propone alcanzar un grado extremo de humillación, pretende que el hombre "se aniquile a sí mismo" ¹²². El ascetismo, así entendido, revela que bajo el impacto de la virtud la vida humana se degrada hasta la fealdad.

La polarización que Nietzsche hace de la vida y la religión es total. No hay modo de establecer entre ellas un vínculo de mutuos enriquecimientos. La religión hiere de muerte a la vida, es un signo de su empobrecimiento, crece allí donde la plétora de energías vitales ha disminuido, donde la alegría ya no es posible. En este momento estamos muy lejos de aquel período juvenil en el cual el mito religioso era un alindo de la vida. Pero no estamos tan lejos de otro instante decisivo en el que volverá a encontrar el nexo que vincule ambos términos y en el que se oirá hablar de una "afirmación religiosa de la vida" ¹²³. Más adelante nos detendremos a examinar los rasgos peculiares de esta religiosidad. Pero antes continuemos con la exposición de su crítica corrosiva a la religión hecha, ahora, desde la perspectiva de otra noción importante: la **voluntad de poderío**.

¹²² Fröhliche Wissenschaft, pág. 154.

¹²³ Die religiöse Bejahung des Lebens. *Der Wille zur Macht*, pág. 687.

VI. ASCETISMO Y VOLUNTAD DE PODERÍO

Si para Nietzsche, como hemos visto, la vida se identifica con la voluntad de poderío, entonces el ascetismo religioso viene a representar una expresión deformante de esta misma voluntad¹²⁴. Aun cuando el ascetismo esté ligado a la dinámica del renunciamiento a la vida, Nietzsche frecuenta una tesis curiosamente opuesta: la de que hay puntos en los que la voluntad ascética se confunde con la voluntad de poder.

El ascetismo aparece en aquellos hombres que están poseídos por una cierta necesidad de "ejercer su poder y tendencia al dominio"¹²⁵. Pero eso sí, los ascetas son seres dominantes que han fracasado en el ejercicio de esta voluntad, y una vez que han tomado conciencia de este fracaso vuelven la dirección de esta voluntad contra sí y tratan de "tiranizar partes de su propio ser, o bien ámbitos o grados de sí mismos"¹²⁶. La voluntad ascética es, en consecuencia, el reverso de una voluntad tiránica que se expresa movida por un desenfreno masoquista. El asceta busca la tortura, trata de "burlarse" de su propia naturaleza, se empeña en destruir aquella parte vegetativa de sí mismo en la que pervive la semilla de toda concupiscencia. Termina no reconociéndola como perteneciente a su propio ser, la considera un sector que debe purgarse como si se tratara del asiento mismo del mal. Además, el asceta experimenta "una verdadera voluptuosidad" en el espectáculo de esta violencia que ejerce contra sí mismo. Y si esta voluntad triunfa no puede dejar de sentir "un muy alto grado de vanidad", se enorgullece de haber salido airoso de la prueba. Finalmente, corresponde a la voluntad ascética, en tanto enmascaramiento de la voluntad de poderío, proceder a una "deificación" de aquel principio que ejerce la tiranía en su propio ser, o sea que el asceta transfiere esta voluntad tiránica y la reconoce como un principio divino. Esta voluntad deviene absoluta, y en consecuencia, las partes sometidas —aquel sector de su propio ser contra el cual ha descargado toda su violencia— aparecen encarnando un principio opuesto: su parte diabólica. "En toda moral ascética —escribe— el hombre adora una parte de sí mismo como Dios, y, por lo tanto, considera

¹²⁴ En virtud de esta simbiosis, de la vida y la voluntad de poderío. Paul Tillich interpreta el pensamiento de Nietzsche como una etapa importante en la formulación del problema ontológico del *coraje*. Según el teólogo, el coraje es la virtud misma de la afirmación vital y de la voluntad de poder. *The courage to be*, Yale University Press, New Haven, 1959, pág. 28.

¹²⁵ *Menschliches*, Allzumenschliches, pág. 123.

¹²⁶ *Menschliches*, pág. 123.

necesario diabolizar la parte restante"¹²⁷, El ascetismo representa un modo de establecer la división del hombre.

1. *El santo y el hombre de poder*

Nietzsche insiste en *Más allá del bien y del mal*, en el nexo que liga al asceta y el hombre de poder. Se pregunta, desde otra perspectiva, cuál es el motivo por el cual los "hombres más poderosos" han sentido siempre cierta admiración y se han "inclinado reverentes" ante la figura del santo¹²⁸. En él reconocen el "enigma de la autoimposición, de la deliberada y última privación". El santo ejerce contra su propio ser el mismo poder, la misma capacidad de coacción que los hombres poderosos aplican contra los demás. Al admirarlo, los hombres poderosos se solazan en el espectáculo de una nueva versión de sí mismos; se trata de un ser en el cual la voluntad de poderío alcanzó su máxima proyección. Pero aquellos hombres desconfiaban del santo a pesar de admirarlo: les parecía monstruoso este empeño que el santo manifestaba contra su propia naturaleza. De cualquier manera, he aquí la misma fuerza que los había hecho poderosos: "La voluntad de poderío fue lo que les advirtió que debían detenerse ante el santo."¹²⁹

En las prácticas del ascetismo religioso también actúa un móvil egoísta, una forma sutil de venganza que no es extraña a la voluntad de poderío. El hombre que se juega en un gran combate y tiene que enfrentar enemigos fuertes, se siente asaltado por deseos de ejercer una justicia vengativa. Esto mismo ocurre en el asceta que está lanzado a una recia lucha interior; al ser asaltado por la venganza no puede hacer sino una de dos cosas: ceder a ella y obrar conforme a su impulso, o bien, efectuar una "terrible represión de sus necesidades de venganza"¹³⁰. Esta última actitud reorienta el impulso agresivo y lo dirige contra sí mismo. El asceta opta por el segundo camino porque descubre que "el sacrificio de sí mismo le da tanta o mayor satisfacción que el sacrificio de los otros"¹³¹. Puede descargarse de este sentimiento haciendo de sí el objeto de todo desquite, puede "coger los dardos del enemigo y sepultarlos en su pecho". De cualquier manera, sostiene Nietzsche, nos encontramos aquí ante una nueva sublimación de la voluntad de poderío. La destrucción de la venganza genera una nueva "satisfacción", es un

¹²⁷ *Menschliches*, pág. 124.

¹²⁸ *Jenseits von Gut und Böse*, pág. 63.

¹²⁹ *Jenseits*, pág. 64.

¹³⁰ *Menschliches*, pág. 125.

¹³¹ *Menschliches*, pág. 125.

estimulante que impide al asceta caer en la indolencia y el aburrimiento.

En efecto, esta es su permanente amenaza. Son frecuentes en el asceta y en el santo una "gran indolencia espiritual"¹³². Esta tendencia al abandono que muchos de ellos manifiestan puede observarse en el hecho de que el asceta elige el renunciamiento porque es el camino menos arduo, "hace la vida más fácil". El renunciamiento vendría a ser un modo de pereza espiritual; el asceta descubre que "es más fácil renunciar de una vez a un deseo, que moderarlo"¹³³. De este modo deja de lado el ejercicio de la voluntad, no se define a cada instante, no quiere plasmar cotidianamente su existencia en cada acto: renuncia de una vez para siempre. "El santo se facilita la vida mediante el abandono completo de la personalidad." Curiosamente, el ascetismo viene a ser el camino de la pereza y no del heroísmo moral.

Porque el asceta sabe todo esto, porque reconoce que su atmósfera cotidiana es la del aburrimiento, hay momentos en que quiere librarse de él transformando su vida en un campo de batalla: aquí espera que se desencadenen. toda clase de sentimientos, no sólo los de la venganza. Lo que importa, en verdad, es pasar alternativamente por **experiencias contrarias**. El asceta quiere que en su campo alternen la victoria y la derrota, deja que en su propia alma se intensifiquen la voluntad de dominio, la vanidad, todos los apetitos, para enfrentarlos con un principio adverso. Los dos principios, el del bien y el del mal, estarían empeñados en su propia vida y él asistiría no sólo como un protagonista que ha tomado partido sino, sobre todo, como un espectador animado que abraza la totalidad del espectáculo. En esta doble perspectiva, el asceta encuentra un supremo recurso contra el aburrimiento.

2. El Dios de los buenos

Hemos visto hasta qué extremo el ascetismo religioso está ligado, según Nietzsche, a la voluntad de poderío: algunas veces es su máscara, otras, su deliberada búsqueda o su debilitamiento. En unos casos, el ascetismo es una afirmación solapada de la voluntad, y en otros, su clara renuncia. Unas veces es impulso bélico dirigido contra sí mismo, y otras, indolencia. El asceta es, alternativamente, el protagonista y el espectador de su lucha interior. Pero de todos modos, aun cuando en él actúe la voluntad de poderío siempre estará, en lo profundo, representando un momento que en su conjunto encarna la

¹³² *Menschliches*, pág. 127.

¹³³ *Menschliches*, pág. 126.

"decadencia" de esta voluntad, la renuncia a esta fuente originaria. Desde una perspectiva **psicológica**, el ascetismo no es otra cosa que una perversión de la voluntad de poderío, la expresión de una sutil concupiscencia. La búsqueda de la santidad, por lo tanto, en nada difiere de la mera búsqueda del placer. La santidad responde a un impulso hedonista, es un hedonismo enmascarado. Desde un punto de vista **histórico-cultural**, la aparición del ascetismo representa el instante en que la voluntad de poderío alcanza su nivel más bajo de potenciación. Es una voluntad que abandonó la lucha, pero tiene la sofisticada intención de transformar esta derrota en un nuevo campo de batalla.

Hallamos rasgos similares en el análisis nietzscheano del nexo existente entre la idea de Dios y la "voluntad de poderío". En algunos casos Dios representa la caducidad de esta última, otras veces, encarna la insólita potenciación de esta misma voluntad.

En determinados fragmentos, Nietzsche nos hace pensar que existe una "historia" de la noción de Dios, un desarrollo de su vivencia, que estaría condicionado por la evolución y la transformación de la voluntad de poderío. Considera que en la historia de un pueblo creador de religiones se da un período determinado en el que experimenta vivamente un **sentimiento de poderío**. Este pueblo se sabe fuerte, confía en su destino y en su capacidad de conquista. "Un pueblo que cree en sí mismo tiene, también, su propio Dios. En él venera las condiciones de sus propias virtudes; proyecta su gozo de sí, su sentimiento de poderío, en un ser al que pueda estar agradecido por ello. Quien es rico quiere donar; un pueblo orgulloso necesita un Dios por el cual hacer sacrificios... La religión, dentro de tales supuestos, es una forma del agradecimiento." ¹³⁴ Desde esta perspectiva, la representación de Dios está respondiendo a la necesidad vital de un pueblo: es una forma de la generosidad y de la conciencia que él tiene de su poder. Y es por esto mismo que Nietzsche define a la religión, en tales circunstancias históricas, como una "forma del agradecimiento". Pero el Dios que corresponde a este nivel de su poderío es un Dios que puede ser **amigo y enemigo** a la vez, que ayuda y castiga al mismo tiempo, es capaz de **amor** y de **odio**. Esencialmente no puede ser un **Dios bueno**.

Pero cuando este pueblo siente que disminuye su voluntad de poderío, cuando abandona su "fe en el futuro" y su "esperanza en la libertad", cuando este pueblo comienza a sentir que le son necesarias las "virtudes de los some-

¹³⁴ *Der Antichrist*, en *Götzendämmerung*, pág. 205.

tidos" ¹³⁵, entonces cambia radicalmente la imagen de su Dios. Esta imagen se adapta a aquella transformación operada en su situación histórica. En tales momentos, no reina un Dios de la venganza, ni del odio, ni de la violencia, sino que aparece un ser que aconseja la "paz del alma", el "no odiar más", y el "amor a amigos y enemigos" ¹³⁶. Trátase de una divinidad que moraliza constantemente, es el punto de partida de un conjunto de preceptos morales.

Uno de sus atributos importantes es la bondad. Deja de ser el Dios de un pueblo para internacionalizarse y volverse el "Dios de todos". Es la encarnación, no de la fuerza de un pueblo, sino de la debilidad del individuo anónimo. Vuélvese un Dios "privado", "cosmopolita", se sustenta sobre la debilidad y el desamparo, ya no quiere la lucha, se transforma en una gran sombra bienhechora e impotente que sólo alcanza a consolar a seres igualmente impotentes: "En realidad para los dioses no hay otra alternativa: o son la voluntad de poderío y entonces serán los dioses de un pueblo, o son la impotencia y entonces se hacen necesariamente buenos..."¹³⁷

Esto quiere decir que todo lo que por lo común implica un progreso en la historia de la religión, para Nietzsche tiene el carácter de empobrecimiento y pérdida de la riqueza intrínseca de la noción de Dios. Es empobrecimiento el paso de la imagen de un Dios vengativo y arbitrario a la de un Dios que es amor. La supresión de un Dios tribal, forjado conforme a los atributos de la naturaleza, y su gradual sustitución por un Dios interior, un Dios de todos los hombres, vendría a ser una degradación. El paso de una religión "primitiva" a una religión "universal", como asimismo el instante en que esta última comienza a transformar el sentido de su práctica cultural en una acción ética normativa, constituye una verdadera **regresión** religiosa, representa un debilitamiento de la voluntad de poderío.

Y esta pérdida de la voluntad de poderío va acompañada de una regresión fisiológica. Cuando aparece la noción de un **Dios bueno**, caritativo, que representa el Bien absoluto, es porque esta divinidad ha envejecido y asume las formas de la decadencia. Trátase de una divinidad "cercenada de sus virtudes e instintos viriles" y surge el Dios de los "degenerados fisiológicamente, de los débiles. Ellos no se llaman a sí mismos los débiles sino los buenos" ¹³⁸. La debilidad viene a ser el reverso de la bondad religiosa.

¹³⁵ *Der Antichrist*, pág. 206.

¹³⁶ Ver *Antichrist*, pág. 206.

¹³⁷ *Der Antichrist*, pág. 206.

¹³⁸ *Der Antichrist*, pág. 206.

Y en esta situación se instaura el típico dualismo de la religión: por una parte. Dios asume la absoluta encarnación del Bien y, por otra, el Diablo aparece como la representación mítica del Mal. Ya no será Dios el agente de las dos cosas. Cuando aparecen la decadencia y el servilismo como consecuencia de una pérdida del sentimiento de poderío de un pueblo, el esclavo toma venganza contra las cualidades del amo (el Dios del vencedor) haciendo que ellas tomen el carácter de potencias diabólicas.¹³⁹

3. La regresión religiosa

En la historia de las religiones, esta evolución regresiva se ha operado, sostiene Nietzsche, en el paso del judaísmo al cristianismo. La evolución que va del "Dios de Israel, del Dios del pueblo, hacia el Dios cristiano" ¹⁴⁰, de ningún modo entraña un "progreso" tal como se quiso creer desde la perspectiva ulterior. El judaísmo primitivo exaltó una divinidad fuerte, orgullosa, vengativa. Con el advenimiento del cristianismo, estos atributos se pierden, Dios se rebaja al nivel de mero consuelo de "fatigados"; llega a ser el Dios de los pobres, de los enfermos. Se llega al extremo de hacer de las palabras "salvador" y "redentor", sinónimos de la divinidad misma. Llegamos a reconocer como sagrado aquello que tiene virtud redentora y se ofrece como una dádiva. El "Reino de Dios" deja de estar reservado para unos pocos, se amplía para permitir el acceso del "Gran Número". Dios se transforma en el "demócrata entre los Dioses" ¹⁴¹.

Esto último podría hacernos pensar que Nietzsche está señalando virtudes propias **de** los Dioses griegos, Dioses "democráticos" por excelencia, que convivían con los miembros de la "polis" y no rehuían emparentarse con los hombres. Pero no es así: el Dios del Antiguo Israel convertido en Dios moral y bondadoso perdió en calidad y vitalidad y se hizo Dios de los enfermos. Su morada dejó de ser ma-yestática para frecuentar lo "tortuoso", lo triste, convirtiéndose en el "Dios de todos los lugares y rincones oscuros, ¡todos los barrios malsanos del mundo entero...!"¹⁴² Su reino se sustrajo a la luz, la alegría y la naturaleza. Confinado al sufrimiento, a la ausencia de vida, de **voluntad de vida**, "él mismo es tan pálido, tan débil, tan decadente..."¹⁴³ Y de este Dios exangüe, debilitado, se apoderaron los metafísicos. Esta es la

¹³⁹ *Der Antichrist*, pág. 206.

¹⁴⁰ *Der Antichrist*, pág. 207.

¹⁴¹ *Der Antichrist*, pág. 207.

¹⁴² *Der Antichrist*, pág. 207.

¹⁴³ *Der Antichrist*, pág. 207.

divinidad que impregna el terreno sobre el que se asienta la metafísica¹⁴⁴. La metafísica nace como transfiguración extrema de este Dios que es la manifestación misma de la "incapacidad de Poder". Reducido a su mínima expresión, casi volatilizado, Dios se convierte en un concepto. Cáusticamente, describe este proceso con las palabras siguientes: "Se transfiguró en un ser cada vez más delgado y pálido, se hizo 'Ideal', 'Espíritu Puro', 'Absoluto', 'La Cosa en Sí'... Decadencia de un Dios: Dios se hizo la 'cosa en sí'." ¹⁴⁵

De este modo, la descomposición última de un Dios despojado de la voluntad de poder es el concepto puro. En ningún momento Nietzsche deja de señalar que cuanto más alta es la "moralización" y la "espiritualización" de lo divino, más agudo y radical es el agotamiento de la voluntad de poderío, principio en el que se origina y fundamenta toda realidad. Tal espiritualización representa un movimiento de evasión, es miedo a la realidad. Y este Dios moralizado —el Buen Dios— alcanza su nivel más bajo, cuando se convierte en la medida moral del hombre mediocre, de las "pequeñas gentes". Nietzsche enjuicia duramente a la divinidad dominical del buen burgués, de la medianía y del gran número. Identifica esta divinidad, reducida a la práctica rutinaria, con las formas decadentes y descompuestas de la sociedad filisteas de su tiempo. Cuando Dios se ha transformado en la suprema norma de la moralina conformista o en un sedante semanal contra la angustia, nos hallamos ante el último grado de descomposición de un proceso que comenzó hace milenios con las primeras "proyecciones" de la voluntad de poderío ¹⁴⁶.

Pero este proceso se operó no sólo en el cristianismo sino en otras religiones también. A tal efecto ejemplifica con el budismo, sistema que representa el mismo grado de decadencia con respecto a la voluntad de poderío. Pero el budismo, a diferencia del cristianismo, es más realista. No habla del "pecado" sino del "sufrimiento" y de la supresión de las causas que lo originan. Su eficacia es inmediata por lo mismo que se parece más a una terapéutica que a una religión. Con todo, tanto el budismo como el cristianismo culminan en una autodestrucción del hombre. Ambos proponen esta suprema aberración de la "incapacidad de poderío": **el renunciamento**. Esta es la virtud de la decadencia. En tales religiones la renuncia se ha transformado en "deber" y

¹⁴⁴ En otra oportunidad habla señalado Nietzsche que la metafísica se origina en la religión; ella brinda los materiales, las nociones fundamentales con los que trabajará el pensamiento metafísico. Véase página 43 y sígs.

¹⁴⁵ *Der Antichrist*, pág. 208.

¹⁴⁶ *Der Wille zur Macht*. af. N° 200, pág. 142.

"santidad", en la forma misma de la "divinidad" en el hombre ¹⁴⁷. En el cristianismo, sobre todo, este renunciamento es un arma dirigida contra la naturaleza humana. Por medio de la noción de pecado se consigue que el hombre haga de "la desconfianza para con los instintos una segunda naturaleza" ¹⁴⁸.

¿Qué se procura con ello? Que el hombre abandone la intuición fundamental de todo sentimiento de poderío, la intuición de aquello que está más allá del bien y del mal: **la inocencia**. He aquí la que se ha perdido a lo largo de la evolución religiosa. No el pecado sino la inocencia debe ser la afirmación señera, en consecuencia, de toda originaria intuición religiosa. (Más adelante veremos en qué medida la inocencia se vincula esencialmente a la religiosidad dionisiaca.) La noción de pecado ensombreció el cristianismo y minó su supervivencia. "El cristianismo debiera —escribe Nietzsche— haber elevado a artículo de fe la inocencia del hombre; entonces los hombres hubieran llegado a ser Dioses; entonces se podría creer aún." ¹⁴⁹ Si esto es así, si la divinidad cristiana representa "el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los Dioses" ¹⁵⁰, si la idea del pecado hizo imposible la afirmación de la inocencia radical del hombre, entonces quiere decir que el cristianismo impidió que "los hombres hubieran llegado a ser Dioses". La supresión del cristianismo implicaría poner fin a la decadencia, restaurar el libre juego de la voluntad de poderío, y con ello, la lozanía de la vida. ¿Pero implicaría, también, hacer posible "que los hombres lleguen a ser Dioses" **mediante** una religión de la inocencia? ¿Es posible, me pregunto, la supervivencia de un tipo de actitud religiosa entendida como ejercicio de la inocencia y la divinización del hombre? ¿No estaría ligada esta valoración con aquella "afirmación religiosa de la vida" que se encontrará en la espiritualidad dionisiaca? ¿Acaso la negativa de Nietzsche al cristianismo, y su voluntad de poner fin a la religión, se fundan, justamente, en una nueva religiosidad? En los próximos capítulos trataremos de ver cómo respondió a estas preguntas.

¹⁴⁷ *Ecce Homo*, pág. 408.

¹⁴⁸ *Ecce Homo*, pág. 408.

¹⁴⁹ *Der Wille zur Macht*. pág. 112.

¹⁵⁰ *Antichrist*, pág. 208.

VII RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Buena parte de la crítica efectuada por Nietzsche presenta rasgos pertenecientes a una sociología de la religión. Por supuesto que no se lo propuso deliberadamente, pero al intentar una reducción del mundo de la religión a factores humanos, demasiado humanos, demuestra gran sagacidad en la captación de los factores histórico-sociales que lo condicionan. Si sus análisis habían desenmascarado algunos componentes individuales, esto es, las transformaciones psicológicas que en el ser humano hicieron posible la génesis de las "ilusiones" religiosas, también contamos con un cúmulo de reflexiones e ideas con las que proyecta una fuerte luz sobre los hechos sociales que las engendraron. Quiere demostrar que el mundo religioso no sólo es una deficiencia de la razón, de la vida, de la voluntad de poder; también lo es, y en muy alta medida, de la sociedad. No podremos comprender la génesis de la conciencia religiosa si no nos referimos al momento colectivo en que hizo su aparición.

1. *El esclavo oriental*

No comprenderemos el cristianismo, por ejemplo, si no nos remitimos al momento social en el que encontró nacimiento. ¿Cuáles fueron los rasgos espirituales de aquella época? Nietzsche responde: Era un "mundo escéptico de espíritus libres y mediterráneos que tenían detrás de sí la lucha secular de las escuelas filosóficas sin olvidar la educación de tolerancia que daba el 'Imperium Romanum' " ¹⁵¹. En este medio cultural escéptico acostumbrado a las disputas de la razón, irrumpe la fe cristiana. Este nacimiento implicó la necesaria destrucción de aquel mundo, su desplazamiento, "el sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autoconciencia del espíritu, y al mismo tiempo implicó servilismo y escarnio de sí, automutilación"¹⁵². La fe cristiana entraña el sacrificio de toda libertad discriminativa.

Podemos imaginarnos, afirma Nietzsche, lo que significa este sacrificio de la razón si alcanzamos a comprender el drama de Pascal. En su alma podemos leer el sentido del terrible fenómeno histórico que protagonizará y reactualizará en pleno siglo xvii. Pascal fue un creyente, su fe posee el carácter de un permanente "suicidio de la razón" (Selbst-morde der Vernunft) y reproduce,

¹⁵¹ *Jenseits von Gut und Böse*, pág. 58.

¹⁵² *Jenseits*, pág. 58.

por lo tanto, las tensiones irracionales de aquel período de la Antigüedad. Encarna las formas más altas y extremas de la razón, es un crítico escrupuloso. Pero al optar por la fe cristiana, no puede menos que acometer en sí mismo el **sacrificio** del mundo antiguo: la destrucción de la razón. Pascal es un gran racionalista empeñado en humillar esta condición, someterla y crucificarla.

Pero si la fe cristiana implica una negación del racionalismo grecolatino ¿de dónde provino su dinamismo histórico? ¿Qué nueva fuerza social estaba encontrando expresión en ella? El cristianismo representa la resurrección del Oriente, sobre todo, la hegemonía del **esclavo oriental**. Por intermedio del cristianismo el Oriente vuelve a conquistar Roma y la destruye desde dentro, aniquila sus valores, su estilo de vida, "su noble y frívola tolerancia"¹⁵³. La fe cristiana está enmascarando un acto de **venganza** de la clase de los esclavos contra la de los señores; son los modos mentales de aquéllos, su visión del mundo, los que triunfan en el cristianismo. ¿Qué es la esclavitud sino la obediencia absoluta e incondicional? "El esclavo —sostiene Nietzsche— quiere lo incondicionado (Unbedingtes), comprende sólo lo tiránico, aun en lo moral ama y odia, sin matices, profundamente, hasta el dolor, hasta la enfermedad. Su largo sufrimiento oculto se rebela contra el buen gusto que parece 'negar' el dolor. El escepticismo es, en el fondo, sólo una actitud de la moral aristocrática." ¹⁵⁴ ¿No encontramos estas mismas notas en la fe cristiana? Ella también "quiere" algo absoluto, implica una fidelidad "incondicionada". ¿No es Dios un "Amo tiránico" que exige una adhesión "sin matices", total, absoluta, "hasta el dolor y la enfermedad"? ¿No es la fe un servilismo sublimado? Y su afirmación del dolor, su rechazo del escepticismo, ¿no están encarnando la rebelión del esclavo contra la moral aristocrática de los señores? Esta interpretación nietzscheana del cristianismo como una moral del "resentimiento" servil ha suscitado las penetrantes objeciones de Max Scheler. En su libro **El resentimiento en la moral** trata de demostrar la autonomía de los valores cristianos frente a toda forma de resentimiento ¹⁵⁵. De cualquier manera, fe cristiana y rebelión del Oriente esclavo son las expresiones de un mismo fenómeno. La religión aparece, nítidamente, como la proyección de una determinada situación histórico-social.

Algo muy distinto aconteció con la religión griega. En ella los Dioses no

¹⁵³ *Jenseits*, pág. 59.

¹⁵⁴ *Jenseits*, pág. 59.

¹⁵⁵ Espasa Calpe, Buenos Aires, 1944.

aparecen bajo la forma de un "amo tiránico", ni el hombre se considera un siervo; otros condicionamientos históricos-sociales participaron en la génesis de sus ideales religiosos. Los griegos veían en sus Dioses a "los ejemplares más preciosos de su propia raza: por consiguiente, un ideal y no lo contrario de su propio ser. Se sienten parientes los unos de los otros, existen intereses recíprocos. . . El hombre piensa dignamente de sí cuando se da a sí mismo tales Dioses" ¹⁵⁶. No se habla aquí de esclavitud ni de obediencia incondicionada, no se han dado los rasgos que luego caracterizarán la fe cristiana. Todo esto se debe a que las relaciones religiosas reproducen las relaciones de las clases entre sí, distintas a las que encontramos en el origen del cristianismo. En su trato con los Dioses, el hombre griego "se coloca en una relación semejante a la de la baja nobleza con respecto a la superior" ¹⁵⁷. Un común aristocratismo abraza y comprende a hombres y Dioses, una comunidad de sangre y **de** convivencia soldadas en el ámbito de la polis griega.

En la tradición judeocristiana, como hemos visto, la distancia entre Dios y el hombre se extrema hasta el abismo y la incomunicación. Reproduce la relación de un señor frente a un esclavo, relación que aparece como signo de la interacción social del Oriente. Ya no se da el "parentesco" sino la sumisión; la divinidad aparece bajo la forma de "lo absolutamente otro"; y de esta diferencia no puede desprenderse otra cosa que la humillación. Contrapuesto a la religión griega "el cristianismo sometió y despedazó al hombre completamente y lo hundió como en un profundo cieno" ¹⁵⁸. Esta experiencia hace del hombre la antítesis misma de la perfección.

Al insistir el judeocristianismo en la visión de una divinidad aplastante, el único vínculo posible que le resta al hombre es el que proviene de un otorgamiento exterior, de una concesión arbitraria: la espera de la gracia o la misericordia divina. Cuando en tales circunstancias psicológicas aquella voluntad tiránica concede la gracia, el hombre no puede menos que sentir un estremecimiento profundo, un sacudimiento terrible que arrasa con todas sus estructuras habituales. En estos casos el cristianismo muestra su irremisible plebeyismo oriental: "sólo una cosa no quiere: la 'Medida' (das Mass) y por esto es, en el sentido más profundo, bárbaro, asiático, innoble, no-griego" ¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Menschliches, Allzumenschliches*, pág. 110.

¹⁵⁷ *Menschliches*, pág. 110.

¹⁵⁸ *Menschliches*, pág. 110.

¹⁵⁹ *Menichliches*, pág. 111.

2. El fundador religioso y la secta

También se nota la captación de rasgos sociales en los análisis que Nietzsche hace del **fundador** de una religión. ¿Dónde está el secreto de su originalidad? se pregunta. ¿Cómo es posible que un conjunto de actos individuales puedan cristalizar en una religión? El fundador otorga a su propia vida un carácter paradigmático, la somete a una "interpretación" en virtud de la cual ella aparece "rodeada por la aureola del valor más alto" ¹⁶⁰. Pero lo cierto es que esta elección no es enteramente individual ni arbitraria; el fundador "ve" o "escoge" este tipo de vida que luego asume como un paradigma, conforme a las exigencias y posibilidades que le ofrecen los hombres de su tiempo y el medio social en que vive. "Jesús (o San Pablo) por ejemplo, encontró alrededor suyo la vida de las miserables gentes de las provincias romanas, una vida modesta, virtuosa y oprimida: él la interpretó y le otorgó el más alto sentido y valor." ¹⁶¹ El fundador es quien sabe instrumentar las circunstancias sociales vigentes. De este modo, una religión es explicada conforme a la concurrencia de dos factores decisivos: la tarea "interpretativa" del fundador y el condicionamiento social colectivo de ciertos grupos humanos. Estos grupos otorgan los elementos éticos, estéticos y psicológicos que aquella gran individualidad sabrá aunar en un sistema sagrado.

También este mismo proceso se reproduce en la forma-ción del budismo. Buda conoció la realidad social y psicológica de su comunidad, percibió la existencia de ciertos tipos humanos "diseminados en todas las clases sociales de su pueblo" e interpretó sus más íntimas tendencias y necesidades (pereza, abstinencia, inercia, disposición contemplativa). Gautama supo transformarlas en un sistema de valores religiosos y, por otra parte, condenó aquellas realidades que pesaban sobre su pueblo como un castigo (el trabajo y la acción). Tanto el testimonio de Jesús como el de Buda nos demuestran que la religión se configura y crece absorbiendo los jugos de una definida realidad histórica.

Pero Nietzsche agrega otros testimonios. Su análisis de las distinciones entre la **religión** y la **secta** nos remite de nuevo a la insuficiencia de la acción individual del fundador frente a la fuerza plasmante de los factores colectivos. Pero esta vez se insinúa una perspectiva bastante sorprendente. Es evidente, afirma, que en la Grecia Antigua se hicieron diversas tentativas por

¹⁶⁰ *Fröhliche Wissenschaft*, pág. 252.

¹⁶¹ *Fröhliche*, pág. 252.

fundar una religión. Pitágoras, Platón, Empédocles y ciertos entusiastas del orfismo se esforzaron por "fundar nuevas religiones" ¹⁶², pero estos intentos fracasaron. Lo cierto es que, tanto Pitágoras como Platón tuvieron excepcionales dotes de fundadores de religión y sus fracasos resultan casi inexplicables. Con todo, sólo alcanzaron a fundar sectas. Y esto es altamente positivo porque la aparición de las sectas revela un determinado nivel alcanzado en el desarrollo social. Cuando un pueblo responde al llamado de un fundador negándose a formar una religión y sólo da lugar a sectas, es porque en ese momento se ha librado de sus "groseros instintos rebañegos." ¹⁶³ La instauración de un sistema religioso (Nietzsche se refiere especialmente a los casos de la aparición del cristianismo y posteriormente a la Reforma luterana) se produce sobre la base de la vigencia de un estado, multitudinario proclive a la pasividad. Una religión supone la presencia de una estructura social fuertemente uniformada y conformista. La secta, en cambio, viene a manifestar que el pueblo está animado de ciertas tendencias a la pluralidad, de cierto grado de diferenciación. En la formación de los dos movimientos señalados las masas triunfaron. La secta es superior a la religión porque expresa el triunfo del "pequeño número" sobre "las masas", del principio de individuación sobre el de la uniformidad. Allí donde se origina la secta en lugar de la religión se vuelve patente una cierta madurez social y cultural. Cuanto más desarrolladas se encuentran en una sociedad sus tendencias a la diferenciación y a la individualidad, menos posible se hace el surgimiento de un gran sistema religioso.

3. *El estado y la religión*

Similares referencias a factores sociales pueden observarse en el tratamiento de las relaciones existentes entre la **religión** y el **estado**. En su obra encontramos agudas descripciones del juego histórico-político que se establece entre la religión institucionalizada, por un lado, y el estado por otro. La religión es un fuerte factor de cohesión social y, por lo general, aparece sometida a la voluntad política. Mientras el estado sea poderoso, se pronunciará decididamente por el "mantenimiento de la religión", ya que ella es un instrumento en sus manos ¹⁶⁴. En tiempos de indigencia, de grandes crisis o colapsos, la religión es muy útil porque puede llegar hasta zonas psicológicas del individuo, a las que el estado no puede llegar. Alcanza a cumplir tareas ejemplares de apaciguamiento, puede serenar los ánimos,

¹⁶² *Fröhliche*, pág. 153.

¹⁶³ *Fröhliche*, pág. 153.

¹⁶⁴ *Menschliches, Allzumenschliches*, pág. 296.

predisponerlos en un sentido u otro y "asegurar una posición tranquila, expectante y (confiada de la multitud)" ¹⁶⁵. **En** este aspecto, el estado deberá mantener una actitud igualmente interesada hacia la Iglesia, "sabrán ganar a los sacerdotes porque son necesitados para la educación privada y secreta de las almas y porque sabe valorar servidores que, aparente y exteriormente, representan un interés totalmente distinto" ¹⁶⁶. Los sacerdotes deben ser aprovechados para "legitimar" cualquier gobierno, y así lo entendieron grandes conductores como Napoleón. Pero esta actitud utilitaria del estado, agrega Nietzsche, sólo puede darse toda vez que la religión manifiesta cierta uniformidad y constituye un todo férreo y unitario. Cuando comienzan a generarse diversos credos y actitudes que atomizan la religión, entonces el estado, en busca de su propia salvaguardia, se desprenderá de ella e insistirá en "considerar a la religión como asunto privado" ¹⁶⁷.

Como consecuencia de una pérdida de la unidad de la religión y su eventual reducción a una variedad de sectas que luchan entre sí, despuntan las tendencias irreligiosas. Éstas aumentan gradualmente en prestigio. Pero también se da un momento en la vida del estado, en que se extrema la lucha entre las distintas facciones políticas y cunde la oposición. Aprovechando estas fisuras, se incorporan al estado los hombres irreligiosos produciéndose un importante cambio de actitudes. Aquellos espíritus en los que persisten sentimientos religiosos y que anteriormente habían considerado al estado como algo "parcial o totalmente sagrado", ahora se transforman en "enemigos del estado". Tratan en lo posible, de obstruir las labores del gobierno engrosando las filas de la oposición. Por otro lado, los espíritus irreligiosos" sufren un proceso que culminará en una entusiasta adhesión, casi religiosa, al estado. Según Nietzsche, estos seres que han abandonado la religión sienten un vacío que irá agrandándose. Por tal motivo llega un momento en que "buscarán crearse un sustituto, una especie de contrafigura en su fervor por el estado" ¹⁶⁸. De este modo Nietzsche viene a señalar que la irreligiosidad aparece como la fuente que alimenta la **idolización** del estado. Es entre no-creyentes donde pueden encontrarse los individuos que hacen del estado un absoluto, y de su fidelidad a él una nueva religión.

Pero acontece que, en un momento determinado este "fervor por el estado" también disminuye por lo mismo que la fe en él viene a ser una forma de la fe

¹⁶⁵ *Menschliches*, pág. 296.

¹⁶⁶ *Menschliches*, pág. 297.

¹⁶⁷ *Menschliches*, pág. 298.

¹⁶⁸ *Menschliches*, pág. 208.

religiosa. En todo momento estas dos credulidades fueron juntas y se implican mutuamente porque la fuente del poder del estado se remite a un ser absoluto. Toda referencia al estado revistió, originariamente, un carácter religioso; el hombre creyó en él justamente porque lo consideró la encarnación de un orden sobrenatural. ¿Qué puede desprenderse de esto? Sencillamente, que con el *fin* de la religión, también se desvanece el "fervor por el estado". La supervivencia de ambos van juntas, estrechamente enlazadas; una adecuada comprensión política del hecho religioso hace que el estado vea, en el mantenimiento de la religión, la condición de su propia supervivencia. "El interés del gobierno tutelar y el interés de la religión van juntos de la mano de modo que cuando esta última comienza a caducar también se deteriora el fundamento del estado. La fe en un orden divino de las cosas políticas, en el misterio de la existencia del estado, es de origen religioso; si la religión desaparece entonces el estado, inevitablemente, pierde su antiguo velo de Isis y no infundirá más ninguna veneración." ¹⁶⁹

4. Religión y política

El carácter instrumental de la religión aparece mucho más acentuado en las reflexiones de *Más allá del bien y del mal*. Aquí concibe Nietzsche las líneas fundamentales de la "gran política" que llevarán adelante los filósofos con el objeto de plasmar y dirigir una adecuada evolución de la humanidad. En consecuencia, la religión queda reducida a una "ideología", transformada en estrategia psicológica que el hombre de acción empleará para legitimar el advenimiento de un determinado orden histórico-social. La religión deberá ser una herramienta al servicio de una finalidad extrarreligiosa: esta es la más alta justificación y la única razón por la que valdría la pena pensar en su supervivencia. Puesta la religión en manos de "hombres fuertes e independientes, preparados y predestinados para el mundo" puede otorgar una serie de beneficios¹⁷⁰. En virtud de los refinados recursos de que dispone, procura un tipo de sometimiento gradual que no se ejerce por compulsión exterior sino por insospechadas y sutiles imposiciones íntimas. De este modo consigue llegar hasta aquellas zonas que escapan a todo condicionamiento político y educativo, lo más íntimo de cada ser singular: he ahí la presa que la religión pone en manos de los "hombres fuertes". Ella "entrega a los señores la conciencia de los subditos, lo que esta conciencia tiene de más íntimo y oculto y que precisamente querría sustraerse a la obediencia" ¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Menschliches*, pág. 300.

¹⁷⁰ *Jenseits von Gut und Böse*, pág. 72.

¹⁷¹ *Jenseits*, pág. 72.

La religión también puede ser empleada por esa *élite* de dominadores como un medio de buscar la soledad y el apartamiento frente a la "suciedad inherente a toda acción política". La práctica de la religión les asegurará el mantenimiento de su soledad y les permitirá afirmarse por encima de toda la estructura social pero sin, por ello, perder gravitación sobre el gobierno. Esto ocurrió ejemplarmente en la casta de los brahmanes del hinduismo. En virtud de su organización social fuertemente estratificada, los brahmanes pudieron imponer "reyes al pueblo, mientras ellos se ponían aparte, por tener el sentimiento de la distancia y de sus deberes superiores a los deberes reales" ¹⁷². En otro sentido, si el dominador dejando su aislamiento quiere hundir sus manos en la acción, la religión tiene asimismo un alto valor formativo. Como deberá ser educado mediante toda clase de sacrificios y durezas, la religión le enseñará los secretos del ascetismo, lo ejercitará en "los sentimientos de la victoria sobre sí mismo, del silencio y de la soledad" ¹⁷³.

Pero sobre todo, los "señores" emplearán la religión como un sistema de justificaciones conceptuales y morales de su propia hegemonía. Ella posibilita que el "gran número", el conjunto de las clases bajas, acepten las duras condiciones impuestas por esta nueva clase dominante y redentora. La religión "les hace aceptar su situación, les proporciona la felicidad y la paz del corazón, ennoblece su servidumbre". Tiene, en este caso, el valor de una ideología de la *élite* opresora. Como suscita la conformidad y la aceptación de tal estado de cosas, hace posible que toda amenaza de rebelión popular quede conjurada. Las masas miserables sienten que a través de la religión, se ha producido el "embellecimiento y la justificación de su vida cotidiana" ¹⁷⁴. De este modo pueden tolerarse a sí mismas neutralizando las tensiones internas. El hombre de las clases bajas se sabe abyecto, tiene conciencia de su situación, pero la religión es un espejo ilusorio que le devuelve una imagen distinta de sí mismo. Con palabras que recuerdan a Marx en su dura crítica a la religión, escribe: "Quizá no haya nada tan digno de respeto, en el cristianismo y el budismo, como el arte de enseñar a los pequeños a elevarse por la piedad a la apariencia de un orden superior, contentándose así con el orden verdadero en que viven..." ¹⁷⁵ Pero difiere de Marx en el hecho de que este último establece la necesidad de que tal "ilusión" sea *suprimida* para la liberación de las clases desposeídas. En cambio, Nietzsche considera que debe ser

¹⁷² *Jenseits*, pág. 73.

¹⁷³ *Jenseits*, pág. 73.

¹⁷⁴ *Jenseits*, pág. 78.

¹⁷⁵ *jenseits*, pág. 71.

preservada como un recurso que permitirá a los "señores" realizar el terrible experimento de una humanidad nueva.

Nuestro filósofo no deja de advertir que una religión así institucionalizada sólo se justifica en cuanto permanece al servicio de una meta extrarreligiosa. La religión no debe perder jamás esta condición de instrumento en manos de una clase de filósofos tiránicos, ellos deberán dosificarla, y administrarla sabiamente conforme a su arbitrio. He ahí lo importante: jamás deberá permitirse que la religión pierda este carácter instrumental y se vuelva un fin en sí misma. Cuando deja de ser controlada por una minoría y queda librada a su propia dinámica, cesa de ser la ideología del opresor para transformarse en la del oprimido. Y esto porque, en el fondo, aun cuando se trata de una ilusión, la religión otorga la razón "a los que sufren". De este modo se transforma en una fuente de resentimiento que genera una actitud enconada contra la vida, se empeña en rechazar todo lo que no responda a su propia inferioridad por considerarlo innoble y falso ¹⁷⁶.

Por otra parte, los "señores" mismos no deben incorporarse al mundo de la religión, no deben permitir que la cosmovisión religiosa se transforme en la propia porque, en tal caso, se habría permitido la entrada de un virus que terminará destruyéndolos. Los "señores" deben creer en una filosofía de la vida y de la fortaleza. Si la religión penetra en sus filas, estarán amenazados de descomposición puesto que ella tiene por objeto "quebrantar a los fuertes. debilitar las grandes esperanzas, hacer sospechosa la dicha en la belleza, abatir todo lo que es soberano, viril, conquistador y dominador, aplastar todos los instintos que son propios al tipo más elevado y mejor logrado del hombre, para sustituirlos por la incertidumbre, por el remordimiento de conciencia, por la autodestrucción" ¹⁷⁷.

5. *Sociología de la religión*

Al cabo de estas consideraciones resulta evidente que Nietzsche intentó comprender a la religión en función de distintos hechos sociales. Esta tentativa se hizo, como se ha visto, desde tres perspectivas distintas pero complementarias. En primer lugar, la interpretó como un **producto de la sociedad**, como condicionada por componentes históricos, y de ningún modo la consideró un campo autónomo que encuentra su origen y fundamento en

¹⁷⁶ *Jenseits*, pag. 75

¹⁷⁷ *Jenseits*, pag. 75.

una realidad sobre-histórica. Desde esta perspectiva, su visión combina perfectamente con el inmanentismo puesto de manifiesto en su análisis de la religión como producto subordinado a la vida, el hombre, la voluntad de poderío y la historia. En segundo lugar, Nietzsche emplea en muchos casos una hermenéutica **sociológica**. No es consciente de ello por cuanto no considera a la sociología de su tiempo como una ciencia de nítidos perfiles; la concibe como una disciplina demasiado inficionada por la atmósfera decadente de la moderna cultura europea. Sus valoraciones y sus métodos esconden un profundo rechazo de la vida, afirman indirectamente "los propios instintos de la decadencia como norma de los enjuiciamientos sociológicos" ¹⁷⁸. Por esta razón ocasional efectuó aquellas consideraciones no como sociólogo sino como "psicólogo" de la religión. Pero si nosotros entendemos la tarea de una sociología de la religión como el intento de comprender los componentes religiosos en relación con la dinámica de los grupos humanos, la lucha entre formas institucionales viejas y nuevas, las tensiones agudas entre la voluntad individual y el todo comunitario, entonces podríamos afirmar que buena parte de la crítica nietzscheana está comprendida en aquel marco. En tercer lugar, podemos decir que también reflexionó sobre la religión al nivel del más crudo pragmatismo, la entendió como un instrumento de acción, social y política, como una **ideología** al servicio de una clase de dominadores.

De cualquier manera, estos tres niveles de captación, el histórico, el sociológico y el político, acertados o no, revelan en qué medida Nietzsche considera que la religión debe ser estudiada con categorías extrarreligiosas; por lo mismo de constituir una creación del hombre, no podemos dejar de examinar los vínculos que la ligan a otras actividades humanas y a otras formas de conocimiento. En este sentido, se le hace justicia si se incluye su nombre entre los precursores de la moderna ciencia de la religión.

¹⁷⁸ Die eignen Verfalls Instinkte als Norm des soziologischen Werturteils, *Götzendämmerung*, pág. 159.

VIII. EL ATEÍSMO: FEUERBACH, MARX Y NIETZSCHE

El hombre ha creado la imagen de lo divino, pero se trata de la creación imperfecta de un hombre agotado, desposeído, inferior a sus propias posibilidades. Esto es lo que viene a decir Nietzsche como cifra de su rechazo de la religión. Dios no expresa la grandeza del hombre sino su pequenez. Por la precariedad de su origen, la noción de Dios revela el deseo del hombre de abandonarse a sí mismo, de huir, de "enajenarse" en dirección hacia un ser distante que campea más allá de todo universo humano. Si Dios fuera la expresión de un quehacer creativo, si alcanzase a ser la "proyección" de una plenitud humana creadora, no pesaría sobre él tamaño rechazo. Nos encontraríamos con un rastro de la vida, de la voluntad de poderío, con un signo de la tierra. Pero se trata de una imagen que representa, en lenguaje feuerbachiano, la total "alienación" del hombre, pone de manifiesto todo lo que puede oponerse a este mundo humano como una antítesis. Es el rechazo total del aquí temporal y sensible: "¡Dios, bastardeado hasta ser la contradicción de la vida, en vez, de ser su glorificación y su eterna afirmación! La hostilidad declarada a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir, se expresan en Dios. Dios convertido en la fórmula de toda calumnia del 'más aquí' y de toda mentira del 'más allá'. La nada divinizada en Dios, la voluntad de la nada santificada."¹⁷⁹

1. *Las fronteras de lo sensible*

Incluso en tanto conjetura, en tanto campo de una aventura humana de conocimiento o de acción, Dios nada tiene que ver con lo que está comprendido en la verdadera . rapacidad creadora del hombre. "Dios es una conjetura —afirma Nietzsche en el *Zarathustra*— pero yo quiero que vuestras conjeturas no vayan más lejos que vuestra voluntad creadora... Yo quiero que vuestro suponer se limite a lo pensable. ¿Podéis pensar en Dios? Pero que esto signifique para vosotros voluntad de verdad, que todo se transforme en lo que para el hombre es pensable, visible y sensible (Fühlbares). Debéis llegar hasta el límite de vuestros sentidos. Y lo que llamasteis mundo debe ser creado por vosotros: ¡él mismo debe ser vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad, vuestro amor!... ¿Y cómo podríais soportar la vida sin esta esperanza, vosotros los hombres del conocimiento (Die Erkennenden)? Ni en lo inconcebible ni en lo irracional podéis echar raíces. Pero yo os revelaré

¹⁷⁹ Der Antichrist, pág. 208.

todo mi corazón, amigos: si hubiera Dioses, ¿cómo soportaría yo no ser Dios? Por lo tanto no hay Dioses." ¹⁸⁰

De estas significativas líneas se desprende que Nietzsche rechaza a Dios, por boca de Zarathustra, en virtud de que está más allá de toda capacidad humana de experimentarlo, vivirlo, sentirlo y pensarlo. No es posible una *experien- cia* de Dios porque el hombre no puede abandonar su propio universo, ni puede incorporar a él nada que no lleve su sello. Por esto mismo, Dios es una mera "conjetura". Su inexistencia está dada por el hecho de ser inconcebible, inabarcable: el hombre no puede "arraigar" en lo inconcebible. Puede, sí, llevar la aventura de sus sentidos al máximo, pero no sobrepasarlo. El hombre sólo puede habitar en una morada construida con el material de su experiencia humana. Nada hay más allá de ella.

Nietzsche quiere, fundamentalmente, volver la mirada del hombre hacia lo concreto. Pero esto no implica una negación de Dios a base de un estrecho empirismo o de un burdo inmanentismo. La aventura del conocimiento no es un modo de fácil resignación a los límites de nuestras experiencias cotidianas. Por el contrario, consiste en "llegar hasta el fin de nuestros sentidos", llevar lo más lejos posible el límite de nuestra experiencia. NO se trata de aceptar un aldeanismo vivencial resignado al horizonte gris de lo cotidiano como única perspectiva posible; El mundo humano es una aventura infinita porque "hay mil senderos que todavía no fueron recorridos, mil formas de salud y ocultas islas de la vida. Increados y por descubrir están siempre el hombre y la tierra de los hombres" ¹⁸¹.

La aventura radical que otorga fundamento al ateísmo nietzscheano es este nuevo reencuentro del hombre con lo concreto. Lo que alcanza a colonizar el hombre con su razón y su sentimiento, constituye su mayor incitación. Nietzsche considera que las propuestas de un "más allá", de "otro mundo", "otra vida", son un agravio a la vida y una negación de lo humano. Obsérvese que las reflexiones de Zarathustra están dirigidas a los "hombres del conocimiento", aquellos que están movidos por una voluntad de verdad. En gran medida, el acto de *conocer* y el de *crear* se confunden puesto que el "conocimiento" del mundo implica su "creación" en el ámbito de la experiencia humana. La noción de Dios es un límite a esta voluntad de crear. Conocer es empeñarse en una serie de infinitas exploraciones en virtud de las

¹⁸⁰ Also sprach Zarathustra, págs. 90 y 91.

¹⁸¹ Also sprach zarathustra, pág. 83.

cuales nuevas porciones de la realidad ignota son colonizadas por el hombre. Se trata de mundos que él hace surgir de la nada en un acto de conocimiento que equivale al de un *fiat* creador. En boca de Zarathustra, Nietzsche pone estas palabras: "Al conocer, siento la voluntad de engendrar, y la alegría del devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento esto ocurre porque la voluntad de engendrar está en él."¹⁸² El acto de la creación *ex nihilo*, acto de que sólo Dios es capaz, queda humanizado y secularizado en la figura del "hombre que conoce". Por la inocencia y el conocimiento el hombre es un verdadero Dios en el ejercicio de su humanidad. Este es el sentido de su ateísmo. Como no se fundamenta en una torpe negación de Dios sino en su sustitución humana, su ateísmo tendrá el carácter de un humanismo.

2. Feuerbach y Marx

La *afirmación del hombre* como realidad suprema y la *negación de Dios* son términos que, como hemos visto, se implican mutuamente, son las dos caras de una misma actitud. Pero cuando se piensa en las formas propias de este ateísmo desde una perspectiva histórico-cultural, no podemos separar el nombre de Nietzsche del de otros dos grandes espíritus de su tiempo: *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) y *Karl Marx* (1818-1883). Sus actitudes frente a la religión poseen un estrecho parentesco. Estos tres autores representan, acaso, el fenómeno espiritual más decisivo del siglo xix: la conversión del ateísmo naturalista del siglo xviii en un ateísmo humanista o humanismo radical. Sus grandes resonancias pueden ser observadas actualmente en importantes corrientes filosóficas que se reconocen deudoras de aquel momento. Heidegger no ha ocultado su nexo esencial con el pensamiento nietzscheano y Sartre también lo reconoció al sostener que "Nietzsche es un ateo que extrae dura y lógicamente todas las consecuencias de su ateísmo"¹⁸³. Y en qué medida Sartre liga su propio esfuerzo con esta filosofía, puede ser advertido en las palabras de *L'existentialisme est un humanisme*: "El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea y coherente."

Pareja gravitación tuvo este acontecimiento en la evolución del pensamiento teológico. Paul Tillich, notable teólogo protestante, también vinculó estos tres nombres de Feuerbach, Marx y Nietzsche en torno al acontecimiento que considera de mayor importancia en el siglo xix: *la pérdida de Dios*. "Feuerbach

—escribe Tillich— explicó a Dios en función del deseo infinito del corazón humano; Marx lo explicó en el sentido de una tentativa ideológica de elevarse por encima de la realidad dada; Nietzsche como un debilitamiento de la voluntad de vivir. El resultado es el veredicto 'Dios ha muerto' y con él todo el sistema de valores y significaciones en la cual uno vivió."¹⁸⁴ El Dios que Nietzsche ha tratado de suprimir es el Dios del teísmo teológico, sostiene Tillich. Un Dios considerado como un ente entre los entes, como una parte de la realidad —si bien la más importante de ella— pero sujeta a sus categorías. Este Dios, agrega Tillich, cae dentro de la estructura "sujeto-objeto" de la realidad y puede ser concebido como un sujeto que hace de mí un objeto, esto es, "me priva de mi subjetividad porque es todopoderoso y omnisciente"¹⁸⁵. Este ser aparece como un "terrible tirano" frente al cual nada puedo y planea sobre mí con un poder absoluto, es una voluntad cesarista que anula toda libertad: "Este es el Dios del que Nietzsche dijo que debe ser asesinado porque nadie puede tolerar el ser transformado en el mero objeto de un conocimiento absoluto y de un control absoluto."¹⁸⁶ El rechazo de este Dios tiránico frente al cual el hombre es total servidumbre, viene a ser el punto de partida justiciero, según Tillich, de la agresión nietzscheana. Y en tal justificada revuelta contra Dios encuentra, en suma, la "más profunda rali del ateísmo", al cual justiprecia como una reacción saludable contra las "disturbing implications" de un teísmo desenfrenado que necesita ser superado por una concepción más alta: la de "Dios por encima de Dios"¹⁸⁷. Es muy significativo que aquellas palabras con las que concluye su libro ("el coraje de ser está enraizado en el Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la ansiedad y la duda", pág. 190) semejen bastante a aquellas reflexiones de Nietzsche en cuanto a la "muerte" de Dios para una resurrección de lo divino, lista interpretación de Tillich brinda elementos útiles para una adecuada valoración de la rebelión atea y del papel que ella juega en favor de una futura resurrección de lo sagrado. Desde cierta perspectiva teológica acaso sea posible una *dialéctica* de la religión que asimile la negación atea como uno de sus momentos decisivos. Tillich lo intenta, de modo precario y aproximativo por cierto, al señalar que se puede percibir en el pensamiento occidental una dialéctica que tiende hacia la realización plena del "coraje de ser" y uno de cuyos momentos decisivos es el "coraje de ser uno mismo" representado por los existencialistas ateos. Menciona a Nietzsche

¹⁸⁴ *The courage to be*. Yale University Press, New Haven, 1959, pág. 142.

¹⁸⁵ *The courage*, pág. 185.

¹⁸⁶ *The courage*, pág. 185.

¹⁸⁷ *The courage*, págs. 185 y 186.

¹⁸² *Zarathustra*, pág. 92.

¹⁸³ *Sihiations*. I, náe. 178.

como el precursor más importante de estos últimos¹⁸⁸. En este sentido, su ateísmo aparece positivamente incorporado a una *dialéctica* del pensamiento religioso.

3. Feuerbach y la "nueva filosofía"

La actitud de Nietzsche ante el pensamiento de Ludwig Feuerbach fue entre indiferente y despectiva. Sin embargo hay una cierta similitud entre algunos aspectos importantes de ambos pensamientos, aunque no necesariamente se pueda hablar de una influencia directa. Sabía muy bien que Feuerbach influyó sobre Wagner; cuando rompe con este último y critica duramente el cristianismo desembosado de *Parsifal*, recuerda aquellas épocas anteriores, mucho más saludables, en que "Wagner ha seguido las huellas del filósofo Feuerbach"¹⁸⁹. Recuerda que este filósofo había hablado de una "salud de los sentidos" (*gesunde Sinnlichkeit*), actitud a la que el gran músico había adherido apasionadamente para abandonar, luego, de igual forma. Aquí Nietzsche se alía indirectamente a Feuerbach contra Wagner. Es bastante posible también que haya manifestado por el filósofo hegeliano una simpatía encubierta. El parentesco existente entre el pensamiento de ambos autores hizo pensar a estudiosos como Henri de Lubac que Nietzsche sufrió una fuerte influencia de Feuerbach; afirma que "ha recibido, aunque no lo confiesa, más de esta filosofía de lo que él mismo cree, por conducto de sus dos maestros: Schopenhauer y Wagner"¹⁹⁰.

Feuerbach fue un hegeliano que reaccionó contra el objetivismo abstracto de Hegel, invirtiendo la pirámide de su sistema. En lugar de que las distintas formas de la realidad sean expresiones del Espíritu Absoluto, en el sistema feuerbachiano la naturaleza aparece como la realidad fundamental. Afirma que el momento originario y fundante de la totalidad debe ser buscado en los datos concretos de la vida sensible. Feuerbach acusó al idealismo hegeliano de ser una teología encubierta: "El secreto de la filosofía especulativa es la teología."¹⁹¹ La filosofía de Hegel construye una imagen de Dios por encima de toda realidad concreta. En lugar de una teología del Espíritu Absoluto, Feuerbach propone una disciplina de los datos concretos, sensibles, a la que llama *Antropología*. Esta disciplina, que quiere estudiar al hombre y sus formas primarias ya que sólo a partir de ellas se podrán

¹⁸⁸ *The courage*, pág. 118.

¹⁸⁹ *Jenseits*, pág. 337.

¹⁹⁰ El drama del humanismo *ateo*. Epesa. Madrid, 1949, pág. 45.

¹⁹¹ *Kleine philosophische Schriften*, Meiner, Leipzig, 1950, pág. 55.

conocer las estructuras superiores y complejas de la realidad, será el cumplimiento y realización de la filosofía moderna: "La tarea de la modernidad fue la realización y la humanización de Dios (*Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes*): la transformación y la resolución de la teología en la Antropología."¹⁹²

De este modo, Feuerbach delimita el ámbito de la "nueva filosofía". Es él su expositor y con ella piensa superar definitivamente el idealismo hegeliano: "La nueva filosofía hace del hombre, con inclusión de la naturaleza en tanto la base del hombre, el objeto supremo y universal de la filosofía. La antropología; con inclusión de la fisiología (*deviene*) ciencia universal."¹⁹³ Para esta "ciencia universal" todo el mundo de la cultura aparece como una creación exclusiva del hombre: "Arte, religión, filosofía o ciencia, son sólo las manifestaciones o las revelaciones del verdadero ser humano."¹⁹⁴ En este sentido, se señala claramente que la religión no debe ser entendida sino con referencia al mundo humano, es una "revelación" del hombre y no de un ser absoluto. La religión nos brinda una representación mítica de las necesidades humanas. En *Das Wesen der Religion* llegó a sostener que "Dios no es más que un mito en el que se expresan las aspiraciones de la conciencia humana: el que no tiene deseos, no tiene Dios... Los Dioses son los votos realizados de los hombres". Pero esta divinidad que el hombre proyecta y realiza fuera de sí señala un acto de verdadera *desposesión* humana. El hombre se despoja de una serie de atributos que le pertenecen, para transferirlos a una realidad ilusoria. "El hombre pobre tiene un Dios rico" había dicho Feuerbach. El hombre se vacía y niega a sí mismo para atribuir su plenitud a un objeto extraño: no otro es el origen de la imagen de Dios. Trátase de un acto de proyección: fue el hombre quien creó a Dios a su "imagen y semejanza".

Feuerbach considera, como buen hegeliano, que todo este proceso de la "alienación" humana a favor de un ser divino, sigue una secuencia dialéctica. Al "alienarse" el hombre dio un paso necesario para la toma de conciencia de sus propios atributos. Mediante este acto, el hombre se ha *objetivado*, se ha plasmado como un ser extraño a sí mismo. De allí que proyectando sus cualidades en un Ser Absoluto, toma conciencia de estas cualidades, se conoce a sí mismo; pero se trata de una autoconciencia alienada, esto es, despojada de sus contenidos propios. Al enriquecer la imagen de lo divino

¹⁹² Grundsätze der Philosophie der Zukunft en *Kleine philosophische*, pág. 87.

¹⁹³ *Kleine philosophische*, pág. 167.

¹⁹⁴ *Kleine*, pág. 167.

con atributos como **amor, omnisciencia, belleza, omnipotencia, justicia y bondad**, el hombre llega a comprender el sentido y la existencia de tales esencias aun cuando no le pertenezcan. Pero cuando el hombre da un nuevo paso dialéctico y toma conciencia de que él es el creador de este Ser Absoluto y de que tales atributos son los suyos, entonces se apropia de su ser verdadero e instaura un auténtico humanismo. La superación dialéctica del Dios trascendente culmina en la afirmación del hombre como **realidad suprema**. Este enunciado expresa, para Feuerbach, el sentido y la meta de la historia. El proceso histórico hace posible el acceso del hombre al conocimiento de sí mismo como **único Dios verdadero**.

Paradójicamente esta afirmación del hombre tiene, en Feuerbach, una resonancia religiosa. El hombre de Feuerbach es una especie de "Dios interior" que alcanza su plenitud y cumplimiento en el diálogo del **yo** y del **tú**. "La verdadera dialéctica —escribe en *Principios de la filosofía del porvenir*— no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el **yo** y el **tú**."¹⁹⁵ Esta dialéctica es la que constituye al hombre verdadero, aquel que se reconoce a sí mismo como Dios. Pero este Dios inmanente y humanizado, de ningún modo es el hombre singular, aprisionado en una finitud solitaria; es la estructura resultante del diálogo "del hombre con el hombre". Dios es la unidad del **yo** y el **tú**: "Soledad es finitud y limitación; comunidad es libertad e infinitud, El hombre para sí es hombre en sentido ordinario; el hombre con el hombre, la unidad del yo y el tú, es Dios."¹⁹⁶ Por esto mismo, la "filosofía del hombre" que propone Feuerbach niega la religión por haberla incorporado a su seno, por haberse convertido ella misma en religión. Trátase de una filosofía "que ocupa el lugar de la religión, tiene la esencia de la religión en sí, ella misma es, en verdad, religión"¹⁹⁷.

Con algunos matices, podríamos encontrar en Nietzsche estas mismas ideas. También participa de un humanismo equivalente, de una afirmación del hombre como realidad suprema y coincide con Feuerbach en su explicación de la génesis del hecho religioso. Feuerbach habló del "hombre alienado"; Nietzsche no utilizó esta fórmula de cuño hegeliano, pero sí habló del "hombre enfermo" con el mismo propósito de describir a un ser sumido en la desposesión. Para ambos autores, la supresión del Dios trascendente es la condición de una verdadera afirmación de lo humano. Supresión de Dios y

¹⁹⁵ Kleine philosophische, pág. 169.

¹⁹⁶ Kleine, pág. 169.

¹⁹⁷ Sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion. *Kleine philosophische*, pág. 170.

liberación del hombre constituyen un solo y único acto. Como veremos más adelante, también Nietzsche culmina esbozando, como Feuerbach, un ateísmo teñido de connotaciones religiosas. Es claro: no encontramos en Nietzsche esta misma "dialéctica del yo y el tú". Feuerbach afirma que la unidad de estos dos términos es Dios; de ningún modo se trata del "hombre ordinario", cerrado al diálogo, caído en la soledad y en la finitud. Con todo, Nietzsche sigue un movimiento parecido. Llega a sostener que la plenitud humana tampoco podrá hallarse en el "hombre ordinario", el hombre de la decadencia, de la "plaza pública". La plenitud del hombre será su propia creación, nacerá de sí mismo: el Superhombre. Y para Nietzsche, el Superhombre es la imagen de un Dios immanente. Ambos, Feuerbach y Nietzsche, afirman la posibilidad de una realidad divina **creada** por el hombre. Ellos cedieron al sueño de identificar sus filosofías con los contenidos de una religión. Aunque enseguida veremos cómo se generó esta actitud en el propio Nietzsche, digamos que nunca dudó que su teoría del **eterno retorno** tenía el carácter de una religión nueva para "almas libres". Y finalmente, tanto para uno como para el otro, el ateísmo implica una negación de Dios que hace posible una nueva concepción de lo divino.

4. Marx y la alienación religiosa

A pesar de estos últimos rasgos, el ateísmo nietzscheano también ofrece ideas comunes al ateísmo marxista. La interpretación del fenómeno religioso hecha por Feuerbach tuvo, para el joven Marx, el carácter de una revelación. Encontramos inconfundibles huellas feuerbachianas cuando en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* escribe: "El hombre que en la fantástica realidad del cielo buscó un Superhombre, sólo ha encontrado la contrafigura de sí mismo"... "El hombre hace a la religión, la religión no hace al hombre."¹⁹⁸ Federico Engels escribió sobre este deslumbramiento que había provocado Feuerbach en su generación, en su famoso ensayo *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

Marx aceptó la explicación naturalista y antropológica del origen de la religión, pero rechazó el contenido religioso que encubría el ateísmo feuerbachiano. Consideraba que era un ateísmo demasiado reticente, falto de coherencia, y lo abandona sin esfuerzo para internarse en los terrenos de un humanismo radical que quiere comprender al hombre real y concreto, desprovisto de toda aureola metafísico-religiosa. No se encontrará en él ese

¹⁹⁸ *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, pág. 207.

intento de **conservación** de la religión en la forma de la filosofía, como ocurrió con Hegel y Feuerbach, ni su pensamiento aparecerá traspassado de resonancias poético-metafísicas como ocurre en el caso de Nietzsche. En Marx nos encontramos frente a una filosofía que quiere ser una **crítica** total a los fundamentos humanos que generan la religión con el objeto de asegurar su supresión definitiva. Feuerbach y Nietzsche nos hacen pensar en la posibilidad de un renacimiento de la religión, Marx no. Más aun: mucho más que refutar la religión, a él le interesa objetar y destruir la situación humana que la hace posible.

Se ha dicho que el humanismo marxista, no obstante, dio lugar a distintas "idolizaciones", que su filosofía se ha transformado en el dogma de una nueva religión secularizada. Además se dijo que la intensidad con que su pensamiento tiende a la afirmación de la "sociedad sin clases", equivale al profetismo de una Ciudad de Dios..¹⁹⁹ De cualquier manera, existentes o no, tales rasgos no están expresados en su obra, no constituyen su pensamiento manifiesto. A pesar de su fuerte pasión profética, de su activismo redentorista, nunca concibió su filosofía como una nueva religión, ni quiso contribuir a la "idolización" de ninguna forma individual o colectiva. La posterior dogmatización de su obra, con el consiguiente carácter de texto sagrado, es un fenómeno que corresponde a la historia de los caprichosos avatares que puede padecer un pensamiento. Pero en sus contenidos reales no encontramos proclividad religiosa alguna.

Marx concuerda con Feuerbach en que la religión es, esencialmente, una **alienación** del hombre. Pero esta alienación no se estatuye únicamente en el ámbito de la religión, que viene a ser una de las expresiones de la alienación **total** que el hombre vive en el orden de la vida económico-social. Aquí es donde se genera la deshumanización que se manifiesta luego en el campo religioso. ¿Pero qué es un hombre alienado para Marx? ¿En qué consiste este modo de alienación económica y social? Marx toma este concepto de Hegel²⁰⁰. Pero no lo emplea en su mismo sentido. Para Hegel la realidad humana,

¹⁹⁹ Véase *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, de Karl Löwith, Kohlhammer, Stuttgart, 1953, pág. 46 y sigs.

²⁰⁰ Un buen análisis de este concepto en Hegel y su incorporación posterior al pensamiento marxista podrá verse en el libro de Georg Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*. Aufbau Verlag, Berlín, 1954, pág. 611 y sigs. Asimismo véase el trabajo de Erwin Metzke, *Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens*, págs. 1 a 25 de *Marxis-musstudien*, Zweite Folge, herausgegeben von Iring Fetscher, Tübingen, 1957. También es recomendable el trabajo de Jean Hyppolite, *Aliénation et objectivation* incluido en su libro *Études sur Marx et Hegel*, Rivière. París, 1955, págs. 82 y sigs.

en tanto realidad en movimiento dialéctico, se expresa mediante sus creaciones. Todas ellas, el conjunto de los productos del quehacer humano, constituyen una "objetivación" (Vergegenständlichung). Cada objetivación es un momento en el cual el hombre ha salido **fuera de sí mismo**, se ha fijado y detenido. Por ello la objetivación está implicando un cierto desdoblamiento del hombre, una cierta división: por un lado es un poder creador en permanente movimiento y, por otro, es un producto fijado, plasmado históricamente. Cuando el hombre se objetiva es como si se desposeyera a sí mismo. Aquello que ha expresado no lo representa del todo y está frente suyo como una totalidad ajena (entfremdet). En consecuencia Hegel sostiene que toda objetivación e», invariablemente, alienación (Entfremdung). El hombre no puede dejar de objetivarse, por lo tanto, no puede dejar de alienarse. La alienación es un dato constitutivo del espíritu humano.

Para Marx la objetivación no implica necesariamente la alienación puesto que ésta no es un dato constitutivo del hombre. Según este pensador el ser humano se objetiva mediante el **trabajo**, la actividad productora. Pero el producto de su trabajo se aliena en el orden de la sociedad burguesa que es la que impone a la actividad humana el carácter de mercancía, de producto cosificado. Aquello que el hombre objetiva no le pertenece, se le enfrenta como una realidad extraña. Pero esta alienación, insiste Marx, no es un dato constitutivo del espíritu humano sino de la sociedad en su forma capitalista y burguesa, es la fisonomía **inhumana** que asume la capacidad objetivante, es decir, creadora, del hombre. La alienación es una deshumanización del hombre. Suprimida la sociedad que la provoca, entonces el trabajo alcanzará su plenitud humana. La objetivación vuelve a ser la expresión de la plenitud del hombre.

Ahora bien, en tanto deshumanización del trabajo humano, la alienación instauro la **división**, la dualidad y el desgarramiento en el corazón del hombre. El hombre es trabajo y es producto; su ser mismo, cosificado en mercancía, no le pertenece. Entre su ser en tanto capacidad productora y su ser en tanto producto, hay un abismo abierto por una situación inhumana. Este abismo se abre también en la sociedad, generando la división entre clases oprimidas y opresoras. Esta misma separación aparece escindiendo nítidamente el ámbito de **lo privado** y de **lo público**, esto es, el de los intereses particulares y de los intereses genéricos humanos.

El desgarramiento antes señalado encuentra su expresión más acabada en el ámbito de la religión, ella asume esta división y la transforma en el elemento

condicionante de su visión de la realidad. La alienación se autosantifica en la religión: aquella división que define el mundo alienado reaparece ahora bajo las formas de la nítida oposición entre lo temporal y lo eterno, entre "este mundo" y el "otro mundo", entre lo finito y lo infinito, entre un "valle de lágrimas" y un Reino de los Cielos. Esta división religiosa revierte sobre el hombre y lo desgarrar en dos esferas: el cuerpo y el alma, los apetitos bajos y la naturaleza espiritual. La religión, de este modo, no es más que la proyección de un mundo social dividido. Siendo su proyección es, al mismo tiempo, su justificación. He aquí su papel propio: procura una legitimación y un mantenimiento de este mundo deshumanizado, afirma la condición pecaminosa del hombre y transfiere las causas de los males humanos a una raíz mítica y extratemporal. La religión es una fuente de ilusiones que buscan consolar y aquietar al hombre alienado haciendo lo posible para que encuentre conformidad en su condición miserable. Tiene efectos paralizantes y adormecedores, imposibilita que el hombre tome conciencia de su situación concreta porque se fundamenta en la falsa comprensión de su situación. Su misión consiste en conseguir que esta realidad no sea comprendida. Para llegar a la esencia de lo real es preciso desgarrar ese conjunto de velos desfiguradores que despliega la religión. Por ello Marx comienza su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* advirtiéndole que la "crítica de la religión es el supuesto de toda crítica"²⁰¹. Es preciso desvalorizar las ilusiones religiosas para otorgar un adecuado valor a las situaciones reales. Mediante la referencia al más allá el hombre "enmascara" las circunstancias terrenas: "**La tarea de la historia** es establecer las verdades de la tierra (o aquende, Diesseits) después de que hayan desaparecido las verdades del más allá (Jenseits). Por lo tanto **la tarea de la filosofía**, que está al servicio de la historia, consiste en desenmascarar la autoalienación (Selbsent-fremdung) humana **en sus formas profanas** después de que haya sido desenmascarada la **forma sagrada** de la autoalienación. La crítica del cielo se transforma con ello en la crítica de la tierra."²⁰²

Por este motivo, las soluciones que aporta la religión son falsas. La unidad que promete, la reconciliación que procura a los términos de la división son, asimismo, hipotéticas. Trátase de una unidad ilusoria que escamotea la unidad real y la imposibilita. La religión promete la reconciliación, la paz y la felicidad en un orden celeste, y esta promesa soslaya la consecución de lo mismo en un orden histórico. Esta solución ilusoria, sostiene Marx, deja

²⁰¹ Die Voraussetzung aller Kritik. *Die Frühschriften*, pág. 207.

²⁰² Die Frühschriften, pág. 209.

intactas las estructuras reales que han hecho posible la alienación: "La supresión (y superación, Aufhebung) de la religión en tanto felicidad **ilusoria** del pueblo es la exigencia de su felicidad **real**. La exigencia de suprimir las ilusiones sobre su propia situación, **es la exigencia de suprimir (y superar) una situación que necesita de ilusiones**. La crítica de la religión es, en esencia, **la crítica de este valle de lágrimas** cuyo **nimbo** (Heiligens-chein) es la religión."²⁰³ La religión, como vemos, tiene el carácter de una ilusión que impide al hombre volver sobre su propio ser, recuperar su racionalidad y la auténtica afirmación de sí mismo. El rechazo de la religión, argumenta, es la condición de su humanidad: "La crítica de la religión desengaña al hombre para que él piense, actúe, configure su realidad como un hombre desengañado que ha llegado a la razón, para que él se mueva en torno a sí mismo y, por lo tanto, en torno a su verdadero sol. La religión es el sol ilusorio que se mueve en torno al hombre hasta tanto él no gire en torno a sí mismo."²⁰⁴

Por otra parte, Marx insiste en señalar que la religión no sólo es la expresión de un mundo social alienado, sino que ella misma no tiene autonomía para efectuar una transformación radical del hombre, carece de fuerza propia para empeñarse en una verdadera reforma. La religión nada puede hacer contra un mundo alienado que sólo se suprime mediante la guerra contra las bases que lo originan: "La lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra aquel mundo cuyo aroma espiritual es la religión."²⁰⁵ Con esto nos quiere advertir que la crítica a la religión es, fundamentalmente, una **acción**, no una mera labor de desenmascaramiento teórico. En Marx, se sabe, teoría y práctica van juntas. De nada vale intentar una crítica conceptual a la religión si no va acompañada de una transformación de la infraestructura social y económica. Reprochó duramente a Feuerbach y otros pensadores contemporáneos suyos, porque creyeron que la religión caduca por simple esclarecimiento especulativo. Para Marx es la acción revolucionaria la que da contenido y eficacia al desenmascaramiento teórico. El rechazo marxista de la religión propicia una transformación radical de las relaciones sociales, esto es, **la revolución**. La destrucción de aquel mundo ilusorio (la religión) y de este mundo real (capitalista-burgués) hace posible la instauración del reino del hombre. "La crítica a la religión —escribe— culmina en la doctrina de que **el hombre es para el hombre el ser supremo**, culmina en **el imperativo categórico de derribar** todas las condiciones en las cuales el hombre es un ser

²⁰³ Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel en *Die Frühschriften*, pág. 203.

²⁰⁴ Zur Kritik, *Die Frühschriften*, pág. 208.

²⁰⁵ Zur Kritik, *Die Frühschriften*, pág. 208.

degradado, esclavizado, abandonado, y despreciado."²⁰⁶ El cumplimiento de este "imperativo categórico" de destrucción social suprime, por añadidura, la esfera de lo sagrado. Por este motivo el ateísmo marxista puso mucho más énfasis en la lucha contra las formas sociales que generan la religión, que contra la religión misma. La crítica religiosa supone la transformación social. Supresión de la religión, afirmación del hombre como realidad suprema y transformación social, son tres aspectos de un solo fenómeno.

5. Semejanzas y diferencias

Se pueden entrever ya los puntos de contacto entre este pensamiento y el de Nietzsche, a pesar de sus enormes diferencias. Digo enormes porque Nietzsche es un espíritu sacudido por fuertes accesos místicos y hondas intuiciones de lo divino. Marx fue todo lo contrario de un espíritu religioso; cuanto más, fue el profeta irreligioso de un reden-torismo social que venía a proclamar la rebelión del "gran número". Nietzsche, en cambio, vaticinó el advenimiento de una cerrada minoría de "señores de la tierra" que mantendría a las clases bajas en la servidumbre con el auxilio de la religión. Hay en su pensamiento un aristocratismo acentuado que contrasta rudamente con el plebeyismo socialista del primero.

Pero ambos coinciden en anunciar grandes cambios apocalípticos que plasmarían la suerte de la humanidad futura. La principal comunidad de ideas radica en sus interpretaciones del origen humano de la religión. Nietzsche habló del "extravío de la razón", de las "necesidades humanas y del temor", como fuentes de aquélla. Marx lo hizo en forma similar de un "hombre alienado" que no se posee a sí mismo, sumido en el último grado de deshumanización. Para uno y otro, la religión es una "ilusión" que enmascara el verdadero rostro de la realidad: las creencias religiosas constituyen un modo de fuga y rechazo de este mundo concreto. También coinciden en que son expresión de impotencia, en que la religión no posee una fuerza autónoma capaz de modificar el mundo. Insisten en su carácter de justificación ideológica de las clases dominantes: hace posible que el esclavo se resigne a su propio estado y contribuye a neutralizar todo intento de rebelión. Marx y Nietzsche admiten que la religión es un instrumento de apaciguamiento en manos del Estado y de las clases poderosas. Hablan, con fórmulas parecidas, de sus efectos "narcotizantes". Coinciden en que la acción antirreligiosa implica no sólo un esclarecimiento teórico sino una acción

²⁰⁶ Zur *Kritik, Die Frühschriften*, pág. 216.

radical. Trataríase de un vasto fenómeno de cambio que, abarcando otras dimensiones del hombre, opera el fin de la religión: para Marx es la revolución del proletariado y, para Nietzsche, es el trastocamiento de la vieja tabla de valores. Ambos afirman que el mundo cristiano burgués manifiesta signos de descomposición: para el filósofo del comunismo trátase del agotamiento de una clase que está próxima a su "entierro" y del acceso de una nueva clase que reemplaza a la antigua en el turno de la creatividad histórica. Para Nietzsche, toda una cultura corroída por la decadencia debe ser sustituida por nuevas formas vitalizadas de la voluntad de poderío. En los dos casos la religión será barrida por el vértigo de estos cambios inexorables. Y en ambos también, la muerte de la religión viene a señalar la instauración del reino del hombre en tanto **ser supremo**. Esto último no será muy nítido en Nietzsche, como veremos más adelante, por su teoría del Superhombre. Pero de cualquier manera, la realidad humana cobra su valor fundamental aun como simiente de aquella persona superior.

Junto a Feuerbach, estos grandes pensadores echaron las bases de un ateísmo imbuido de supuestos humanistas. Fundan las formas del **humanismo ateo**, ese humanismo que no puede afirmar la suprema excelencia del hombre sin rechazar y negar la excelencia de Dios. Los tres filósofos negaron la metafísica. En tanto pensar dirigido a un objeto sobrehumano, suprasensible y unificador de la realidad, la metafísica ha caducado. Feuerbach insistió en definirse como el pensador que transforma todo el ciclo metafísico que va de Spinoza a Hegel. ²⁰⁷ Se abandona lo abstracto y se vuelve a lo concreto: "El comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real."²⁰⁸ Marx extrema su repudio a la metafísica al punto de creer que con su reinmersión en la **praxis** no sólo asistimos a su fin, sino también al de la filosofía en tanto teoría pura. Recordemos aquellas conocidas palabras de **Contribuciones para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel**: "Vosotros no podéis suprimir la filosofía sin realizarla (verwirklichen)." ²⁰⁹ En virtud de su concepción dialéctica, esencialmente dinámica, Marx está convencido de que el fin de la filosofía, su caducidad, implica su conversión en realidad, su reinmersión en lo concreto, su disolución en la práctica. Nietzsche mismo no escatima reproches y ataques a la metafísica en cuyo intento especulativo ve un esfuerzo por desprenderse de la realidad y ser infiel al cuerpo, a la tierra, a los instintos, a la vida. En todos ellos campea una furiosa afirmación de lo concreto: **Das Wirkliche, das Endliche, das Bestimmte** (lo real, lo finito, lo determinado) he aquí

²⁰⁷ Véase *Kleine philosophische Schriften*, pág. 55.

²⁰⁸ *Kleine*, pág. 63.

²⁰⁹ *Die Frühschriften*, pág. 215.

el recurso contra toda metafísica.²¹⁰

Feuerbach, Marx y Nietzsche, vivieron además la íntima intuición de estar protagonizando revelaciones decisivas que los colocaba en las fronteras de un período y en el comienzo de otro. Esto hizo de ellos visionarios que con igual certeza hablaban tanto del presente como del porvenir. En esta última "tierra de nadie" —el futuro— se movieron con insistencia abusiva y como en terreno familiar. Feuerbach fijó los "principios de la filosofía del porvenir"; creyó firmemente que la filosofía absoluta y especulativa había terminado y que consigo comenzaba la "nueva filosofía". Consideraba Marx que su nombre estaba ligado a acontecimientos que marcarían el fin de la prehistoria y el comienzo definitivo de la verdadera historia del hombre. Durante toda su vida estuvo vislumbrando la arquitectura de la sociedad futura. Para este gran realista, el porvenir tenía una corporeidad mucho más carnal que la de su azaroso presente. Nietzsche tuvo ojos para "auroras" que todavía no habían despuntado y creyó que su nombre se cernía sobre el mundo y la historia para dividirlos "en dos mitades". De cualquier modo, estos tres fundadores del humanismo ateo se sabían comprometidos en un acontecimiento decisivo. Sentíanse los ciudadanos de una época que termina y de otra que comienza. Dios y la religión han terminado, estamos en su estación final, vienen a decir. Ahora es el hombre, en tanto ser supremo, un nuevo punto de partida.

Pero también puede pensarse que el futuro les reservó un destino insospechado de no menor grandeza. Puede pensarse que ellos fueron los precursores de un proceso en virtud del cual el fin de la religión que se propusieron, hace posible un nuevo comienzo. La muerte que anunciaron está grávida de resurrecciones. Si un renacimiento de lo sagrado es posible en nuestro tiempo, si es posible una liberación del impulso religioso, un despertar de la auténtica sensibilidad libre de formas fijadas, de trabas institucionales y opresivas, tendremos que agradecerlo al titánico esfuerzo

²¹⁰ Walter Schulz en su excelente estudio *Hegels System des Abso-luten Geistes und Nietzsches System de Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, sostiene que Nietzsche mantuvo una actitud ambivalente hacia la metafísica. Se distingue de sus contemporáneos porque nunca llegó hasta "su absoluta negación". En su pensamiento encontramos un rechazo expreso, es cierto, pero también una aceptación implícita: esto es lo que viene a sostener Schulz. La voluntad de poderío es una formulación esencialmente metafísica y responde a una clara "voluntad de sistema". Esto hace afirmar a Schulz que "Nietzsche, en oposición a los restantes pensadores del siglo xix, es un pensador metafísico de primer orden". (*Der Gött der Neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957, pág. 107.) Por esta razón, sostiene Schulz, Nietzsche se encuentra mucho más cerca de Hegel que Feuerbach mismo.

desenmascarador realizado por estos fundadores del humanismo ateo.

IX. EL FIN Y EL COMIENZO

Nietzsche enjuicia a la religión desde la perspectiva de la historia, la vida, la razón y la voluntad de poderío. Una vez reducida a mero producto humano, concluye que ella ya **no es posible** como un orden espiritual auténtico. Estamos frente a una forma agotada para la cual no hay supervivencia: "Ya no existirá en adelante un horizonte de vida y de civilización limitado por la religión. Quizás también el tipo del santo no sea posible ya más que en una cierta servidumbre de la inteligencia, por lo que parece que ha pasado." ²¹¹ La humanidad dejó atrás una experiencia milenaria, un largo estilo de vida que ahora se desvanece. El hombre accede a su mayoría de edad, ha cobrado conciencia de sí mismo, alcanza la **edad de la inteligencia**.

Pero lo cierto es que en el momento mismo en que Nietzsche anuncia ya la **imposibilidad** de la religión, comienza a advertir que no todas las consecuencias de este hecho pueden ser positivas. En el mismo libro donde inició sus ataques más rudos contra la religión, reconoce que el pasado religioso de la humanidad no es una etapa totalmente inútil. De pronto advierte que junto al fin de la religión, otros mundos espirituales están amenazados. La religión se nutre del temor y la mentira, pero ocurre que estos falsos mirajes también alimentan otros organismos culturales que dependen de ella. La fuente que vivifica a la religión es la misma que estimula el arte y la poesía. Si la religión toca a su fin ¿no están también aquéllos amenazados de muerte? Al filósofo no se le escapa esta consecuencia inquietante: el derrumbe de la religión arrastra consigo todas las fuerzas primigenias que condicionan el arte: "el placer de la mentira, de lo impreciso, de lo simbólico, de la embriaguez, del éxtasis, podrían caer en el menosprecio" ²¹². **Podrían** caer en el menosprecio, escribe Nietzsche. Pero en otra parte también se insinúa esta actitud dubitativa, esta misma preocupación. ¿Que perspectiva brindará al desarrollo del arte aquel mundo sin religión del futuro que habría suprimido condiciones espurias pero necesarias como el placer de la mentira, la embriaguez y el éxtasis? El mismo escritor que ha sabido vaticinar auroras apocalípticas, ahora se inquieta ante la posibilidad de un mundo perfecto que vendría a ser, precisamente, la más alta cristalización de su "edad de la inteligencia": "Si la vida llegase a organizarse en un Estado Perfecto, no habría asuntos pura la poesía, y únicamente los

²¹¹ *Menschliches*. Allzumenschliches. pág. 191.

²¹² *Menschliches*, pág. 192.

hombres atrasados pedirían una ficción poética. Estos echarían entonces melancólicamente una mirada retrospectiva a los tiempos del Estado imperfecto, de la sociedad semibárbara, a nuestros tiempos..."²¹³ Y "nuestros tiempos" no son otros que los "del placer de la mentira", de "lo impreciso", la "embriaguez y el éxtasis", ¡aquellos en donde no se realizó aún el fin histórico de la religión! En suma, Nietzsche se inquieta ante una supresión que, lejos de ser una obra de la vida, puede producirse por acción del Estado o por una ética social opresiva. Teme que la religión caduque no por el ascenso exaltado de la voluntad de poderío, sino por el avance del **progreso**, por la creciente asepsia moral y el rígido ordenamiento del perfecto hormiguero. De pronto advierte que la religión puede ser barrida por las mismas fuerzas que él se empeñó en combatir.

De cualquier manera el proceso de autodestrucción de la religión se cumple y su supervivencia aparecerá como un anacronismo. El hombre que permanece fiel a la religión, no está ya dotado para enfrentar las exigencias de los tiempos modernos. Quien se abraza a la fe, vive en sentido opuesto al de la historia y vuelve la espalda al futuro, sobre todo, "comienza a luchar con los demás hombres modernos en condiciones desfavorables" ²¹⁴. Pero lo curioso es que tal desventaja desaparece, según Nietzsche mismo, cuando el hombre renuncia a su condición antigua, abandona su religiosidad y se lanza a aquel combate creador que le espera **más allá** de la religión. Quien ha experimentado fuertes "sentimientos religiosos" se halla preparado favorablemente para asumir un nuevo destino creador y actuar positivamente en un medio irreligioso. El mundo ateo se alimenta de fuerzas religiosas y saca partido de los que se acostumbraron a aquel clima de alta tensión espiritual: "... Por lo mismo que (el hombre religioso) está continado a una región en que el ardor y la energía se han desencadenado, en que la potencia se precipita continuamente como una corriente volcánica de una fuente invencible, basta que salga a tiempo de estas regiones para que pueda avanzar entonces más de prisa: su paso es alado, su pecho ha aprendido a respirar más ampliamente, más tranquilamente, más duramente." ²¹⁵ Nietzsche valoriza el combate interior de una auténtica conciencia religiosa: quien se ha fortalecido en este ejercicio está maduro para actuar en un mundo que ha cerrado las puertas a la religión.

²¹³ *Menschliches*, pág. 192.

²¹⁴ *Menschliches*, pág. 222.

²¹⁵ *Menschliches*, pág. 222.

1. La preparación

Proclamado y realizado el fin de la religión ¿cuál es, según Nietzsche, la exacta valoración de esta última desde la perspectiva de un porvenir esencialmente irreligioso? ¿Cómo será interpretado el pasado religioso de la humanidad desde el horizonte de un presente o un futuro secularizados? ¿De nada habrán servido las religiones para el cumplimiento y realización de ese futuro? ¿Serán consideradas meros lastres cuyo recuerdo el hombre deberá borrar o, por el contrario, interpretadas como un **ejercicio de autofortalecimiento espiritual del hombre**, y cuyo sentido pleno se manifiesta, paradójicamente, en el momento mismo en que se las abandona? Más claro: ¿entrevio Nietzsche, acaso, como parecerían hacerlo suponer las preguntas que hago, que las experiencias religiosas del hombre pueden ser incorporadas positivamente a una dialéctica irreligiosa? ¿Es la religión la etapa inicial de una dialéctica del hombre cuyo enriquecimiento progresivo exige, no obstante, que ella misma sea superada? En distintos momentos, llega a responder afirmativamente. En un aforismo significativo de **La gaya ciencia** nos dice que es bastante probable que en "fecha lejana" la religión se nos aparezca como "ejercicios y preludios" para que un hombre pueda llegar a "gustar toda la autosuficiencia (Selbstgenügsamkeit) de un Dios y toda la fuerza de su autosalvación"²¹⁶.

La suficiencia de un Dios: esta fórmula es bastante inquietante. La esperanza de que el hombre alcance a vivir esta "suficiencia" puede llevarnos al ápice del humanismo ateo, como también ponernos en los umbrales de una nueva perspectiva religiosa. Si la exaltación atea de Nietzsche culmina siempre en la necesidad de que el hombre se considere un ser divino, ¿no nos encontramos ante un curioso ateísmo transido de religiosidad? ¿Vendría Nietzsche entonces a justificar el pasado religioso de la humanidad en función de una dialéctica atea que proclama el "fin de la religión", puesto que esta misma etapa cobra sentido dentro de una nueva dialéctica religiosa? Es cierto que el filósofo nos habla del fin de la religión para la afirmación del hombre. ¿Pero tendrá este "fin" el carácter de un "preludio" del hombre transformado en Dios? ¿Es la supresión de la religión, la condición de la autodivinización del hombre? Nietzsche considera aquí que toda la vida religiosa de la humanidad fue haciendo posible que el ser humano cobre la final conciencia de su realidad divina. La etapa del humanismo ateo fue necesaria para el despertar de su auto-conciencia, para el reconocimiento de la dignidad creadora del

²¹⁶ Fröhliche Wissenschaft, pág. 199.

hombre, para su fortalecimiento espiritual. Por esto es preciso que la religión sea suprimida. El hombre debe resplandecer en su mayor excelencia. Pero este humanismo es la condición del futuro reconocimiento del hombre divinizado. La total **secularización** del mundo y de la cultura es, asimismo, la condición ineludible de una nueva religiosidad. "Y podríamos preguntarnos —escribe Nietzsche— si, verdaderamente, sin esta escuela y esta prehistoria religiosa, habría aprendido el hombre a tener hambre y sed de su propio yo, satisfacerse y fortalecerse consigo mismo. ¿Fue preciso que Prometeo creyese primeramente haber robado la luz y fuera castigado para descubrir finalmente que él había creado la luz, que él tendía hacia la luz; y que no solamente el hombre sino también Dios habían sido la obra de sus manos, arcilla entre sus manos?"²¹⁷

Esta dialéctica de un mundo religioso que "prepara" al hombre en la máxima conciencia de su "yo" y de un humanismo pleno que "prepara" la autoconciencia divina y "prometeica" del hombre, cobra, en sus libros, muy variadas elaboraciones. La coexistencia de elementos ateos y religiosos que pueden encontrarse con frecuencia en las obras del tercer período, a partir de 1882, siempre podrán integrarse armónicamente en el seno de una dialéctica religiosa. Si las religiones "mueren", no es para que se instaure un humanismo precario; no para que viva el hombre "enfermo", torturado por el "temor", el hombre de la "plaza pública" impulsado por los instintos del rebaño, sino para que despierte el hombre pleno, creador, aquel que gusta "la suficiencia de un Dios", y cuyo rostro no es distinto del de la divinidad. Las religiones mueren para que viva lo sagrado. Durante todo el trayecto recorrido hemos visto a Nietzsche empeñado en llegar a un momento especulativo en que la religión hacíase una "imposibilidad". Pero una vez logrado este límite, una vez que se lanza a recorrer las tierras secularizadas del Dios ausente, de pronto experimenta, otra vez, la necesidad de sobrepasar el ateísmo accediendo a una nueva forma de lo sagrado.

¿Qué nos indica, acaso, su referencia a Prometeo? Quiere señalar, en primer lugar, que el hombre, como Prometeo, vive una primera etapa en la que cree haber **robado** la luz. La luz no le pertenece, la considera de una grandeza extraña y **distante** que sobrepasa su propia dimensión. Pero también vive una segunda etapa en la que cobra conciencia de que él **ha creado** la luz, ella le pertenece, ha nacido desus manos. La luz divina no es una realidad lejana y trascendente, sino aquello que está fundido con su propio ser, es su ser

²¹⁷ Fröhliche Wissenschaft, pág. 199.

mismo, la proyección de su autonomía, de su afán creador. ¿Objeta Nietzsche lo sagrado sólo en la medida en que no es una pertenencia del hombre ni su creación, en la medida en que es una realidad *distante* que planea por encima suyo humillándolo? ¿Quiere decir, en consecuencia, que nada objetaría a una religión que restaura el poder creador del hombre, que suprime aquella *distancia* existente entre el hombre y lo divino? En efecto, pienso que nada tiene contra una religión que reconozca la dimensión prometeica del hombre, lo libere de la obsesión de la caída, de la sombra del pecado original y restablezca la "inocencia" de su naturaleza divina.

En segundo lugar, quiere decimos Nietzsche, al referirse a Prometeo, que hay dos momentos decisivos en la historia religiosa del hombre: aquel en el cual crea Dioses que son hijos del "temor", las "necesidades" humanas y los "errores" de la razón, y aquel otro momento en que el hombre los crea a partir de un estado de plenitud humano-divina. ¿Se podría decir que hay una conciencia religiosa del *hombre alienado* y otra del *hombre prometeico*? ¿La del que configura Dioses en un acto de temor y la del que los plasma como una proyección de su plenitud? Si estas preguntas tuvieran una respuesta afirmativa —yo lo creo así—, Nietzsche aparecería como el creyente en una religiosidad prometeica de netos caracteres místicos. Pienso que en el acto mismo de la "muerte de Dios" quiere anunciar el fin de la religión del *hombre alienado* y la decisión de volver sus miradas hacia formas religiosas que pertenecen al hombre que ha restaurado su plenitud.

X. LA MUERTE DE DIOS

Nietzsche sintetiza el conjunto de sus críticas a la religión del *hombre alienado* en una fórmula explosiva: **Gott ist tot** (Dios ha muerto). Esta frase tiene el carácter de una *objección* incesantemente renovada en cada una de sus reflexiones a lo largo de su obra. Esta frase es, también, una proclama, el grito de guerra de un combatiente dispuesto a desplegar su rebeldía en todos los campos: tanto en el de la especulación filosófica como en el de la propia existencia. Un combate que se inicia en cada minuto. Alguien señaló con razón que el verdadero sentido de aquella frase se resuelve en el siguiente imperativo: **Dios debe morir**. Y esto porque se trata de una figura viva; a pesar de sus formas exangües y decadentes, Nietzsche deberá destruirla para protagonizar el más radical acto de liberación de la historia humana. Esta destrucción de la imagen fetichizada de Dios está ligada al sentido de su propia vida.

Pero también enuncia esta frase como quien comunica un *hecho* con el cual ya nada tienen que ver las objeciones. No se trata de argumentar *contra* Dios, de demostrar su inexistencia sino, sencillamente, de asimilar un fenómeno irreversible: Dios ha muerto. Pero es cierto que en más de una oportunidad, estos dos planos se confunden, y el *hecho* mismo tiene el carácter de una *objección*. Esto hace que en las sucesivas oportunidades en que el escritor alude a la "muerte de Dios", nos encontremos con una multiplicidad de significados y representaciones simbólicas.

1. La lucha contra Dios

Nietzsche nos habla de la "muerte" de Dios en el famoso aforismo 125, de *La gaya ciencia*, titulado "El loco". Se refiere aquí a un ser extravagante que con su linterna se dirige a los hombres exclamando por las calles: "Busco a Dios." Los hombres responden riendo y con chanzas porque advierten que el loco no se ha enterado que "Dios ha muerto". Éste reconoce la verdad y agrega: "Nosotros lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!"²¹⁸ El desesperado gradualmente va tomando conciencia de la magnitud aterradora de esta aventura. Originariamente se trata de un crimen, de la forma más radical y abyecta del crimen. "¿Cómo hemos podido obrar así?

²¹⁸ *Fröhliche Wissenschaft*, pág. 140.

¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte?... Lo que el mundo poseía de más sagrado y más poderoso se desangra bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos?"²¹⁹ Pero enseguida Nietzsche pasa imperceptiblemente a un contenido nuevo y afirmativo. Por su dimensión sobrehumana, este crimen deja de tener tal carácter. Se transforma en un imperativo, en la exigencia de una hazaña desconocida hasta entonces por el hombre pero que, no obstante, era su posibilidad más íntima y verdadera: "¿No estamos forzados a convertirnos en Dioses, al menos, para parecer dignos de los Dioses? No hubo en el mundo acto más grandioso y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda la historia."²²⁰ El loco calla. Observa que los hombres, aquellos que llevaron a cabo la hazaña, no han tomado conciencia de ella, no comprenden todavía su sentido. Pero no obstante, estos seres miserables, que ahora ríen y se mofan, la han realizado a pesar de su precariedad.

Este es el esquema del aforismo. Se afirma que Dios ha muerto asesinado por los hombres ("todos nosotros somos sus asesinos"). Todos están envueltos en la responsabilidad de esta supresión. No fue una minoría, tampoco fue tarea de los "espíritus libres", o de los filósofos gobernantes: fueron los hombres, **todos los hombres** en el común ejercicio de su humanidad. No es un nuevo redentor el que opera esta hazaña en una especie de representación carismática del género humano. En segundo lugar, se señala **la grandeza de la realidad suprimida** ("lo que el mundo poseía de más sagrado y más poderoso se desangra bajo nuestro cuchillo"). Dios no fue un fantasma insignificante o caduco que el hombre disipa con un golpe de mano, sino una realidad viviente, la de mayor significación. En tercer lugar, se califica la naturaleza del acto como de **magnitud sobrehumana**. He aquí una hazaña lindante en lo increíble ("vaciar el mar", "borrar el horizonte"). Se sabe que el hombre probó sus posibilidades en este intento. Algo se le ha revelado a sí mismo, algo excepcional, que sobrepasa el conjunto de las acciones humanas conocidas. A partir de este momento, el hombre puede llegar a ser **definido** por la grandeza de esta acción. En cuarto lugar, trátase de un acto que linda en lo abyecto. Es **el crimen de los crímenes**. ("¿Cómo nos consolaremos nosotros asesinos entre los asesinos?... ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿La grandeza de este acto no es demasiado grande

para nosotros?") Se trata de la acción más impura. Hay algo de **irremediable** que corresponde a los abismos del crimen, a una base de miserias inconsolables, que nos hacen pensar en la ambivalencia de este acto. Pareciera que este hecho supremo no pudo efectuarse sin una fúnebre dosis de arrojo perverso, sin el impulso de los "bajos fondos" del alma, sin el apoyo de lo prohibido. Pareciera que este hecho sólo puede efectuarse con la participación de aquello que hay de peor en el hombre. La más grande de las acciones humanas, resulta, al mismo tiempo, la más pequeña y miserable. Es acción miserable y lo será hasta que el hombre no la ligue con otra que vendrá a legitimar la anterior transfigurando su contenido: se trata de acometer un hecho que cambiará el sentido del asesinato. No siendo así, el hombre empañaría tal magnitud con la pequeñez de sus motivaciones: la "muerte" de Dios sería, en este caso, una osadía gratuita, una bravuconada sangrienta y sin sentido. El saldo sería la "sangre" y la "culpa" ("¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos?") Pero esta acción nueva que restituye a la muerte de Dios su sentido verdadero, es formulada en la siguiente pregunta: "¿No estamos forzados a convertirnos en Dioses, al menos para parecer dignos de los Dioses?" He aquí el imperativo que deberá ser asumido por el hombre para que su acto supere el límite de la mera abyección: **convertirnos en Dioses**. Sólo nos purificamos de la sangre derramada si efectivamente nosotros, los victimarios, participamos de la naturaleza de la víctima. Y lo cierto es que su supresión es un paso indispensable para que esta transfiguración acontezca en el hombre. Si nosotros asumimos la naturaleza del ser que hemos asesinado, entonces sí estaremos a la altura de nuestro acto; sólo en este caso no resultará "demasiado grande para nosotros". Identificándonos místicamente con la víctima, convirtiéndonos en ella, nuestro acto alcanza la mayor justificación. En este caso, la sangre derramada no nos mancha sino que toma el carácter de una **consagración**. Asistimos entonces, no a un asesinato sino a un **sacrificio religioso**. Se trataría de un asesinato si el hombre suprimiera a Dios para **seguir siendo hombre**, para resguardar su propia humanidad. Sería un asesinato si el hombre suprimiera obstáculos a la proyección de su voluntad expansiva, si eliminara todo aquello que amenaza lo que él es. Se asesina una voluntad opuesta que amenaza modificar la nuestra; se destruye algo para impedir que nos obligue a dejar de ser nosotros mismos. Destruimos, en suma, para conservarnos. En cambio, aquí se trata de un acto que nos modifica radicalmente, que nos obliga a dejar de ser lo que somos para que comencemos a ser Dioses. ¿No es esta, acaso, la consistencia de aquel **cambio**,

²¹⁹ *Die Fröhliche*, pág. 141.

²²⁰ *Die Fröhliche*, pág. 141.

aquella **luz nueva**, a los que Nietzsche hace referencia en el aforismo 343 de *La gaya ciencia*?²²¹

La "muerte" de Dios es un sacrificio porque quiere operar un **nacimiento de lo sagrado**. Por supuesto, aquí Nietzsche ha invertido el esquema del sacrificio. En el ámbito de los cultos primitivos se sacrifican objetos o seres que simbólicamente son parte de nosotros mismos, con fines propiciatorios. Lo que se procura es que el **vinculo** del hombre con lo sagrado se restablezca. En las formas bíblicas, el sacrificio propicia a una divinidad que acortó las distancias mediante la voz de los profetas. La forma más alta de esta voluntad ha sido protagonizada por el cristianismo: aquí es Dios mismo el que se autosacrifica asumiendo encarnación humana con el propósito de consolidar el vínculo del hombre con Dios y asegurar una mayor **proximidad**. Dios no es "lo absolutamente otro", no es un "Señor" distante; esta vez es un "Padre" que acentúa su cercanía a lo humano por una relación filial. El mensaje cristiano representa una mayor supresión de la **distancia**. Ha elaborado nociones como las de "reconciliación" y "mediación". Lo que Nietzsche se propone en este proceso, es la supresión definitiva de la distancia, del enfrentamiento entre el hombre y lo sagrado. Decide sacrificar a Dios mismo en tanto uno de los términos de la dualidad **señor-siervo**, **Padre-Hijo**, con el propósito de restablecer la unidad sobre la base de una divinización del hombre. El asesinato de Dios (el Señor, el Padre), tiene el carácter de un sacrificio, Nietzsche sacrifica a un Dios objetivado, un Dios "alienado" en sentido feuerbachiano, **pero** de ningún modo un Dios que se reintegra a un centro humano. La sangre que se derrama de esta divinidad no vendría a implicar una culpa por cuanto se la reintegra a su fuente originaria: el hombre. En lugar de mancharnos esta sangre corre por nuestras venas, es lo que llegaría a decirnos Nietzsche. Este es el sentido del sacrificio. Si los religiosos primitivos sacrifican un objeto para que la "fuerza sagrada" se ponga en movimiento y actúe, ahora Nietzsche sacrifica la imagen objetivada de un Dios, que fue plasmándose y fijándose a lo largo de más de dos milenios de vida religiosa, con el propósito de que su supresión actualice la plenitud del hombre. La muerte de Dios promete al hombre la conquista de una nueva dimensión de su ser, su dimensión divina. Promete no sólo un cambio individual sino una vasta transfiguración de la historia. Esta "conversión" impregnará todas las formas de la vida humana y permitirá el acceso "a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente **toda la historia**"²²². Desde esta perspectiva, la muerte de Dios alcanza una resonancia específicamente re-ligiosa.

²²¹ Véase, *Die Fröhliche*, pág. 235.

²²² *Die Fröhliche*, pág. 111.

2. El gran acontecimiento

Nietzsche comienza el Quinto Libro de *La gaya ciencia* con estas palabras: "El más importante de los acontecimientos recientes —el hecho de que 'Dios ha muerto' y la fe en el Dios cristiano ha perdido todo crédito— comienza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras."²²³ En el efecto, siente la proximidad y la contemporaneidad del "más grande de los acontecimientos recientes". Se trata de un fenómeno que viene a señalar, en el desarrollo de la cultura humana, el fin de dos milenios de cristianismo occidental. Pero este hecho no se manifiesta nítidamente en la superficie de la vida histórica, no son las multitudes quienes pueden aprehenderlo. Se mueve e insinúa en las "profundidades" y sólo pocas individualidades avizoras perciben sus secretos movimientos. Nietzsche advierte ya las primeras señales: el advenimiento de un conjunto de destrucciones. Toda la moral cristiana se desmorona y, con ella, lo que constituía su estilo de vida. Sus primeras consecuencias pueden ser terribles y catastróficas, pero Nietzsche se muestra confiado en su significación futura. La muerte de Dios se despliega como "una especie de luz nueva, difícil de descubrir, como una especie de felicidad, de aligeramiento, de serenidad, de esperanza, de aurora"²²⁴. Indudablemente, se trata de un acontecimiento decisivo, de un cambio radical, verdaderamente promisorio para el destino del hombre.

¿Pero en qué consiste este cambio? ¿Que condiciones nuevas constituirán el encuentro de una "luz nueva", la conquista de la "felicidad y la esperanza"? Nietzsche percibe la conmoción de la muerte de Dios en el orden de la vida interior como un punto de partida radical y riesgoso. En *La gaya ciencia* hallamos esta descripción significativa: "Ya no volverás a orar, ya no volverás a adorar, ya no volverás a descansar en una confianza ilimitada; te negarás a detenerte ante una última sabiduría, un último bien, un último poder y a desguarnecer tus pensamientos; ya no tendrás guardián ni amigo para tus siete soledades; tú vivirás sin la perspectiva abierta hacia esa montaña coronada de nieve y cuyo corazón está en llamas; para ti ya no habrá vengador (Vergelter), ningún reformador de última mano, ya no habrá razón en todo lo que acontezca, ningún amor en lo que a ti te acontecerá; tu corazón ya no tendrá. un asilo donde él solo encuentre sin buscar nunca. Te defenderás contra una paz última, querrás el eterno retorno de la guerra y de

²²³ *Die Fröhliche*, pág. 235.

²²⁴ *Die Fröhliche*, pág. 236.

la paz: hombre de la renunciación (Entsagung) ¿querrás tú renunciar a todo esto? ¿Quién te dará fuerza para ello? ¡Nadie tuvo todavía esa fuerza! Existe un lago que un día detuvo su corriente y se construyó •un dique allí donde antes fluía: desde entonces el nivel de este lago se eleva constantemente. Quizá aquella renunciación nos prestará la fuerza con la cual nosotros podremos soportar esta renunciación; quizá el hombre se elevará cada vez más a partir del momento en que ya no corra a verse en el seno de Dios."

225

Obsérvese en este fragmento que la ausencia de Dios se da como ligada al sentimiento de la **desprotección** absoluta. Aquel que ha renunciado a Dios ya no puede descansar en "una confianza ilimitada", ni tendrá el apoyo de una "sabiduría última". La criatura humana queda librada a sí misma, lanzada a una soledad intrépida. Ya no habrá quien compense los sacrificios humanos. La ausencia de Dios, entiéndase bien, no implica en sí misma el secreto de una nueva fortaleza. La muerte de Dios sólo significa desprotección y reencuentro del hombre con su propia debilidad. Para que pueda transformarse en el camino de la fortaleza, el sentimiento de la desprotección debe ser asumido por el hombre bajo la forma de una **renuncia**. El "acontecimiento" de la muerte de Dios tiene que transformarse en un **acto de la voluntad**, debe ser **querida** por el hombre. En este deliberado rechazo de Dios, en este renunciamiento, el más radical de todos, encontrará el hombre la fuente generadora de su propia humanidad: "se elevará cada vez más a partir del momento en que ya no corra a verse en el seno de Dios". También se afirma, en el fragmento citado, que el acto de arrojo por el cual asumo mi renuncia, hace posible que yo soporte lo que en ella hay de terrible. Inicialmente, puede ser entendida como un acto de ciega intrepidez: basta el cerrado empecinamiento que grita **no** a Dios, para que aquí se genere gradualmente la autoconciencia humana y, al mismo tiempo, la fuerza que hace soportable esta soledad: "Quizás la renunciación nos préstala la fuerza con la cual nosotros podremos soportar esa renunciación." Pero más que todo esto, la renuncia implica un modo de **autocon-tención** de lo humano, no sólo de afirmación. Por ella, el hombre aprende a tocar sus propios límites, y este ejercicio de autocontención lo fortalece; su humanidad perdía las fuerzas en aquel constante "verse" en Dios. Si el hombre se cierra a Dios, lo rechaza y permanece dueño de sí mismo, este señorío permitirá que se eleve el **nivel** de su propia humanidad. La renuncia a Dios viene a ser el supuesto de una verdadera ascensión humana.

²²⁵ *Die Fröhliche*. págs. 187 y 188.

3. El mensaje de Zarathustra

En el Discurso Preliminar de *Also Sprach Zarathustra*, también se señala la muerte de Dios como un acontecimiento reciente que Zarathustra debe comunicar a los hombres. Cuando baja de la montaña, donde vivió diez años de "soledad gozosa", se encuentra con un viejo santo, y le dice: "Amo a los hombres." ²²⁶ Estas son las primeras palabras que Zarathustra dirige a un ser viviente. El santo le replica: "Ahora amo a Dios... El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta." ²²⁷ Zarathustra sigue su camino, porque tiene un "presente" que dar. Cuando se ha separado del anciano y se encuentra solo nuevamente, se dice a sí mismo en voz baja: "¡Será posible! Este viejo santo no se ha enterado en su bosque que Dios ha muerto." ²²⁸ Este es el mensaje que Zarathustra viene a comunicar a los hombres. Por supuesto, en el futuro comunicará muchas verdades, pero el sostén de todas ellas será esta fórmula. El conjunto de su prédica estará condensado en estas tres palabras explosivas. Viene a anunciar un hecho que los hombres todavía no han comprobado, un gran continente se ha hundido en el océano y él es el adelantado que viene a traer esta nueva. Quiere indicar que este abismo no es de ningún modo hostil sino que puede ser llenado por un nuevo contenido. Todo el poema no tendrá otro carácter que el de un intento paulatino por colmar este vacío con una nueva creación, con un sistema de verdades que reemplazará al antiguo.

Como en el fragmento de *La gaya ciencia* que hemos comentado ya, Nietzsche señala la necesidad de que el hombre **asuma** esta ausencia de Dios, como si hubiera sido obra de su voluntad, de su libre determinación. Sólo a partir de este reconocimiento, de esta "toma de conciencia", la muerte de Dios puede transformarse en una empresa creadora. Y esto es lo que se propone Zarathustra: que la muerte de Dios se transforme en una obra con sentido humano. Y sabe, además, que sólo el hombre puede hacer imposible su renacimiento. Esto hace que el acontecimiento de la muerte de Dios aparezca inconcluso. No sólo es preciso otorgarle un sentido positivo con nuevas realizaciones, sino que sobre todo será necesario que el antiguo Dios no reaparezca. En su debilidad, el hombre se resistirá a reconocer su desaparición, le será difícil aceptar la **desprotección**, renunciar a una "sabiduría última"; tratará de intimar nuevamente con él anudando una secreta fidelidad. La resurrección del Dios judeocristiano es una permanente

²²⁶ *Also Sprach*, pág. 6.

²²⁷ *Also*, pág. 7.

²²⁸ *Dass Gott tot ist; Also*, pág. 8.

amenaza que el hombre deberá conjurar. A propósito escribe Nietzsche en *La gaya ciencia*: "Dios ha muerto: pero de acuerdo con la índole de los hombres, habrá todavía cavernas en las que durante milenios se muestre su sombra. ¡Y nosotros debemos también vencer su sombra!"²²⁹

4. La "vejez" de Dios

Otra representación simbólica de la "muerte", se presenta en *Así habló Zarathustra* bajo la forma de la *vejez* de Dios. Este es el motivo por el cual Dios sucumbe: ha perdido toda vitalidad y ahora caduca por agotamiento, víctima de su propia blandura. El Dios de la tradición ju-deocristiana sucumbe en la misma forma en que *mueren los* viejos Dioses del antiguo mundo pagano. El mismo agotamiento religioso que en un momento hizo proclamar "Pan ha muerto" es el que ahora se cierne sobre el Dios del monoteísmo. Nietzsche describe, a tal efecto, el encuentro de Zarathustra con el "último Papa". Zarathustra dialoga con un viajero errante al que califica como la "aflicción disfrazada"²³⁰. Este hombre va en busca de un santo, "el último hombre piadoso", un ermitaño, para "comunicarle lo que hoy todo el mundo sabe". Y esto que todos saben es que "el anciano Dios ya no vive, aquel en el que todo el mundo una vez creyó"²³¹. El errante reconoce a Zarathustra y se da a conocer: es el último Papa. Se describe a sí mismo como un ser "fuera de servicio", que ha perdido a su señor pero, sin embargo, no conoce la libertad. Ahora sólo le queda la alegría de los recuerdos, ha perdido su iglesia y sus creyentes. Por ello mismo viene al bosque para celebrar un "culto divino", una "fiesta de piadosos recuerdos". Pero como aquel viejo santo, en cuya búsqueda vino el Papa, ha muerto, resuelve buscar a otro hombre, igualmente santo "al más piadoso de los que no creen en Dios, ¡a Zarathustra!"²³²

Enseguida Zarathustra le pregunta "cómo ha muerto Dios" ya que él le sirvió hasta último momento. "¿Es verdad lo que cuentan —agrega— que a él lo estranguló la compasión, que él vio cómo el hombre colgaba de la cruz, y no pudo soportarlo, que el amor u los hombres fue su infierno y finalmente su muerte?"²³³ El Papa responde: "Mi amor lo sirvió por largos años, mi voluntad siguió la suya por todas partes. Pero un buen sirviente sabe todo y,

²²⁹ *Die Fröhliche*, pág. 126.

²³⁰ Vermummte Trübsal; *Also*, pág. 285.

²³¹ *Also*, pág. 286.

²³² *Also*, pág. 286.

²³³ *Also*, pág. 287.

a veces, aquello que su señor se oculta a sí mismo... Cuando joven, ese Dios del Oriente era duro y estaba sediento de venganza y construyó un infierno para divertir a sus favoritos. Pero finalmente se hizo viejo y blando, cansado y compasivo, parecido a un abuelo más que a un padre, pero mucho más a una abuela vieja y desvencijada. Se sentaba, mustio, en el rincón de la estufa, lamentando sus piernas débiles, fatigado del mundo, fatigado del querer, y un día se asfixió en su inmensa compasión."²³⁴ La muerte de Dios se produce aquí por vejez, por agotamiento, por compasión senil. Es la caducidad que corresponde a la moralización de la divinidad judaica, la transformación del Dios vengativo y "tremendo" del Antiguo Testamento en el "Dios bueno y Padre". (En otra parte, Nietzsche nos ha mostrado cómo esta gradual desvitalización de Dios culmina en esas formas debilitadas y vacías del Dios de los filósofos, y cuyos últimos avatares fueron entes metafísicos como el "Espíritu" y la "cosa en sí".) De cualquier manera, Dios *muer*e por el agotamiento de aquellas formas his-tórico-culturales que hicieron posible su aparición y su supervivencia. Agotada la estructura, su presencia se volatiliza y pierde consistencia. En este sentido, Dios ha muerto porque se han desmoronado dos milenios de religiosidad judeocristiana. Su descomposición puede ser observada en todas las formas del presente histórico: la filosofía, la música, la literatura y la política. En cada una de las provincias de la cultura occidental, podemos encontrar los rasgos de una trascendencia que se ha herido a sí misma, que se deshace por cansancio. No es preciso que el hombre polemice con ella y la enfrente en un cuerpo a cuerpo existencial o filosófico. Una militancia atea para ultimar esta imagen pareciera innecesaria. Trátase de un hecho que responde a un acto de madurez y caducidad históricas, no puede ser borrado por una decisión de la voluntad. En suma, Dios es sólo un fantasma sin vigencia que no costará mucho disipar con un leve golpe de manos.

5. Dios sustituido

Al final del fragmento titulado "El loco" de *La gaya ciencia*, este personaje extravagante advierte que el acto de la *muerte* de Dios posee un alcance que se eleva por encima de los hombres "más lejos que los astros más lejanos, ¡y sin embargo ellos mismos lo han realizado!"²³⁵ Nuevamente: es el hombre genérico quien mata a Dios. Con otras palabras, es la *totalidad* del hombre la que exige su muerte: no sólo lo que en él hay de mejor, lo que en él se da

²³⁴ *Also*, pág. 288.

²³⁵ *Die Fröhliche Wissenschaft*, pág. 141.

como la capacidad de devenir un Dios, sino, sobre todo, lo que en él *hay de peor*. Estas consideraciones se desprenden del análisis de un fragmento de *Así habló Zaratustra* titulado "El hombre más feo". Cuando el "hombre más feo" se dirige a Zaratustra preguntándole insistentemente "¿Quién soy yo?", aquél responde: "¡Tú eres el asesino de Dios! (*der Mörder Gottes!*) Tú no lo soportaste porque te veía constantemente por todos los lados, tú el hombre más horrible. ¡Te has vengado de ese testigo!" ²³⁶ El hombre más feo acepta esta respuesta como la verdadera solución de su enigma y añade: "Pero él debió morir: veía con ojos que lo ven todo, vio las profundidades y los abismos del hombre, toda su miseria y fealdades encubiertas. Su compasión no conoció ningún pudor se arrastraba en mis rincones más sucios. Fue preciso que muriese ese curioso entre los curiosos, ese ultrainoportuno, ese ultramisericordioso. Me veía siempre: quise vengarme de tal testigo o sino no vivir. El Dios que lo veía todo, aun "como hombre", ¡este Dios debió morir! El hombre no soporta que tal testigo viva." ²³⁷

Por un lado el "hombre más feo", aquel que no soporta sus propias deformidades, ni su mundo de inmundicias, es el que mata a Dios, es su "asesino". Por otro, Nietzsche sigue insistiendo en la nota de un asesinato inferido a una realidad viviente. Dios es la imagen unitaria que comprende un conjunto de valores vigentes, y cuando se habla del protagonista de su supresión, siempre se dice que es *el hombre*. No se establecen jerarquías o diferenciaciones en el ámbito mismo de lo humano. No son "los señores de la tierra" los predestinados para tamaña acción: son los seres humanos, el conjunto de los grandes y los pequeños, el creador y el de la plaza pública, el solitario y el más feo. "Ellos la han realizado." ¿Qué nos quiere indicar Nietzsche con todo ello? Que Dios muere asesinado para ser *sustituido*. El hombre no puede tolerar una trascendencia que, de todas formas, experimenta como una mengua de sí mismo. Cuando el hombre alcanza cierta autonomía, cobra conciencia de que es el *creador* de esta divinidad que pesa sobre él; cuando llega a comprender que la supervivencia del Dios vivo empequeñece el ámbito de su libertad, entonces la salida no puede ser otra que la *de* su destrucción. Pero Dios muere para ser sustituido por el hombre quien queda investido con las notas correspondientes a una realidad absoluta. Su voluntad no tiene condicionamientos ni limitación; puede ser erigida en ley. El hombre asume el total señorío de su propio destino: "Desprendámonos de semejante Dios. ¡Es preferible ningún Dios, hacer el

²³⁶ *Also*, pág. 292.

²³⁷ *Also*, págs. 294 y 295.

destino con los propios puños, es preferible ser un loco, ser uno mismo ua Dios!" ²³⁸

Pero el problema de la sustitución de Dios por el hombre, no es del todo claro. Porque hay un momento en que Nietzsche se ve llevado a establecer netas distinciones en el campo mismo de lo humano. Su imagen del hombre pierde unidad porque percibe diferencias esenciales y tipológicas en la especie hombre. No es *cualquier* tipo humano el que alcanza aquel grado de representatividad que hace posible ver en él al *sucesor* de Dios. De pronto Nietzsche nos dice que quienes lo sustituyen son los *hombres superiores*. Nietzsche desintegra el ámbito de lo humano en dos planos jerárquicos, abre un abismo entre el *hombre superior* y el *resto de los hombres*. No se trata de una diferencia de grados, sino de una distinción esencial, ontológica. Ambos grupos pertenecen a mundos diferentes entre los cuales no hay contacto alguno. En la *voluntad de poderío* encontramos este aforismo que define muy bien la distinción: "El hombre es el no-animal y el superanimal; el hombre superior es el no-hombre, y el superhombre." ²³⁹

Esta distinción entre el *hombre superior* y el *hombre* es la que va del ámbito de la excepción al de la mera cotidianidad, es la que se establece entre un ideal aristocrático y un ideal democrático, entre el noble y el plebeyo, entre la moral del señor y la del esclavo. Sobre todo, es la diferencia que se establece entre el ámbito de la soledad de los hombres superiores y la comunidad rebañega de la plaza pública. Los atributos del Dios que ha muerto y que inicialmente pasaron al hombre, ahora son transferidos al hombre superior. Cúmplase de nuevo el proceso anterior. Si en un determinado momento Nietzsche exalta la autonomía de lo humano para volverla *contra Dios*, ahora asume la afirmación del hombre creador para volverla *contra el hombre*. En favor del hombre excepcional, decide operar un doble despojamiento. Simbólicamente, podría decirse que propone la *muerte* de Dios y del hombre, para que sólo *viva* el hombre superior.

Ha sintetizado este doble rechazo en el "discurso preliminar" de *Así habló Zaratustra*. Luego de encontrarse con el santo y haber exclamado "amo a los hombres", Zaratustra se dirige al pueblo: a él dedica sus dos primeros discursos. Lo considera el destinatario absoluto de su primer gran "ofrenda" y confía en que los hombres comunes comprenderán el sentido secreto de la

²³⁸ *Also*, pág. 289.

²³⁹ Der Wille zur Macht. pág. 674.

acción que ellos llevaron a cabo. (Aquí Zarathustra reproduce las líneas esquemáticas del "loco" de *La gaya ciencia*, quien quiere hacer que el pueblo tome conciencia de la hazaña realizada.) En estos primeros discursos trata de convocar al pueblo a una gran tarea, anuncia al Superhombre y se refiere al "último hombre", el ser despreciable por excelencia puesto que no puede despreciarse a sí mismo. En respuesta, todo el pueblo se ríe de él y lo ridiculiza. Enseguida, acontece la muerte del equilibrista (Seiltänzer) a quien la multitud atendió sedienta de espectáculo; pero ésta huye y la plaza queda vacía. Zarathustra recoge el cadáver y le da sepultura. En este preciso instante quíebrase definitivamente su confianza en la multitud, comprende que "aún está muy lejos" de los hombres y descubrirá su nueva verdad: no se dirigirá más a los hombres, en adelante buscará sólo "compañeros" ²⁴⁰. Abandona la multitud y decide dirigirse a algunos pocos, un puñado de solitarios: "El creador —dirá Zarathustra— busca compañeros y no cadáveres, y no rebaños ni creyentes. El creador busca a quienes colaboren en la creación (Mitschaffenden) y escriban nuevos valores sobre nuevas tablas." ²⁴¹

En este fragmento tenemos claramente expuestas las etapas del proceso. Zarathustra anunció la muerte de Dios. Sabe que la capacidad creadora, en tanto poder específicamente divino, deberá ser transferida a los hombres en virtud de aquella muerte. Inicialmente había confiado en los hombres, pero enseguida se separa de ellos. En este momento ha quedado solo: ha trazado una raya sobre Dios y sobre los hombres. Entonces vuelve sus pasos hacia aquellos pocos que pueden, verdaderamente, asumir la "condición creadora: los hombres superiores. ¿A qué especie pertenecen? Son seres que han renunciado a la trascendencia, purgan en soledad el delito de ser hombres, defiéndense permanentemente contra la acechanza de la plaza pública y experimentan la alegría de sucumbir por un destino más alto. Ellos son los que sustituyen la trascendencia y los que se afirman como investidos de un poder divino. "¡Pero ese Dios ha muerto! —exclama Zarathustra—. Hombres superiores, ese Dios fue vuestro mayor peligro. Sólo desde que él yace en la tumba vosotros habéis resucitado. ¡Sólo ahora viene el Gran Mediodía, sólo ahora llega a ser un" amo el hombre superior!" ²⁴²

²⁴⁰ Gefährte; *Also*, pág. 18.

²⁴¹ *Also*, pág. 21.

²⁴² *Also*, pág. 318.

XI. EL ACTO CREADOR (CONCEPCIÓN HEROICA)

Dos condiciones han dado testimonio de que el hombre superior "ha resucitado" con los atributos de Dios: la *creación* y la *soledad*. Estas son las pruebas de su suprema grandeza, de que ya no hay sobre él ninguna instancia que lo determina. Al dirigirse Zarathustra a los hombres superiores les dice "creadores" (Schaffenden) y "solitarios" (Einsiedlern) indistintamente ²⁴³. Creación ex nihilo y soledad se corresponden. La soledad es una nota esencial del acto creador porque toda creación es un acto de afirmación solitaria. Soledad quiere decir, según Nietzsche, no sólo rechazo de la plaza pública sino de todo lo que corresponde al *orden de lo humano*. En todo caso, quiere decir afirmación de lo que en él se da como "excepción". Con la soledad se quiere resguardar el despertar y crecimiento de la excepción, aquello que de ningún modo puede ser la "medida" de una acción humana. El acto creador de valores nuevos es un movimiento a partir de estas profundidades últimas y silenciosas: "Los mayores acontecimientos no son nuestras horas más estruendosas, sino nuestras más silenciosas horas. El mundo no gira en torno de los inventores de nuevos ruidos, sino en torno de los inventores de nuevos valores y gira silenciosamente." ²⁴⁴

El acto creador, para Nietzsche, es un acto de voluntarismo prometeico que destruye las viejas tablas de valores que Dios o el hombre habían fijado, estatuye las nuevas valoraciones y determina la realidad del Bien y del Mal. Pero si bien la soledad protege al creador del asalto de la plaza pública, en cambio lo deja indefenso frente al asalto de las potencias interiores. Queda librado a sus propias fuerzas, en lucha o diálogo con lo desconocido. La soledad lo deja sin armas, sin coraza protectora, sin Dios, sin esencia» ni principios preexistentes, sin valores eternos, sin las apoyaturas de la historia, la sociedad o la tradición, en suma, sin la confianza en su propia humanidad. Y desde allí, desde esta Nada, deberá crearlo todo. Deberá responder a estas exigencias: "¿Eres tú. una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que gira alrededor de sí misma? ¿Puedes obligar a las estrellas a que giren en torno a ti mismo? Ah ¡hay tanta codicia de las alturas! ¡Hay tantos espasmos de ambición! ¡Demuéstrame que tú no eres ni un codicioso ni un ambicioso!... ¿Te llamas libre? Quiero saber de tu idea dominante y no de que te has desprendido de un yugo. ¿Puedes darte a ti

²⁴³ *Also*, pág. 21: "Mitschaffende sucht Zarathustra... Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen..."

²⁴⁴ *Alos*, pág. 114.

mismo tu bien y tu mal, y sostener tu voluntad sobre ti mismo como una ley? ¿Puedes ser el juez de ti mismo y el vengador de tu ley?. .. Pero vendrá un día en que tu soledad te fatigue, tu orgullo se doblegue y cruja tu coraje. Un día en que gritarás: '¡estoy solo!' " ²⁴⁵

1. *La soledad radical*

Tremendo esfuerzo debe realizar el creador en su soledad para probar que su obra, hija de su voluntad, es también estricta necesidad. Podría decirse que la soledad de que habla Nietzsche por boca de Zarathustra cuando se refiere a la creación, es una experiencia ontológica. No sólo significa un rechazo del rebaño, del orden compulsivo de la repetición, sino de todo aquello que no comporta la presencia misteriosa de este acto mediante el cual el creador engendra formas sin apelar a ningún modelo preestablecido. Se trata de un acto que no acepta el mandato de la razón, la exigencia de la comunidad, ni el imperativo ético de una acción desinteresada y piadosa: "Olvidad pues ese 'por' (por el prójimo) vosotros, creadores... Vuestra obra, vuestra voluntad, allí está vuestro 'prójimo'..." ²⁴⁶ Un acto que se da como experiencia radical, absoluta, que rechaza todo aquello que no es él mismo.

Por otra parte, al rechazar el orden del rebaño, Nietzsche quiere señalar que el acto creador tiene un "tempo" determinado: trátase de la lentitud de lo profundo. En la soledad este "tempo" busca ser resguardado. El movimiento creador tiene un ritmo distinto al de la vida en superficie. El mundo de la superficie, el de la plaza pública, es el del vértigo, de los profesionales de la urgencia, de aquellos que nos asaltan para exigirnos una decisión inminente, plantearnos la radicalidad de una opción como si todo dependiera de ella. Pero este es el mundo de la "comedia", el terreno de las grandes apariencias. Lo decisivo no se gesta allí, no es este el lugar de las "fuentes profundas". No es el mundo de la grandeza sino "el de los comediantes de las cosas grandes" ²⁴⁷. La soledad, por el contrario, resguardará el ritmo de lo profundo, de ese íntimo proceso que debe obedecer a leyes silenciosas. La soledad no permitirá que sobre él caigan los imperativos del "sí" y del "no", las razones del "pro" y del "contra", decisiones que a cada instante son exigidas por aquellos que consideran que lo decisivo se gesta en el mercado, en el corazón del ruido: su ritmo es subsidiario, epigonal, sus verdaderos arquetipos no son los creadores sino los "comediantes", los "repentinos", aquellos que se "han

²⁴⁵ *Also*, págs. 66 y 67.

²⁴⁶ *Also*, págs. 322 y 323.

²⁴⁷ *Also*, pág. 55.

apoderado del momento". El tiempo creador, en cambio, tendrá sus riesgos propios y radicales. En lo profundo, en la soledad y en "las silenciosas horas", con una vida distinta, otra vida, atentos a sus propias leyes y vueltos sobre sí mismos, se gestan la palabra nueva, el pensamiento verdadero, el rostro maravilloso y desconocido.

2. *La voluntad creadora*

Pero Nietzsche previene al creador contra sí mismo: "No olvides que el peor enemigo eres tú mismo: tú mismo te acechas en las cavernas y en el bosque." ²⁴⁸ El solitario cobija en sí a los "siete demonios" y justamente de ellos es preciso sacar una realidad valiosa. El acto creador incluye la realidad del mal y el mundo de lo prohibido porque en estos ámbitos es donde encuentra su mejor material. Esto no quiere decir que el acto creador no sea en sí mismo la cristalización de la más alta inocencia: "¿Dónde está la inocencia? Donde hay voluntad de crear." ²⁴⁹ El acto creador es vivido por el hombre superior a partir de la totalidad de sí mismo: de lo bueno y de lo malo; aunque incluya la crueldad será un acto triunfal nunca manchado por la culpa o el remordimiento.

Pero es preciso decirlo: un ejercicio creador que rechaza toda norma, tanto humana como divina, que destruye las viejas "Tablas" y descree en los condicionamientos de la historia y de la tradición, es un acto que puede diluirse en la pura **arbitrariedad**. ¿Qué lo distingue de la gratuidad, del acto más insignificante y fugaz? Para Nietzsche existe una ley que, paradójicamente, consiste en el poder que tiene el creador de quebrantar toda ley. El acto del creador se fundamenta en la capacidad de cometer una transgresión, se afirma en una libertad radical. Pero libertad entendida como ejercicio negativo ya que el primer movimiento de la autonomía creadora es la **destrucción**. Nietzsche lo señala reiteradamente: el destruir está en la esencia del acto creador. Identifica libertad con aptitud para la destrucción de las "Tablas de valores" existentes. ¿Pero de dónde vendrá el mandato inicial, el movimiento que trae la suspensión de la nada, de la mera libertad destructiva? De la **voluntad**. "La voluntad es creadora" afirma Zarathustra. Nos habla, además, de un **fiat** que no viene de Dios, ni de la razón, ni de la historia, sino de la autonomía de una voluntad ejercitada en la transgresión a todas las leyes. Una voluntad totalmente arbitraria, capaz de hacer de sí

²⁴⁸ *Also*, pág. 66.

²⁴⁹ *Also*, pág. 128.

misma una ley, librada al juego de su propio querer y cuya justificación, cuya legalización "racional" diríamos, sólo se alcanza por la imposición y el triunfo. "Así lo quise yo": esta es la máxima instancia de la "voluntad creadora" ²⁵⁰. La voluntad se da como juego supremo, como la fuerza que mueve los mundos y hace posible que el creador condicione la realidad y le imprima su sello. Ella hace posible que el creador proyecte sobre el mundo su propio señorío. "El querer libera, pues querer es crear: esto es lo que yo enseño. ¡Y sólo debéis aprender a crear!" predicaba Zarathustra ²⁵¹.

De estos párrafos se desprende una concepción del acto creador que llamaré **heroica**. Inicialmente aparece como un acto arbitrario, pero esta arbitrariedad es neutralizada por dos vías. En primer lugar, el creador hace de su voluntad su propia ley y se somete a ella. Le va en ello un modo de fidelidad a sí mismo, la plasmación de una regularidad que transforma su voluntad en necesidad y destino. El segundo intento de reducir esta arbitrariedad se da mediante el concepto fundamental de "voluntad de poderío". El querer del creador es, en lo profundo, voluntad de dominar, de devenir más fuerte, de acrecentarse a sí misma y proyectarse expansivamente. Es un modo de intensificación de la vida, pero no una búsqueda desesperada de la supervivencia. Voluntad de dominio no es temor a la muerte: "Sólo donde hay vida hay voluntad. Pero no voluntad de vivir sino —y esta es mi doctrina— voluntad de poderío." ²⁵² Ya hemos visto en otra parte qué es esta voluntad: al identificar el querer del creador con la voluntad de poderío, Nietzsche quiso, sobre todo, entrever en aquél una fuerza dominadora, un empuje combativo, un ejercicio del peligro y la decisión de vencer. "Con vuestros valores y palabras sobre el Bien y el Mal ejercéis la violencia vosotros, evaluadores." ²⁵³ El creador se mueve en un mundo leviatánico de resistencias que deben ser sometidas.

3. La voluntad tiránica

El acto creador, en tanto un movimiento desde la nada, buscará su validez y regularidad hacia adelante, se legitimará según sean sus consecuencias. Será un acto de violencia que exige el sometimiento. Es un acto arbitrario, sí, que se justifica según el número de voluntades doblegadas. Si aquel "yo quiero"

²⁵⁰ Schaffende Wille, *Also*, pág. 155.

²⁵¹ *Also*, pág. 228: Wollen hefreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich. Und nur zum Schaffen sollt ihr lernen

²⁵² *Also*, pág. 125.

²⁵³ wertschätzenden, *Also*, pág. 125.

del creador ha sabido vencerse a sí mismo en la lucha contra los "siete demonios" de la soledad, si supo triunfar en la batalla de los hombres y sometió las ideas restantes a su propio yugo, si subordinó los siglos venideros a las "tablas" que su voluntad ha engendrado, si supo desencadenar acontecimientos altamente destructivos y su mirada imperial plasmó la fisonomía de sucesivas generaciones, entonces sí, trátase de un acto creador. A través de él se ha expresado una voluntad de poderío. La obra emergerá por encima de lo mediocre, de la enfermedad y los sentimientos de la decadencia. Enfermedad y creación se contraponen. Y cuando el creador carga con la desdicha de un cuerpo enfermo —el caso de Nietzsche mismo— buscará en el seno de la enfermedad el camino de la salud. En tales circunstancias, esbozará la tesis de que es posible estar enfermo por "exceso de salud" ²⁵⁴. En el seno mismo de la disminución física, el creador accede a las fuentes de la salud y bebe sus aguas incontaminadas. Todo acto creador nada tiene que ver con la blandura de la persuasión. Es una forma de la violencia, se expresa compulsivamente y su dinámica de ningún modo es gradual. La humanidad, la cultura, tendrán que aceptarlo. Se impondrá sobre el mundo con el frenesí de una profanación orgiástica. Se incrustará en los siglos como una irreverencia, una loca alegría o un estallido de salud. Se aceptará su grandeza como un hecho consumado. Conforme a esta visión alucinante de la voluntad, Nietzsche considera que el creador tiene derecho a plasmar en la humanidad su propio sello. Su voluntarismo radical lo lleva a creer que la totalidad de lo real podrá ser arcilla dócil a su creación. El creador se identifica con la imagen del dominador: "Pero este creador es el que crea el fin de los hombres y da su sentido y su porvenir a la tierra: él es el único que crea el Bien y el Mal de todas las cosas." La voluntad del creador vuélvese, sencillamente, una exaltación cesaris-ta. El rostro del creador adquiere los rasgos del hombre imperial y aquel acto se identifica con la acción tiránica. El creador es "el señor de la tierra", puede experimentar con la especie humana y darle una fisonomía nueva: "El hombre más poderoso, el creador, debería ser el más malo, en cuanto hace prevalecer su ideal sobre todos los hombres y sus ideales; los transforma en su propia imagen." ²⁵⁵ Actúa con la increíble confianza de que no puede hacer a los hombres más alto don que el de sacrificarlos conviniéndolos en materia de su creación. Pero como el creador dispone a su arbitrio de esta arcilla humana y su presencia en la tierra está ligada al advenimiento de una especie superior, él es el "legislador del porvenir". Para el caso, tendrá sus "morales legisladoras" cuyo objetivo no se

²⁵⁴ Prólogo a la edición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*. Véase también *Ecce Homo*.

²⁵⁵ Der Wille zur Macht, pág. 673.

agota en un ordenamiento jurídico sino en una experiencia antropológica, una nueva plasmación de la especie humana. Las morales legisladoras tienen por objeto instaurar un orden estatal rígido que no excluya la esclavitud, la • violencia y el crimen, entre los supuestos básicos de un orden superior ²⁵⁶. Nietzsche traza, proféticamente, una imagen de este hombre creador y de los métodos puestos al alcance de su voluntad: todo le está permitido. Pueden leerse en *La voluntad de poderío* sucesivas descripciones de este creador arbitrario: "Un gran hombre ¿qué es? Primero: tiene en su acción una lógica amplia, cuya amplitud es difícilmente comprendida y, por lo tanto, induce al equívoco; tiene una capacidad de tender su voluntad sobre grandes campos de su vida, de despreciar y arrojar lejos toda cosa insignificante, aun cuando ellas fueran las cosas más bellas y 'más divinas' del mundo. Segundo: es más frío, más duro, más inescrupuloso, no tiene miedo de la 'opinión'; le faltan las virtudes que tienen que ver con la 'estimación' y el ser estimado y, sobre todo, lo que pertenece a las 'virtudes del rebaño'. Si no puede conducir (führen), se queda solo; y entonces sucede que mira con malos ojos muchas cosas que encuentra en el camino. Tercero: no quiere un corazón que 'comparta' (teilnehmendes Herz), sino sirvientes, instrumentos; en las relaciones con los hombres tiende siempre a hacer algo de ellos. Se sabe incomunicable; encuentra de mal gusto que se le hagan confidencias, aunque esto no es frecuente. Cuando no se habla a sí mismo, tiene puesta una máscara. Prefiere mentir a decir la verdad: para ello se necesita más espíritu y voluntad. Hay en él una soledad inaccesible al elogio y a la censura, una jurisdicción propia que no tiene instancia superior a ella." ²⁵⁷

Este retrato del gran hombre que nos brinda *La voluntad de poderío* es verdaderamente significativo. Se trata de un dibujo un tanto recargado y deforme del creador, es cierto; es casi su caricatura. Pero no deja de ser, no obstante, una imagen coherente con su visión heroica de la acción creadora. Es la culminación natural de una actitud que ha hipertrofiado y absolutizado el poder de la voluntad. Pero además, esta descripción está ligada a una trágica circunstancia. Al trazar esta imagen del "señor de la tierra", cruel, tiránico, sin "instancia superior" a su propia voluntad, Nietzsche estaba describiendo su propia demencia, y la que protagonizarán sus compatriotas varias décadas después. En los días que precedieron a su enfermedad, se imaginaba identificado con este ser dominante cuyo gesto condiciona compulsivamente el destino de los hombres: Nada por encima de sí, más allá

del bien y del mal, a solas, como un Dios, dueño del mundo. A su hermana escribió: "Tengo literalmente hablando, el porvenir de la humanidad en la mano... Con mi terrible acusación reto no a individuos singulares sino a la humanidad como un todo." Pocos días después cae vencido por la locura. Parece que Nietzsche mismo viniera a confirmar que el acto creador, entendido como una hipertrofia de la voluntad heroica, termina siendo una forma de la demencia.

De cualquier modo, en toda esta imagen del acto creador que hemos esbozado, existe una cadena de hechos coherentes. Según Nietzsche, la "muerte" de Dios y el rechazo de lo humano exigen que la virtud creadora, en tanto atributo divino, pase a manos de los *hombres superiores*. Esto lleva a la afirmación absoluta de una voluntad solitaria que no posee otra ley que su propio desenfreno. Voluntad de poderío es el nombre de este querer empecinado que se cumple en el puro acrecentamiento de su querer. El yo creador se convierte en una proyección dominante y brutal que se ejercitará sobre los hombres sin limitación alguna. De este señorío histriónico y criminal se llega a la gesticulación triste de aquellas cartas que firmó "El Crucificado". Estos son los pasos sucesivos de un proceso unitario. Tal vez no irremediable ni fatal, pero sí coherente. El desenlace podría no haber incluido la salud del propio Nietzsche. Para saber, sí, que el resultado será siempre el mismo, que la voluntad cesarista siempre desemboca en la demencia, bastarían las líneas dislocadas de su retrato del Gran Hombre y las acciones criminales de quienes posteriormente, con la aventura del *Dritte Reich*, llevaron esta imagen a la realidad.

²⁵⁶ *Der Wille zur Macht*, pág. 637, aforismo 957.

²⁵⁷ *Der Wille*, págs. 641 y 642. Véase también aforismo 961 y siguientes.

XII. EL ACTO CREADOR (CONCEPCIÓN MÍSTICA)

La imagen que he presentado fue llamada *heroica* y se basa en una hipertrofia ilimitada del "yo quiero". Pero coexistiendo con ella, Nietzsche esboza una concepción radicalmente distinta del acto creador y que podríamos llamar *mística*. También esta imagen supone el enunciado fundamental de la "muerte" de Dios.

Recordemos que en un comienzo Dios había sido sustituido por el hombre para ser, luego, desplazado por el hombre superior. Pero vendrá un momento en que los hombres superiores no tienen, para Zarathustra, suficiente dignidad creadora, ellos mismos dejarán caer de sus manos el cetro divino y serán reemplazados por una instancia mucho más alta. En la última parte del libro, Zarathustra pronuncia unos discursos sobre los "hombres superiores" y reconoce en ellos a sus "hermanos". No obstante, se separa de estos seres con asco y va en busca de sus animales puesto que "allí el aire era mejor que entre los hombres superiores" ²⁵⁸. Cuando los abandona queda sumido en esta reflexión:

"En otro tiempo vi yo a los dos desnudos, al más grande y al hombre más pequeño; harto parecidos; los dos demasiado humanos, ¡aun el más grande!" ²⁵⁹ Recordemos que en otros momentos, Nietzsche había abierto entre el hombre superior y el resto de los hombres un abismo imposible de colmar. Ahora observa que todos ellos están envueltos en una misma pequeñez: la dimensión humana. El abismo se abre entre los hombres superiores y un anhelo que Zarathustra abriga en su corazón: el *Superhombre*. He aquí un sueño cuyas raíces están más allá de toda realidad humana conocida. Su imagen aparece para procurar la tercera gran sustitución de lo divino. "Dios ha muerto —exclama Zarathustra—, ahora queremos nosotros que viva el Superhombre." ²⁶⁰ "En otros tiempos —agrega— se decía Dios cuando se miraba sobre lejanos mares; pero ahora yo os he enseñado a decir: Superhombre." ²⁶¹

El Superhombre es una objeción contra toda forma de humanidad. En

²⁵⁸ *Also Sprach Zarathustra*. pág. 329.

²⁵⁹ *Also*, pág. 243.

²⁶⁰ *Also*, pág. 318.

²⁶¹ *Also*, pág. 90.

comparación con él toda grandeza humana padece imperfección. Aquí Zarathustra reproduce, acaso sin saberlo, el mismo mensaje que le había comunicado el santo al comienzo del libro. El santo había abandonado a los hombres y dirigido sus ojos hacia Dios porque el hombre era una cosa "demasiado imperfecta". También Zarathustra los abandona por esta misma imperfección y dirige su mirada hacia una forma sobrehumana. El Superhombre es su meta absoluta, el vértice de su ansiedad profética. Zarathustra anuncia el advenimiento de un ser con respecto al cual los arquetipos más logrados de la historia son experimentos frustrados. La virtualidad del acto creador ha caído de las manos del hombre superior: ahora exige el acceso a una dimensión nueva que sobrepase las mayores cimas de lo humano. Y frente a esta dimensión nueva de la actividad creadora, Zarathustra —el creador por excelencia— el ser más próximo al Superhombre, el único *mediador*, el primer anticipo de aquella realidad venidera, siéntese a sí mismo complicado en una pequeñez que en nada difiere de la humana.

¿Quién es el Superhombre, este ser extraño del cual nunca hubo antes, en la historia del hombre, testimonio alguno? ¿Cuál es la consistencia de este ser invisible en cuyo molde fantasmal e impreciso Nietzsche vacía todos sus pre sentimientos, su ternura, su exaltación, sus arrebatos místicos? Sabemos que su nombre secreto es el de un Dios de la Antigüedad, y que Zarathustra es su profeta. Sabemos que Nietzsche lo concibió con el material de sus sueños de solitario, sus sueños más inspirados y su más depurada embriaguez, que también siguió sus huellas en los textos sagrados, y que el *Arhat* búdico dio forma a más de una visión. El Superhombre se fue moldeando en el ardor religioso de Zarathustra —ese "monstruo dionisiaco"— y se originó psicológicamente en el conjunto de vivencias extáticas que acompañaron a Nietzsche durante toda su vida y que se intensificaron a partir de 1882. El Superhombre es la palabra que Nietzsche tuvo para *nombrar* su experiencia de lo divino. Zarathustra describe el encuentro de esta palabra como dada en el golpe de una exaltación mística: "En los lejanos futuros que nadie ha visto, en los mediodías más cálidos que jamás pudo soñar la imaginación humana; allá donde los Dioses danzantes se avergüenzan de toda vestidura... Donde todo devenir me parece danza y osadía divinas, en donde el mundo desencadenado y desenfrenado se refugia dentro de sí mismo, como una eterna huida y búsqueda de sí mismos de los Dioses numerosos, como la feliz contradicción de sí mismos, como la repetición y el pertenecerse nuevamente a sí mismos de los Dioses numerosos

... Allí fue donde recogí en mi camino la palabra **Superhombre**." ²⁶²

1. Creación de lo divino

Pero este encuentro de Zarathustra con la visión del Superhombre se confunde, curiosamente, con la embriaguez de su creación. Lo importante aquí, lo significativo —más adelante volveremos sobre ello—, es que el Superhombre viene a ser la imagen de una divinidad que resulta, al mismo tiempo, un **encuentro** y una **creación** de Zarathustra. Este carácter dual, el hecho de que el hombre **crea** al Superhombre **en el preciso momento** en que **suprime** su condición humana y sucumbe, se da permanentemente y quiere indicar un fenómeno de importancia capital para Nietzsche y coherente con toda su interpretación del hecho religioso: que la divinidad es un acto de creación del creyente, la obra de quien ha sido capaz de transformar su fervor en ansiedad creadora. El recogimiento ante lo sagrado es, al mismo tiempo, el instante en que lo sagrado nace por obra de mi recogimiento. He aquí una divinidad que yo hago con mis manos, con mis sueños, mis ansiedades, las más altas y radicales emociones, mis pensamientos más profundos, en suma, con lo mejor de mí mismo; algo que yo hago como expresión de mi libertad, de mi soledad, luego de haber roto con todas las trabas del temor, la servidumbre y el condicionamiento impuesto por las necesidades humanas. He aquí una divinidad que Zarathustra-Nietzsche van **creando** morosamente, como quien no quisiera apurar demasiado un sorbo que procura una embriaguez sublime: "Crear: este es el gran alivio al dolor y lo que hace fácil la vida." ²⁶³ "Esta voluntad de crear es la que me alejó de Dios, y de los Dioses, porque, ¿qué podría yo crear si hubiera Dioses! Pero así como el martillo busca la piedra para golpearla, de igual modo mi voluntad creadora me lleva irresistiblemente hacia los hombres. ¡Ah, hombres, en la piedra duerme para mí una escultura, la estatua de las estatuas!... Quiero acabar mi obra... Pues se ha acercado a mí una sombra; lo más silencioso y ligero de todas las cosas vino hacia mí. La belleza del Superhombre se acerca hacia mí como una sombra. Ah, hermanos míos, ¿qué me importan ya los Dioses!" ²⁶⁴

En tales contextos es Zarathustra quien representa la más alta forma de la creatividad. Los hombres superiores han quedado atrás. El Superhombre se gesta en su propio corazón, cobra fisonomía en sus visiones. Crear, para

²⁶² *Also*, págs. 218 y 219.

²⁶³ *Also*, pág. 91.

²⁶⁴ *Also*, págs. 92 y 93.

Zarathustra, es crear el Superhombre. ¿Pero cuál es la estructura de este instante inaprensible, cuál es la cualidad singular que caracteriza este acto de creación? ¿Qué nuevas transformaciones ha sufrido este acto al pasar de los hombres superiores a Zarathustra mismo? ¿Qué se nos dice de una condición que ha dejado de ser la virtud de los hombres, para recogerse en manos de un ser casi divino? El acto creador es, aquí, una **exaltación mística** y no un esfuerzo productivo tal como se manifestaba en la concepción heroica. Es un movimiento que tiene más de contemplación extática que de frenesí voluntarista, mucho más de serenidad pasiva que de tensión dominante. La dinámica del acto creador cambia. Trátase esta vez de una vivencia dionisiaca en el sentido en que Nietzsche la definió en su primer libro ²⁶⁵. Entronca con las intuiciones religiosas que habían sacudido al joven Nietzsche a través de su inmersión en el mundo de las divinidades griegas. El acto creador viene a ser una afirmación **trágica** en su acepción de reconocimiento jubiloso de lo terrible, de lo prohibido, de aquel conjunto de cualidades negativas que las morales unifican bajo la rúbrica del mal. El acto creador es una síntesis de destrucción, dureza, malignidad y alegría. Se trata de un acto que está más allá de la moral, del imperativo categórico. Difícilmente podrá ser definido con conceptos ya que se trata de una experiencia en cuyo entusiasmo se anegaba Nietzsche, incluso en aquellos momentos en que quería definirla. Esto hizo decir a Jaspers que la noción de creación en Nietzsche permanece "indeterminada": "Lo que es crear queda necesariamente indeterminado. Es uno de los signos de la filosofía nietzscheana que no ha llegado a ser concepto." ²⁶⁶ Pero esto no impide que el ordenamiento de sus materiales dispersos, tal como el que nosotros intentamos aquí, brinde una imagen menos imprecisa.

2. Experiencia mística.

El acto creador incluye un doble movimiento de aceptación y exaltación de las múltiples e infinitas formas de la realidad: **más allá** del Bien y del Mal, o mejor aun, **con** ellos, dentro de su círculo de sombras y luces, sin que entre ambos términos polares exista ya exclusión alguna. Zarathustra reconoce la importancia insólita de esta actitud y por ello necesita declararlo: "¡El más grande mal es necesario para el más grande bien de los hombres! Esto es lo único que yo he aprendido hasta ahora." ²⁶⁷ En esta cadena de mutuos

²⁶⁵ *Die Geburt der Tragödie*, pág. 52.

²⁶⁶ *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Walter de Gruyter & Co. Berlín, 1950, pág. 151.

²⁶⁷ *Also*, pág. 242.

nacimientos ya no se sabe a quien otorgar mayor bendición. Cada instante pide eterna repetición. El menor acto, bueno o malo, lleva en sí una justificación absoluta. Aquí la esencia del acto creador, en tanto experiencia mística de lo sagrado, se enlaza con la metafísica del Eterno Retorno (más adelante analizaremos esta doctrina con detención). Pero reconozcamos, marginalmente, una consecuencia insólita. Nietzsche-Zarathustra admiten, desde su perspectiva exaltadamente mística, la presencia del "más pequeño de los hombres", el retorno eternamente repetido de este ser que el Nietzsche de la concepción anterior había despreciado ²⁶⁸. Todo lo humano, lo peor y lo mejor, tanto como la lucha contra ellos, vuelven a recomenzar y el creador da, por todo ello, acción de gracias. La tensión de los opuestos ya no aflige. El combate vuélvese la forma de una profunda amistad ya que un término es el sostén del otro: mi enemigo me justifica. La afirmación trágica del dolor consiste en que su herida no se cierre, en que el abismo se acentúe hasta que de su fondo aflore el grito de la alegría. Todo lo perecedero tendrá nuevo nacimiento, la angustia de toda despedida deberá transformarse en encuentro. Se diría que el mundo es enaltecido, divinizado, porque para todo hay la promesa del Retorno. El círculo se repite constantemente: "Yo volveré, con ese mismo sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente —predica Zarathustra— pero "no" a una vida nueva, o a una vida mejor, o a una vida semejante; yo volveré eternamente a esta vida misma, a esta vida bienaventurada, tanto en lo grande como en lo pequeño, para enseñar el eterno retorno de todas las cosas, a fin de proclamar la palabra del Gran Mediodía de los hombres y de la tierra, a fin de enseñar a los hombres la venida del Superhombre." ²⁶⁹

El acto creador así vivido como una experiencia sagrada, desde la perspectiva de la eternidad, ya no posee aquel carácter heroico y esforzado del *querer*. Pierde todo sentido de tensión desencajada y tiránica. Adquiere, en cambio, la fluidez y la liviandad de un *juego*. El creador ya no *quiere*, sencillamente *es*. La obra de creación ya no es una conquista, una violencia ejercida contra la realidad, sino que, sin durezas, adviene a la punta de los dedos. Es una ofrenda. Se manifiesta como un deslumbramiento, un *fiat* cuyo foco originario no radica en la voluntad. Es un *encuentro* para el cual no hay más que agradecimiento. Recordemos los testimonios del mismo Nietzsche en *Ecce Homo*, ese maravilloso libro síntesis de toda su existencia, y a los que ya hicimos referencia, en otra parte: ellos representan una exacta continuidad

²⁶⁸ *Also*, pág. 243.

²⁶⁹ *Also*, pág. 245.

de la experiencia de Zarathustra. Allí Nietzsche intenta comprenderse a sí mismo desde la perspectiva mística: quiere suprimir todo elemento heroico, todo ejercicio de la voluntad de poderío. Contempla su vida como si fuera la de otro, como si se hubiera configurado conforme a una ley por él desconocida, y de acuerdo con un mandato ajeno a toda humanidad. "Considerada por este lado —escribe en *Ecce Homo*— mi vida es simplemente maravillosa... Yo en ningún momento sospeché lo que se fraguaba en mí, y todas mis facultades surgieron bruscamente, un día, maduras y en su última perfección. Entre mis recuerdos no encuentro nunca el de haberme esforzado, no se encuentra en mi vida ningún trazo de lucha: yo soy todo lo contrario de una naturaleza heroica. 'Querer' una cosa, 'esforzarse' por una cosa, tener delante de los ojos un "fin", un 'deseo', son cosas que yo no conozco por experiencia. En este mismo momento miro el porvenir —¡un porvenir amplio!— tomo se mira un mar en calma: ningún deseo lo encrespa. Yo no quiero eu lo más mínimo que una cosa, sea lo que sea, se haga distinta de lo que es: yo mismo no quiero cambiar."²⁷⁰ Nietzsche lo señala: es todo lo contrario de una *naturaleza heroica*. El mínimo esfuerzo, el simple movimiento de su voluntad, el extender apenas la mano para alcanzar aquello que no se le brinda, es un argumento contra el acto creador, es un testimonio de su inautenticidad, una degradación de su obra: "La mínima tensión, la faz oscura, una sensación de dureza en el cuello, son objeciones contra el hombre y también contra su obra." ²⁷¹

Según esta vivencia profunda, que no hace sino prolongar un conjunto de formulaciones que con insistencia creciente encontramos en su obra a partir de *La gaja ciencia*, vivencia que ahora Nietzsche emplea para describir su vida toda, el acto creador no difiere de la contemplación mística. El creador encuentra su palabra en el corazón de esta embriaguez. En la simbólica nietzscheana, este estado originario es concebido como una "fuente de Alegría", localizada "más allá, en los lejanos futuros que nadie ha soñado todavía, en los mediodías más cálidos que jamás pudo concebir la imaginación humana, allí donde los Dioses danzantes se avergüenzan de toda vestidura" ²⁷². Otras veces, Zarathustra lo concibe como su morada propia, "la patria" de la que vino y hacia donde orienta sus anhelos. Allí, "en el país inexplorado de los mares lejanos" reconoce haber encontrado su "doctrina" y experimentado el contacto con lo divino²⁷³.

²⁷⁰ *Ecce Homo*, pág. 332.

²⁷¹ *Ecce Homo*, pág. 335.

²⁷² *Also*, pág. 218.

²⁷³ *Also*, pág. 225.

¿Qué queremos señalar con estas notas: asentimiento jubiloso, exaltación trágica, eternización del instante por medio de la repetición, embriaguez mística? Queremos significar que el acto creador cúmplase en tanto acceso a este ámbito de lo sagrado, en tanto él mismo es un ejercicio divino. Así entendido, no es una *mediación* ni una etapa, sino que se cumple como un *fin* en sí mismo, aun cuando no revierta necesariamente en ímpetu productivo. El acto puede quedar agotado en pura existencia interior. Esta vez, el creador siente que su movimiento más puro se realiza cuando se ofrece a sí mismo como testimonio. Es una experiencia *trágico-dionisiaca*. Para patentizarse, no necesita culminar en la acción. El creador ya no necesita realizarse en un esfuerzo contra el mundo, cambiarlo, o someterlo a su propio arbitrio. Ha cesado el vértigo activista y la proyección expansiva de la voluntad. Nos encontramos aquí con un cierto aristocratismo espiritual que define la esencia misma del acto creador: "Los nacidos aristócratas del espíritu no se muestran demasiado presurosos; sus creaciones aparecen y caen del árbol en una tranquila tarde de otoño, sin que hayan sido ardientemente deseadas, solicitadas, apremiadas por la necesidad de lo nuevo. El deseo incesante de crear es vulgar y demuestra envidia, celos, ambición. Cuando se es algo, no hay realmente necesidad de hacer nada, y sin embargo se hace mucho. Hay por encima de los hombres 'productivos' una especie superior."²⁷⁴ Este fragmento se completa con otro que define exactamente esta distinción entre la actitud *heroica* y la *mística*: "Por encima del 'tú debes' está el 'yo quiero' (los héroes); por encima del 'yo quiero' está el 'yo soy' (los Dioses de los griegos)."²⁷⁵ Aquí Nietzsche quiso señalar la distancia que va del hombre de la moral normativa al de la voluntad heroica. Pero por encima de ambos está la naturaleza divina, la que se agota en su pura identidad y no necesita de nada más que de sí misma.

9. Las dos actitudes

Quedan así definidas las dos grandes visiones del acto creador que podemos rastrear en la obra de Nietzsche: la heroica y la mística. En la primera, el acto es una apropiación, una conquista de la voluntad. En la segunda interpretación, es un modo de espera porque confía en que el mundo todo se desenvuelve conforme al más jubiloso y santo de los designios. Originariamente, el creador necesitaba probarse venciendo resistencias, justificarse por su obra: sólo ella podía indicar la altura alcanzada por su vo-

²⁷⁴ *Menschliches, Alizumenschliches*, pág. 166.

²⁷⁵ *Der Wille zur Macht*, pág. 629.

luntad. Aquí, en cambio, el creador basta con que lo sea; él mismo es suficiente testimonio aunque sus manos permanezcan quietas en un aristocrático desgano. El *fiat* de la voluntad es sustituido, aquí, por el reconocimiento de que él se celebra en todo instante y que la crueldad, el mal y la destrucción forman parte de este viviente milagro. En la concepción heroica el creador mira su obra como algo que le excede, será su meta, su designio mayor; en la versión mística se siente a sí mismo como la meta cumplida y su obra puede tener, en comparación consigo, el carácter de una imagen desfalleciente y empobrecida. En la primera, el creador deberá operar en sí mismo una transformación, transfigurar sus "siete demonios"; en la segunda, él ya no experimenta la necesidad de cambio alguno, su propia realidad es aceptada como constituyendo el secreto soporte de todo lo que es. El mismo Nietzsche lo ratifica en páginas ardientes: "Mi fórmula para la grandeza en el hombre es amor 'fati'; no querer nada diverso de lo que se tiene nada antes, nada después, nada para toda la eternidad."²⁷⁶ La lucha contra el hombre y contra Dios, aquí ha cesado. El creador vive la extraña plenitud de un Dios y, como un Dios, siente que la tensión de su voluntad no tiene ningún significado puesto que no hay nada que la contraría; en otras palabras, la voluntad agradece la presencia de aquello que se le contrapone. Si el acto creador, en la imagen heroica, era una plasmación correctiva del hombre y del mundo, en la concepción mística, en cambio, tiene el carácter de una glorificación de lo existente.

4. El nuevo nombre de lo sagrado

Por distintos caminos vemos a Nietzsche culminar en una afirmación *religiosa* de la vida, una afirmación de lo divino. Esto es lo que viene a patentizar el análisis del acto creador. Por todos los ámbitos, con máscaras o sin ellas, a través de sus distintas ideas, la trama de su pensamiento es sacudida por vientos religiosos. ¿Qué quiere comunicarnos al cabo de esta noción mística del acto creador, y también a lo largo de su anuncio de la "muerte de Dios", de la dialéctica del humanismo ateo y la religión, de la imagen del Superhombre y la dinámica de las sucesivas sustituciones? Esto que se enmascara con fuerza misteriosa a punto de estallar, este fenómeno que vino madurando en el corazón de su ateísmo, y que sólo a través de él se hizo posible, es la necesidad de un *nacimiento de lo sagrado*. Ha muerto Dios, el Dios de la tradición judeocristiana, la divinidad que predominó durante dos milenios, ha muerto una religión histórica, una visión determinada de lo

²⁷⁶ *Ecce Homo*, pág. 335.

divino. Ha muerto ese Dios que los hombres han colonizado con sus fervores, sus pensamientos, sus revelaciones, sus credos y sus filosofías, sus iglesias y sus prácticas culturales. Ha muerto un **nombre** de lo sagrado pero, ahora, uno nuevo acaba de ser pronunciado: El Superhombre. He aquí el anhelo nuevo, la extraña síntesis de su propio ser, la palabra que Nietzsche emplea para transformar **lo eterno** en imagen. El Superhombre es su corporización, la forma ideal que fue plasmando con sus pensamientos más profundos, su emoción secreta y límpida. Es el Dios que vive como el resultado de una nueva creación surgida de sus manos.

Otra cosa nos parece cierta: que la muerte y la sustitución de Dios por un ser divino, la sustitución del nombre antiguo por un nombre nuevo, de una forma cristalizada por otra que acaba de plasmarse, todo esto, está indicando que en la obra de Nietzsche podemos encontrar los signos de una **dialéctica religiosa**. En última instancia, la muerte de Dios está impuesta por una necesidad religiosa y no atea. No es el ateísmo de Nietzsche el que proclama que "Dios ha muerto", sino su religiosidad. Un ateísmo consecuente hubiera reinstalado al **hombre** en el lugar del Dios desalojado, tal como hiciera Marx. Como Marx, hubiera hablado de la primacía del hombre **genérico**, el hombre **humano**, esto es, aquel ser que llega a realizarse cuando se han suprimido todas sus "alienaciones" económico-sociales. Pero no es esto lo que hizo Nietzsche. Tampoco sustituyó a Dios con el **hombre** de Feuerbach, que sólo posee realidad en tanto encuentro del "hombre con el hombre", en tanto dialéctica emocional del "yo y el tú". Mucho menos Nietzsche llenó el lugar vacío con aquella **existencia humana** transformada en realidad suprema, aquella radicalización del hombre precario intentada por los distintos humanismos existenciales. Tampoco insistió demasiado en la **idolización** de figuras inmanentes, de nuevas abstracciones humanas, históricas o biológicas como el "instinto", la "tierra", la "raza", la "nación" o el "imperio". Nietzsche valorizó algunos de estos términos pero no concluyó en su absolutización al estilo de los diversos irracionalismos filosóficos o políticos. En el lugar del Dios ausente, pone al Dios reencontrado en la plenitud de la unidad humano-divina. La experiencia que acompaña a la muerte de Dios nunca es la de un mundo reducido a la pura inmanencia, sino el de un ámbito propicio al encuentro e identificación con lo sagrado. Se pone un hombre pleno que ha suprimido la **distancia** que lo separaba de Dios, un hombre que ha llegado a ser Dios mismo.

Se advierte, asimismo, que Dios debe morir para purificar su nombre de las desvirtuaciones históricas. A nuestro juicio, este es el sentido verdadero de su

crítica a la religión. A lo largo de la historia de las religiones, la imagen de lo divino ha sido desvirtuada y tales críticas son intentos ascéticos por despojar a lo divino de sus impurezas históricas cristalizadas. El Dios de la tradición judeocristiana es un Dios desfigurado y "alienado" por nuestra esclavitud, inventado y creado por nuestra debilidad, nuestro temor y la necesidad de protección. Nietzsche vino a enseñar que este producto de una humanidad enferma **debe** morir. De sus cenizas deberá nacer un Dios verdadero, una nueva palabra, fruto esta vez de un sentimiento de fortaleza y libertad. Este es el sentido profundo de su ateísmo. Nietzsche gustaba decir que su pensamiento era la "máscara" de un mensaje secreto. ¿No podría pensarse que el ateísmo que profesaba viene a ser la máscara de su religiosidad?

XIII. EL GRAN MEDIODÍA

1. *La incredulidad piadosa*

Pensemos en Zarathustra: Nietzsche no oculta su rostro religioso ni disimula su figura deudora de la de los antiguos profetas y de los Dioses paganos. En su *Intento de autocrítica* de 1886, le llama "monstruo dionisiaco"²⁷⁷. Su verbo está inflamado de anunciaciones que en nada difieren, por momentos, de aquellas que podemos encontrar en los textos bíblicos o los antiguos ditirambos. Zarathustra se siente investido de una condición sagrada. Cuando se encuentra con el "último Papa" entabla un diálogo revelador y aparece recibiendo sobre su frente la consagración religiosa del más alto dignatario de la cristiandad. Como elogiara sus manos afiladas, que en su vida no hicieran otra cosa que "echar bendiciones", el Papa le responde: "¡Oh Zarathustra, tú eres más piadoso de lo que crees, con toda tu incredulidad! Algún Dios dentro de ti te condujo a tu ateísmo (Gottlosigkeit: pérdida de Dios). ¿Acaso no es tu misma piedad la que te impide creer en Dios? Tienes ojos, unas manos y una boca que están predestinados a bendecir toda una eternidad. No se bendice con la mano solamente. Cerca de ti, aunque tú quieres ser el más ateo, siento un olor secreto a largas bendiciones: lo siento para mí a la vez bienhechor y doloroso. Déjame ser tu huésped, Zarathustra, por una sola noche. ¡En ninguna parte de la tierra me sentiré mejor que a tu lado!" Y Zarathustra responde "Amén, así sea..." »²⁷⁸

Aquí Nietzsche pone en boca del Papa el reconocimiento de su parentesco espiritual. Se sabe que la "incredulidad" de Zarathustra ha sido "obra de un Dios", se sabe que su "piedad" lo lanza en busca de otro Dios. El viejo Papa reconoce que una profunda fuerza los unifica, una fuerza que ha caducado en él pero que renace, con nueva vitalidad, en Zarathustra. Es él quien ya no bendecirá con la mano, sino con la totalidad de sus actos. En otro momento, Zarathustra reconoce haber recorrido un largo camino, una serie de transformaciones para lograr que cada acto suyo tenga el carácter de una bendición y sea un gesto celebratorio de lo sagrado: "Pero yo soy un hambre que bendice (Segnender) y un hombre que afirma (Ja-Sager), cuando tú estás delante de mí, tú el más puro y el más luminoso, ¡tú, abismo de luz! Yo doy mi bendición a todos los abismos. Me he convertido en un bendecidor y en

²⁷⁷ Versuch einer Selbstkritik, en Die Geburt der Tragödie, op. cit., pág. 41.

²⁷⁸ *Also Sprach Zarathustra*, págs. 289 y 290.

un afirmador, y para esto luché largo tiempo, para tener un día libres las manos para bendecir." ²⁷⁹ Zarathustra ha luchado largo tiempo para que cada uno de sus actos tenga un poder irradiante, para que su gesto no sólo sea *expresión* sino también *otorgamiento* de lo sagrado.

2. *La necesidad religiosa*

Es cierto que los hombres superiores que lo rodean devotos y comparten su caverna han aceptado, de algún modo, el anuncio de la *muerte* de Dios. Son los primeros grandes incrédulos, los primeros en vivir y protagonizar su anuncio. Sin embargo, Zarathustra no oculta que estos compañeros *todavía* están tocados por la fe y la actitud religiosa. El primer testimonio está dado en aquel pasaje donde los hombres superiores caen en la idolatría y la adoración del asno. Cuando enseguida les reprocha confundir un asno con Dios, uno de ellos responde: "Vale más adorar a Dios bajo esta forma que no adorarle de ningún modo." ²⁸⁰ *El* desierto de la ausencia de Dios es una tierra demasiado inhóspita para estos hombres. Un primer movimiento de protección es el acceso a las divinidades primarias, el retorno a la idolatría. He aquí una necesidad que deberá ser satisfecha de cualquier forma, aun con un producto espurio. Zarathustra objeta la idolatría porque es *un retorno*. En cambio, su hazaña tiene un sentido *prospectivo*: sólo más allá de la destrucción del antiguo Dios es posible esperar la aparición de una divinidad nueva.

También encontramos otros testimonios significativos que emparentan a Nietzsche con ciertas formas religiosas del pasado. En el canto titulado *La salutación* se nos cuenta que Zarathustra oye un grito de angustia en su caverna; corre hacia ella y encuentra a los hombres superiores sumidos en la desesperación. Entonces los reanima y uno de ellos dice, entre otras cosas: "Y el haber venido nosotros a tu caverna, nosotros los desesperados que ya no desesperamos, es el signo y el presagio de que hay otros mejores en camino, pues en camino hacia ti está *el último resto de Dios entre los hombres* (Der letzte Rest Gottes unter Men-schen), es decir, todos los hombres del gran anhelo, del gran asco, de la gran saciedad (Überdrusses), todos los que no quieren vivir sin que puedan aprender de nuevo a esperar, aprender de ti, oh Zarathustra, la Gran Esperanza." ²⁸¹ Tanto estos hombres superiores como aquellos que se acercan, vienen en procura de una nueva esperanza. Para ellos, Zarathustra es el sustituto de la fe perdida; no pueden sobrevivir en un

²⁷⁹ *Also*, pág. 182.

²⁸⁰ *Also*, pág. 347.

²⁸¹ *Also*, pág. 312.

mundo sin Dios y procuran un nuevo horizonte. Y estos hombres, estos "últimos restos de Dios" quieren cerrarse en torno al solitario para constituir una comunidad que será el verdadero "pueblo" de Dios. El destino de Zarathustra es bastante curioso y no dejará nunca de sorprender: no vienen a él aquellos que han librado hace mucho tiempo la batalla contra Dios, sino los que acaban de perderlo y aún llevan, en sus palabras y en sus gestos, todavía activo su recuerdo. Son estos seres los que vienen a encontrar, en este lugar, su **continuidad** bajo otro signo. Perciben, acaso, que Zarathustra es lo más próximo a la fe perdida, saben que este heraldo del Dios muerto es el profeta del Dios resucitado. En su proximidad no alienta el clima enrarecido y gélido de una vida secularizada, sino "un olor secreto a largas bendiciones" como intuyó el viejo Papa. En torno suyo priva la Gran Esperanza. Y esta es la verdad: en los momentos en que Zarathustra predica la "muerte de Dios" y anuncia el Superhombre, no tiene otros compañeros que estos "desesperados que ya no desesperan" y aquellos lejanos discípulos que vienen a su encuentro, "los últimos restos de Dios entre los hombres".

3. El Gran Mediodía

Si se analizan los testimonios de sus vivencias extáticas, podría decirse que Nietzsche está comprendido en los cuadros de la mística. Muchos rasgos lo emparentan con místicos cristianos. Excelentes páginas se han escrito intentando esta comparación, y Gustavo Thibon hizo un paralelismo entre Nietzsche y San Juan de la Cruz²⁸². En los escritos que corresponden a tales vivencias, encontramos un símbolo que reaparece una y otra vez en su obra: **El Gran Mediodía**. Este símbolo puede ser entendido de dos maneras. Según la primera, se produce el Gran Mediodía cuando el hombre **sucumbe** para hacer posible la aparición del Superhombre. Es un momento escatológico equivalente a la Resurrección de los Muertos o la definitiva instauración del Reino: "Y llegará un día en que seáis mis amigos e hijos de una misma esperanza; entonces volveré a habitar entre vosotros por tercera vez, para que celebremos juntos el Gran Mediodía. Entonces se bendecirá al que desaparece para pasar al otro lado, y el sol de su conocimiento estará para él en el Mediodía. Muertos están todos los Dioses y ahora queremos que viva el Superhombre: ¡sea esta, la de un Gran Mediodía, nuestra última voluntad!"²⁸³ Trátase, además, de una celebración trágica de la voluntad de aquellos que han elegido la muerte. Será un momento **futuro**. La anunciación del Gran

²⁸² Nietzsche o el Declinar del Espíritu, Desclée, Buenos Aires, 1951. pág. 152 y siguientes.

²⁸³ Also, pág. 64.

Mediodía es la profecía de aquella decisión por la cual el hombre aceptará sucumbir por un destino más alto.

Pero es, también el punto intermedio, "la mitad del camino" entre la bestia y el Superhombre. Es el punto en el cual la voluntad toca las fronteras de lo que está por encima de ella. Es este delgado clímax en el cual el hombre ha de volcarse más allá de sí mismo. Asumir este destino como voluntad autodestructiva: he aquí el cumplimiento del Gran Mediodía. Y el conocimiento que le corresponde será aquella sabiduría trágica que permite rescatar a todo ocaso, un sentido triunfal. El Gran Mediodía es el instante de la muerte creadora, el morir dando nacimiento. Y es la aceptación jubilosa de esta muerte, la exaltación del martirologio. Por otra parte, se puede decir que esta anunciación se da conforme a los rasgos típicos de la gran tradición profética.

En casi todas estas referencias de Zarathustra al Gran Mediodía se manifiesta la certeza de un futuro de gloria. Y también encontramos la nota del **retorno** ("volveré a habitar entre vosotros por tercera vez") y este retorno tiene todo el carácter de la parousia cristiana. Además apelará Zarathustra a la noción de "pueblo elegido". Esta vez su pueblo estará constituido por todos aquellos solitarios que de algún modo siente como a sus compañeros: "Vosotros solitarios de hoy; vosotros los apartados (Ausscheidenden), seréis el día de mañana un pueblo: de nosotros que os habéis escogido, se formará un día un pueblo elegido, y de este pueblo nacerá el Superhombre." ²⁸⁴ Obsérvese el nítido paralelismo entre esta dialéctica religiosa y la del judeocristianismo.

El segundo sentido del **Gran Mediodía** es plenamente místico. Nietzsche lo describe como un estado de plenitud embriagadora. No se trata de una posibilidad futura, sino de algo que irrumpe en un instante **presente**. Es el símbolo que a veces emplea para señalar la conversión del presente en "ahora eterno". Quiere designar la irrupción de la eternidad en la secuencia del tiempo. Gran Mediodía y Eternidad se identifican en una sola exaltación. En ella se abrazan los contrarios y tiene todos los rasgos peculiares de una experiencia unitiva. Para su expresión Nietzsche acude a otras formas poéticas y simbólicas: el Gran Mediodía aparece identificado con la imagen de la Noche. La profunda medianoche habla el lenguaje del mediodía. Ambos se funden en un solo deleite que "quiere eternidad" ²⁸⁵. Zarathustra describe

²⁸⁴ Also, pág. 83.

²⁸⁵ Also, pág. 356.

aquella experiencia en un lenguaje exaltado: "¡Oh felicidad, oh felicidad! ¿Quieres cantar alma mía?... El calor del mediodía se posa en las praderas. ¡No cantes! ¡Guarda silencio! El mundo está realizado, perfecto (Die Welt ist vollkommen). El viejo mediodía duerme, mueve los labios: ¿No bebe en este momento una gota de felicidad, una gota de felicidad añeja, de vino dorado?... Así es como ríen los Dioses... ¡Qué poco basta: lo más silencioso, lo más ligero: el roce de una lagartija, un soplo, una exhalación, un instante; precisamente lo poco constituye la esencia de la mayor felicidad!... ¿No estoy a punto de caerme? ¿No he caído —escucha— en la fuente de la eternidad?"²⁸⁶

Esta embriaguez del Gran Mediodía tiene el carácter de un verdadero sentimiento de lo divino, un tono religioso. Toda la realidad aparece investida de una dignidad sagrada. Este sentimiento vuélvese la atmósfera más cara a Zarathustra y el clima que genera sus cantos más intensos y exaltados. "En la hora más divina me dijo un día mi pureza: para mí todos los seres son divinos. ¡Todos los días serán para mí sagrados!"²⁸⁷ Por supuesto, esta visión de la realidad implica una experiencia distinta a la moral. No se trata de una experiencia ética; el Bien y el Mal, en tanto opciones últimas, no tienen sentido: "Porque todas las cosas —afirma Zarathustra— fueron bautizadas en la pila de la eternidad, más allá del bien y del mal; pero el bien y el mal mismos no son más que sombras pasajeras, aflicciones húmedas y nubes livianas." ²⁸⁸

Esta perspectiva de lo eterno se proyecta sobre el conjunto de los hechos casuales y el azar mismo aparece sacralizado: "¡Oh, cielo alto y claro que te extiendes sobre mí! ¡Tu pureza es debida, para mí, a que no hay arañas ni telarañas eternas de la razón y a que eres el salón de baile de las divinas casualidades (Göttliche Zufälle), y una mesa divina para los dados y jugadores divinos!" ²⁸⁹ Zarathustra no sólo pierde las huellas de la voluntad humana, sino que ahora todo es un juego donde la contingencia y la necesidad coinciden. El acto más pleno y más profundo de nosotros mismos coincide con la total gratuidad, con aquel acto hijo de sí mismo, accidental, contingente. La distinción de los contrarios desaparece y todo queda fundido en la unidad de lo divino.

²⁸⁶ *Also*, págs. 306 y 307.

²⁸⁷ *Also*, pág. 120.

²⁸⁸ *Also*; pág. 182.

²⁸⁹ *Also*, pág. 183.

XIV. LA RELIGIOSIDAD DIONISIÁCA

1. *El eterno retorno*

El rasgo místico de la religiosidad nietzscheana alcanza su expresión plena en la noción del "eterno retorno de lo mismo". Nietzsche tenía la convicción de que esta doctrina implicaba el fin de las religiones, pero la anunció con el tono solemne y patético de quien formula una religión nueva. Lou Andreas-Salomé, que conoció a Nietzsche en momentos en que se sentía asaltado por la intuición del "eterno retorno", comenta la importancia que le atribuía: "Jamás podré olvidar —escribe Andreas-Salomé— las horas en que él me la confió por primera vez, como un secreto cuya verificación y confirmación le causaban un horror indecible: no hablaba de ello más que en voz baja y con los signos manifiestos del terror más profundo." ²⁹⁰

Ganado ya por el vértigo de una intuición mística, Nietzsche quería una doctrina que comportara una exaltación de la alegría sobre la base de una justificación del dolor. Al comienzo insinúa tímidamente esta teoría del "eterno retorno" en un aforismo 341 de *La gaya ciencia*. Aunque se trataba de una intuición religiosa, Nietzsche no cesó de creer que ella podría encontrar su confirmación y comprobación empírica en el campo de la física; estudiando la constitución de los átomos consideraba posible obtener su demostración irrefutable. Por este motivo, cuenta Andreas Salomé, Nietzsche concibió el proyecto de dedicarse durante diez años al estudio de las ciencias naturales en Viena y en París: al cabo de ello estaría listo para predicar el evangelio del "eterno retorno"²⁹¹. En la realidad no ocurrió nada de lo que Nietzsche se proponía: por el contrario, cobró la convicción del carácter irrefutable de su teoría en el instante en que científicamente resultaba más vulnerable: "Aquello que debía tornar el aspecto de una verdad científica — cuenta Andreas-Salomé— revistió el carácter de una revelación mística, y desde entonces Nietzsche fundó toda su filosofía no sobre la base experimental que él imaginaba, sino sobre la inspiración interior — sobre su inspiración personal." ²⁹²

A partir de este momento, Nietzsche toma conciencia de que entre sus manos se configura una nueva religión. Su fervor es apostólico: "Quienquiera que tú

²⁹⁰ *Nietzsche*, Grasset, Paris, 1932, pág. 257.

²⁹¹ *Andreas-Salomé*, pág. 260.

²⁹² Ob. cit., pág. 261.

seas, amado extranjero, que por primera vez encuentro, entrégate al encanto de esta hora y del silencio que nos rodea por todas partes, y deja que te refiera un pensamiento que se eleva ante mí igual que una estrella y que quisiera arrojar su luz sobre ti como sobre cualquier otro, porque esta es la misión de las estrellas." ²⁹³ Es curioso que Nietzsche proponga esta doctrina a quienes hayan pasado por el escepticismo y el descreimiento: este estado es la condición indispensable. También reaparece, como supuesto ineludible, aquel punto de partida central de todo su pensamiento: el de la muerte de Dios. Esta doble condición es la base primigenia de la religión encerrada en la doctrina del "eterno retorno"; "¿Estáis preparados? Debéis haber atravesado todos los grados del escepticismo y haberos bañado ron delicia en el agua fría del torrente; de lo contrario, no tenéis derecho a esta idea; quiero precaveros contra la ligereza y la fantasía..." ²⁹⁴ Nietzsche valoriza el escepticismo porque es el antídoto de toda fácil credulidad y, también, porque demuestra que nuestro espíritu está lo suficientemente vigorizado para soportar la fuerza de una doctrina terrible.

Nietzsche también está poseído por un entusiasmo redentor. Su doctrina es un saber de salvación, se siente encendido por un afán proselitista. A todos previene contra las impaciencias; la acción de su nueva religión debe ser lenta y sus efectos en el alma de la humanidad futura necesitará el concurso de los siglos: "Guardémonos de predicar esta doctrina como una religión improvisada (plötzliche Religión). Debe infiltrarse lentamente; generaciones enteras deben edificar sobre ella, dándole fertilidad, para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a la humanidad futura, ¡Qué son los dos mil años que ha durado el cristianismo! Para los pensamientos fecundos se necesitan muchos miles de años; durante largo tiempo son pequeños y débiles." ²⁹⁵ El tono de esta anunciación no tiene el patetismo apocalíptico de otras predicciones. No se nota la impaciencia corrosiva que lo llevaba a pensar en el efecto instantáneo y explosivo de sus ideas. Esta vez, se adapta al expediente de largos milenios, y la lentitud de su acción será el testimonio de su fecundidad. La experiencia del cristianismo tiene un valor analógico porque se trata, también, de una religión.

En sus comienzos, no obstante, este mensaje se formula en términos científicos, aunque tenga el significado de una "revelación". Nietzsche piensa que debe expresarse como una hipótesis científica para ser aceptada sin

²⁹³ Die Unschuld des Werdens, II Teil, pág. 474.

²⁹⁴ *Die Unschuld, II*, pág. 479.

²⁹⁵ *Die Unschuld, II*, pág. 478.

reservas. Tiene conciencia de que vive en pleno auge del cientificismo y esta es una concesión al espíritu de su tiempo. Según esta teoría del "eterno retorno de lo mismo", la totalidad de lo creado es una realidad en movimiento que no se desenvuelve conforme a una secuencia **lineal**. No supone un devenir progresivo en donde el momento futuro implica la promesa de la novedad radical. Cumplido cierto proceso, todo vuelve a acontecer en forma exactamente igual. El devenir de la realidad en su conjunto no es lineal sino **cíclico**. Lo que existe, ya existió antes y existirá una cantidad infinita de veces. Es el retorno eterno de lo mismo. Nietzsche considera que esta doctrina esconde significaciones ricas e insospechadas: implica la supresión de las metafísicas religiosas y permite superar la disyuntiva de un Dios trascendente que rige el curso del cosmos de modo arbitrario. He aquí la alternativa: o creer en la voluntad de un Dios caprichoso, o aceptar la procesualidad circular, la regularidad del retorno eterno de lo mismo.

Nietzsche agrega que cualquier estado o situación humana, natural o cósmica, ya se han dado "un número infinito de veces". Pero no sólo las situaciones. Esta recurrencia preside el curso temporal: todo **instante** actual se dio y volverá a darse. "Hombre —escribe—, toda tu vida es como un reloj de arena, que sin cesar es vuelto boca abajo y siempre vuelve a correr; un minuto de tiempo, durante el cual todas las condiciones que determinan tu existencia vuelven a darse en el cíclico transcurso del mundo. Y entonces volverás a encontrar cada uno de tus dolores y de tus placeres, cada uno de tus amigos y de tus enemigos, y cada esperanza, y cada error, y cada brizna de hierba, y cada rayo de luz, y la total estructura de todas las cosas (den ganzen Zusammenhang aller Dinge). Este anillo, del cual tú eres un pequeño eslabón, volverá a brillar eternamente. Y en el curso de cada vida humana habrá siempre una hora en que, primero a uno, después a muchos, les iluminará la idea más poderosa de todas, la idea del eterno retorno de todas las cosas: esa será para la humanidad la hora del mediodía." ²⁹⁶ Obsérvese el carácter de verdadera iluminación que le atribuye por cuanto el instante de su comprensión será, para los hombres, la "hora del mediodía". Ya hemos visto la reso nancia mística de este símbolo.

2. No hay desarrollo progresivo

Este retorno circular no tiene tendencia, ni objetivo, ni meta que puedan ser

²⁹⁶ *Die Unschuld, II*, pág. 473.

deducidos según nuestras necesidades humanas o nuestras categorías racionales. No podemos atribuirle un determinado fin ético. El eterno retorno de lo mismo representa el máximo grado de irracionalidad, como también puede representar todo lo contrario. No puede ser medido. Es un error pensar este movimiento circular como formándose según la idea que nosotros podemos tener de la génesis de un proceso equivalente a partir de una primera intuición del caos, luego, "un movimiento más armónico de todas las fuerzas" y finalmente, "un movimiento circular fijo" ²⁹⁷. Nada de esto. No se puede comprender el origen de este movimiento, porque no lo tiene: "Todo es eterno." Si hubiese un caos inicial, el mismo se daría eternamente; el movimiento circular no es una resultante. Es un orden originario, constante, entraña él mismo una ley fundamental y eterna. En suma, concluye Nietzsche, no hay una finalidad en el devenir, ni un objetivo providencial, ni mucho menos, un *plan* de la creación que otorgue sentido a este movimiento. No posee finalidad ética ni estética. Falta en él toda "intención" humana o divina ²⁹⁸.

Tampoco hay que pensar en una evolución progresiva que tiende hacia la realización de lo bello o lo perfecto. Encontrar una finalidad en el devenir cósmico equivale a atribuirle formas de nuestra propia humanidad, es incurrir en una suerte de antropomorfismo. No hay desarrollo de lo imperfecto a lo perfecto, de lo feo a lo bello, "todo es repetición" de una realidad en la que sus momentos poseen el mismo valor, la misma dignidad ²⁹⁹.

Hasta este momento, los rasgos principales de la teoría expuesta se ciñen a una estricta fatalidad. Puede advertirse un determinismo cósmico que se manifiesta ajeno a la autonomía de la voluntad. Hay un proceso mecánico que engloba las acciones humanas y las reduce a meros epifenómenos de un acontecer total. Pero lo curioso es que en esta misma doctrina, Nietzsche agrega ciertos matices que atenúan su determinismo y otorgan un rol decisivo a la voluntad. El eterno retorno de lo mismo aparece, también, como una meta ideal que el hombre se propone una vez que ha alcanzado la mayor plenitud de su voluntad, cuando ha vivido una realidad altamente cualitativa. Para esta experiencia exultante y profunda, para todo lo que la hizo posible, el hombre pedirá repetición. El hombre "quiere" que se repita una y otra vez: que esta plenitud vivencial retorne eternamente. El eterno

²⁹⁷ *Die Unschuld* II, pág. 472.

²⁹⁸ *Die Unschuld*, II, 472.

²⁹⁹ *Die Unschuld*, II, pág. 472.

retorno de lo mismo aparece, aquí, como una conquista, el premio de una experiencia radical y decisiva, la respuesta a una "voluntad de repetición".

3. *Procesualidad mecánica o voluntarismo*

Nietzsche destaca este rasgo voluntarista de su doctrina a partir de un análisis de la decadencia de la fe religiosa en su tiempo. (Este análisis demuestra una vez más, en qué medida Nietzsche concibe su doctrina como un sustituto de la religión que "ha muerto".) El "empobrecimiento" de la fe que observa en su época, "hace que el hombre se vaya haciendo a la idea de que es un ser efímero e insignificante, con lo que acabará por empequeñecerse; ya no cultiva el esfuerzo, la resistencia; quiere gozar el momento presente; se hace superficial, y quizá dilapida mucho espíritu con este motivo" ³⁰⁰. Es cierto, agrega el, filósofo, que la "ilusión política" aparece como el contenido que llena los vacíos dejados por la fe religiosa. La fe en una realidad trascendente se convierte, así, en la confianza en este mundo. Pero esta valorización de la política no representa un homenaje a la grandeza humana, ni mucho menos una exaltación del mundo. Trátase de una fe secularizada porque eleva al rango de objetivo supremo la consecución del "bienestar del individuo efímero" (*Wohlbefinden des flüchtigen Individuums*)³⁰¹. Esto es lo que ocurre con el socialismo, por ejemplo, sostiene Nietzsche. La "ilusión" política no libera al hombre de su insignificancia sino que, por lo contrario, la expresa. Es cierto que el "empobrecimiento" de la fe religiosa despierta y acentúa la conciencia de su "insignificancia" y de su "fugacidad"; pero no lo es menos, que la religión ha generado en él esta conciencia. De cualquier manera, resulta que, tanto la "ilusión" religiosa como su *Ersatz* político, no hacen sino extremar la situación precaria del hombre. La religión y la política aportan una plena justificación de esta precariedad. Nada hacen para resolver la torturante condición humana en tanto "ser efímero". Nada pueden contra la fugacidad, ni contra la conciencia disolutiva del tiempo. Ambas experimentan el tiempo como fatalidad corrosiva a la que hay que ofrendar todo.

Frente a estas ilusiones, la política y la religiosa, Nietzsche propone *el* valor moral de la doctrina del eterno retorno. En ella encontramos una auténtica valoración del *presente*, que termina suprimiendo la condición de su fugacidad. No lo deja reducido al nivel de una ilusión ni al de una

³⁰⁰ *Die Unschuld*, II, pág. 474.

³⁰¹ *Die Unschuld*, II, pág. 474.

inexistencia: mucho menos encubre la fugacidad del instante presente mediante su apelación al **bienestar** del individuo o de la sociedad. Esta nueva doctrina no representa una superficialización del presente; por el contrario, se trata de exaltar su mayor intensidad. "Mi doctrina reza así: vive de modo que desees volver a vivir, esta es la tarca: tú vivirás otra vez! Quien otorgue al esfuerzo el sentimiento más alto (das höchste Gefühl), que se esfuerce; quien sienta el descanso en alta medida, que descanse; quien desee el orden, la obediencia, que obedezca. Pero tenga conciencia del fin y no retroceda ante los medios. ¡Le va en ello la eternidad!"³⁰² He aquí lo importante: la fatalidad del eterno retorno se origina en un acto de la voluntad. La decisión es la raíz de la repetición. Como todos los actos llevan el signo de la eternidad, el hombre puede elegir entre "eternidades" posibles. Por ello es que antes de asumir una decisión, debe preguntarse lo siguiente: "¿Es esto de tal naturaleza que yo lo quisiera hacer incontables veces?"³⁰³ Lo cierto es que Nietzsche propone esta doctrina del eterno retorno con el objeto de alcanzar una intensificación y una radicalización del instante. Quiere que el instante presente deje de ser **efímero**, quiere curar al tiempo de su temporalidad. Que el instante no se pierda en un contento superficial, en la promesa de bienestar que le ofrece la ilusión política. Por ello su solución bordea la paradoja y el ámbito de las contradicciones místicas: dirá que el instante **es eterno**, que nada es efímero. La circularidad del tiempo le permite acceder a su eternización. Una acción, cualquiera que sea, se repite eternamente. Sin entrever la contradicción interna de su doctrina, su incurable fatalismo, Nietzsche afirma el carácter creador de la voluntad; sostiene que este ciclo repetitivo comienza con la elección presente. Al instante le espera una eternidad futura; Nietzsche pasa por alto considerar este instante actual como la repetición de una eternidad pasada porque, en este último caso, el hombre sólo puede repetir una elección anterior y esto desvirtúa el sentido autónomo de la elección voluntaria. De cualquier modo, el sentido de la doctrina permite a Nietzsche superar la angustia de la caducidad y la amenaza de la muerte. La repetición eterna del instante tiene, en el fondo, el mismo carácter de aquel **Verweile doch!** (¡detente!) que Fausto dirigió al instante fugaz y bello en la obra de Goethe. Es un modo de hacer perdurable la secreta riqueza de nuestra experiencia. Nietzsche ha rechazado ese momento de eternidad que le ofrece la religión tradicional: nada de aquella bienaventuranza eterna ofrecida en un **más allá** distinto a nuestra terrenalidad concreta y finita. Necesita abolir la religión y por eso apela a este

³⁰² *Die Unschuld*, II, págs. 474-475.

³⁰³ *Die Unschuld*, II, pág. 475.

sustituto del eterno retorno para rescatar la eternidad del ahora fugaz y amenazado de muerte. La doctrina del eterno retorno le permite, por medio de la repetición, transfigurar lo efímero en eternidad. Y no existe otro modo de supervivencia. La eternidad no es lo opuesto al tiempo; es el rostro esencial del tiempo toda vez que seamos capaces de imprimir "su sello en nuestra vida": "¡Imprimir el sello de la eternidad en nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian la vida como pasajera y enseñan a mirar hacia otra vida incierta."³⁰⁴

4. La inocencia del devenir

A través de la creencia en el "eterno retorno de lo mismo", Nietzsche quiere manifestar su profundo amor a la vida. Este es el objetivo de su doctrina: amor a la vida "en todas sus formas". Pero un amor viril que asume la fisonomía de un combate jubiloso donde el término opuesto, que se nos enfrenta y hace posible la guerra y la destrucción, es justificado como necesario. Una lucha donde la causa que se asume agradece a la causa que se le opone. El amor a la vida que Nietzsche descubre a través de esta doctrina, obliga a los hombres a "unirse para combatirlo todo y a todos los que tratan de hacer sospechoso el valor de la vida: contra los tenebrosos, los descontentos, y los melancólicos... Pero nuestra enemistad debe ser un medio para aumentar nuestra alegría. Reír, bromear, destruir sin amargura. ¡Esta es nuestra gúeña sin cuartel! ¡Esta vida... tu vida eterna!"³⁰⁵ Nietzsche quiere afirmar aquí la fundamental **inocencia del devenir**. Quiere negar aquel residuo cristiano que cargaba sobre el hombre la conciencia del pecado, la culpa, la exigencia del bien. El eterno retorno implica una santificación del devenir y una exaltación de la vida más allá de toda moral.

Pero a Nietzsche mismo no se le escapa el carácter de esta exaltación: tiene un sentido religioso. Toda su doctrina representa "la afirmación **religiosa** de la vida, de la vida total, no renegada ni parcializada"³⁰⁶. También tiene un sentido **celebratorio**: la vida y el mundo aparecen vestidos de una dignidad sacra. Se celebra en ellos su eternidad: el mundo es un "prodigio de fuerza", "sin principio ni fin", que "no se consume", es "al mismo tiempo uno y múltiple", un mundo que conoce todas las contradicciones, la más radical variedad de estados y situaciones y que "se bendice a sí mismo como algo que

³⁰⁴ *Die Unschuld*, II, pág. 477.

³⁰⁵ *Die Unschuld*, II, pág. 477.

³⁰⁶ Die religiöse Bejahung (des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens; *Der Wille zur Macht*, pág. 687.

debe tornar eternamente". Es un mundo que conoce la "doble voluptuosidad" de la destrucción y la creación, del sufrimiento y la alegría. Esta imagen de la realidad finita, que alcanza en Nietzsche tonos tan exaltados por tratarse de una experiencia propiamente mística, es su visión *dionisiaca* ³⁰⁷.

En efecto, el eterno retorno nietzscheano y su visión dionisiaca de la totalidad, son una misma cosa. Estas dos imágenes se funden en un fervor paganizante que Nietzsche nunca deja de entender como el reverso absoluto de la religión cristiana. Constantemente nos enfrenta con esta disyuntiva: **O Dionisos o el Crucificado**, no ocultando en ningún momento el término de su opción: "Nosotros creemos en el Olimpo, no en el Crucificado."³⁰⁸ Reconoce en Dionisos el símbolo de un paganismo místico que opone a la tradición judeocristiana. Dionisos es una "forma divinizada" del hombre y de la naturaleza. En él culminan, como en un vértice, estos dos movimientos de la realidad. Lo dionisiaco implica un desbordamiento apasionado y doloroso, encarna una "extática afirmación" de la vida que supera, en un solo arrobamiento, todos los dualismos. "Con la palabra dionisiaco —escribe— se expresa un impulso hacia la unidad... un desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos; una extática afirmación del carácter complejo de la vida, como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz; la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad de crear y destruir."³⁰⁹ El sentimiento dionisiaco, como vemos, es una exaltación de todo poder germinador, un frenesí indiscriminado. Y si Nietzsche valoró la religión de los misterios en la Grecia antigua, es porque su sentido no fue otro que el de una celebración de la potencia gene-siaca de la sexualidad y la fecundación. En ellos encontró un ritual sagrado que representa un "sí triunfal dicho a la vida". En tales celebraciones se alcanza una suprema divinización del símbolo sexual y se santifica el "dolor de la parturienta" como un fenómeno que va unido a la afirmación de todo lo que crece y deviene. El instinto sexual es, aquí, "el instinto del porvenir y de la eternidad de la vida".

En este sentido Nietzsche enfrenta la actitud dionisiaca ante el sufrimiento y la actitud cristiana. Considera que el cristianismo hace del sufrimiento "la vía

³⁰⁷ *Der Wille zur Macht*, pág. 696.

³⁰⁸ *Der Wille zur Macht*, pág. 676.

³⁰⁹ *Der Wille zur Macht*, pág. 683.

que conduce a una santa existencia"³¹⁰. En cambio, el hombre dionisiaco sostiene que "la existencia es lo bastante sagrada como para justificar un enorme sufrimiento"³¹¹. En el primer caso, la santidad de la existencia es la consecuencia del dolor y del castigo. Es asumiéndolos como la vida accede a la santidad. Reconociendo que el sufrimiento es la paga del pecado, el cristiano encuentra la vía de la perfección. En cambio, la religiosidad dionisiaca afirma la divinidad total de la vida, y esta excelencia puede, en sí misma, justificar tanto la alegría como el dolor. El sufrimiento es exaltado, santificado, por obra y gracia de la santidad e inocencia de la vida. Buena parte del rechazo que Nietzsche hizo del cristianismo se funda en la creencia de que se trataba de una religión del dolor y para el dolor. "El Dios en la cruz es una maldición lanzada sobre la vida, una indicación para librarse de ella."

³¹²

Pero esta exaltación dionisiaca, junto a la afirmación del eterno retorno y la santificación de la vida, por momentos lo llevan hacia un misticismo *quietista*. Por lo menos, su celebración de la realidad toda que retorna eternamente se identifica con una actitud mucho más contemplativa que activa. El hombre parece, por momentos, mucho más un espectador que un actor de aquella vida que venera. Nietzsche llegó a decir que el ideal del "eterno retorno" es el ideal "más impetuoso, más vivo, más afirmador del mundo" (Weltbejahendste) porque implicaba simplemente una aceptación de todo lo que es. Acepta el mundo sin imponer una medida, sin exigir una modificación, puesto que lo intuye suficientemente perfecto. Más que una modificación, es preciso reclamar su repetición constante. El creyente en el eterno retorno reclama "que continúe este estado de cosas 'tal como ha sido y tal como es' y esto por toda una eternidad, gritando sin cesar 'bis' no solamente para sí sino para toda la obra, para todo el espectáculo..."³¹³

5. *El instinto religioso*

Una vez rechazado el cristianismo y afirmada la posibilidad de una mística impregnada de elementos griegos, Nietzsche reconoce la presencia, en el hombre, de un verdadero *instinto religioso* concebido como capacidad para "crear Dioses". La idea de una religiosidad fundada en esta capacidad singular, no resulta de ningún modo extraña si se la entiende en función de

³¹⁰ *Der Wille*, pág. 687.

³¹¹ *Der Wille*, pág. 687.

³¹² *Der Wille*, pág. 688.

³¹³ *Jenseits von Gut und Böse*, pág. 67.

aquella otra doble problemática que campea en su obra: la noción de que toda imagen de lo divino es **creación** humana y la idea de que toda verdadera religiosidad culmina en la exigencia de **convertirnos en Dioses**. Dentro de este contexto, reconoce que la plenitud del hombre se manifiesta en la activación de este instinto, esto es, cuando este centro religioso de su ser crea y objetiva nuevas formas de lo divino. Es por esta razón que Nietzsche había valorado el mundo pagano: el griego clásico vivió en la proximidad de los Dioses, estaba ligado a ellos y los consideraba una prolongación de su propia carne. Su fuerza creadora impuso la multiplicidad politeísta. En *La voluntad de poderío* escribe esta frase reveladora: "¡Y cuántos Dioses nuevos son aún posibles! ¡A mí mismo, en quien todavía el instinto religioso, es decir, creador de Dioses (Gottbildende Instinkt), se ha hecho intempestivamente vivaz, de qué diversos modos se me ha revelado cada vez lo divino!..."³¹⁴

En otro aforismo de *El Anticristo*, se lamenta de que Europa septentrional haya ahogado y negado sus propias "cualidades religiosas", sus verdaderas fuentes creativas, al no rechazar al Dios cristiano³¹⁵. Los dos milenios de cristianismo vienen a representar, para Nietzsche, una parálisis del "instinto religioso" del hombre occidental. El europeo debiera haber rechazado el cristianismo con el objeto de permitir que nuevas formas de lo divino, nuevas representaciones emocionales, conceptuales y culturales, se manifestaran espontáneamente como expresión de este centro religioso del hombre. Es lamentable, afirma Nietzsche, que este "instinto creador de Dioses" se sometiera a la sola representación divina del cristianismo y no haya intentado otras formas superiores. La supervivencia de la religión objetivada, en suma, es un freno a la espontánea e innata religiosidad que juega en el corazón de todo ser humano. Los elementos de esta antropología religiosa son múltiples. Nietzsche define al hombre en función de un "espíritu creador" (*creator spiritus*) que no es otra cosa que una "fuerza para plasmar Dioses" (Gottbildende Kraft)"³¹⁶. La cualidad más específicamente humana se confunde, entonces, con el principio de una creatividad divina. El hombre nietzscheano no viene a ser, en suma, la expresión más radical del **homo religiosus**. Nuevamente sus soluciones implican una síntesis de contrarios: en Nietzsche encontramos una total afirmación del hombre que coincide con la forma de la más extrema religiosidad. Desde esta perspectiva, el Dios cristiano es insistentemente recusado porque es el fruto de una humanidad frustrada en su esencia, es la creación de un hombre disminuido por el temor

³¹⁴ *Der Wille*, pág. 677.

³¹⁵ *Der Antichrist*, pág. 209.

³¹⁶ *Der Antichrist*, pág. 209.

y las debilidades. Durante dos milenios dominó esta objetivación **alienada** que venía a ser el "alter ego" de un hombre "enfermo", la proyección del sentimiento de la decadencia y el rechazo de la vida. La supervivencia de esta imagen es una "objeción" al hombre y a la religión. Por ello debe **morir**, ser suprimida, para que se ponga en marcha la creatividad humana entendida como creatividad propiamente religiosa. Liberado de esta pesadilla sombría, el hombre **comienza de nuevo**. La muerte de Dios hace posible el nacimiento del hombre religioso, en tanto verdadera fisonomía del **hombre pleno**; se restituye al hombre su auténtica dimensión creadora: "¿Qué podría yo crear si hubiera Dioses?" exclama Zarathustra³¹⁷. El mismo sentido de estas palabras animan aquel otro desafío que dirige a sus compañeros: "¿Sabrías crear un Dios? ¡Entonces no me habléis de Dioses!"³¹⁸ En estas palabras de Zarathustra se han señalado los dos componentes que hemos destacado como peculiares de la antropología religiosa nietzscheana. En primer lugar, el Dios objetivado de la religión es un freno a la capacidad creadora; en segundo lugar, **sólo** es posible "hablar de Dioses" cuando el hombre experimenta la posibilidad de su creación.

El prometeísmo religioso de Nietzsche ha suprimido definitivamente ya la **distancia** que separa al hombre de lo absoluto, aquella distancia que va del Señor al esclavo, o del Padre al Hijo. Dios tampoco es lo "absolutamente otro". La experiencia religiosa ya no se define en términos de obediencia, imitación de Dios, temor y temblor o sentimiento del "estado de criatura". Se define como la experiencia más honda de la libertad y la embriaguez de la creación.

³¹⁷ *Also Sprach*, pág. 92.

³¹⁸ *Also*, pág. 90.

XV. CONCLUSIÓN

En estas páginas he intentado presentar las distintas ideas que Nietzsche tuvo de la religión; asimismo, procuré destacar los rasgos religiosos que caracterizaron a buena parte de su obra y de su vida. Muchos de estos rasgos resultan obvios y no es preciso desplegar una hermenéutica muy sagaz para percibirlos. Pero sí la tarea se complica cuando se quiere precisar su *sentido* exacto, sus notas peculiares. Efectuar tal examen ha sido, también, mi intención. Por ello, a lo largo de estas páginas, quise sostener el siguiente punto de vista: *la religiosidad nietzscheana sólo puede ser comprendida a partir del humanismo ateo y en función de la hazaña por él realizada. La muerte de Dios, en tanto formulación atea, responde a un imperativo religioso. Aquel tremendo rechazo inicial alcanza su pleno desenvolvimiento en una final y definitiva afirmación de lo sagrado. El fin de la religión anunciado por Nietzsche, expresa la necesidad de su nuevo comienzo en un plano distinto.*

Pero es preciso advertir que tal afirmación no se hace desde una perspectiva religiosa determinada. No es cristianismo, ni es budismo, ni helenismo propiamente dicho. Posee elementos expresivos pertenecientes a estas grandes tradiciones, es cierto, pero Nietzsche no fue el creyente de ninguna de ellas. Marginándolas polémicamente, fue el testimonio constante de una experiencia mística de lo sagrado. Su religión puede sobrevivir a la "muerte" de las religiones, porque se remite a aquellas experiencias que les dieron origen y fundamento.

No creemos, como afirmara Karl Jasper en *Nietzsche y el cristianismo*, que la religiosidad nietzscheana puede ser entendida como la de un cristiano exigente. Jaspers sostiene que la crítica de Nietzsche al cristianismo es la que sólo puede ser acometida por un cristiano auténtico ³¹⁹. Pueden advertirse en él, es cierto, algunas analogías cristianas por lo mismo que es imposible dejar de lado una tradición cultural tan reciamente trabajada por tales componentes religiosos. Pero a Nietzsche le faltan algunos elementos decisivos, y le sobran otros, para serlo verdaderamente. Hacer de Nietzsche un cristiano es reducir al absurdo y a la gratuidad equivoca una crítica bastante considerable en cuanto a su volumen y virulencia corrosiva; de ello se desprendería, paradójicamente, que atacó al cristianismo como un todo histórico, *porque* fue cristiano. No es posible aceptar semejante interpretación.

³¹⁹ *Nietzsche et le christianisme*. Les éditions de Minuit, París, 1949, Pág. 17.

No pueden dejarse de lado el enjuiciamiento nietzscheano de la noción de *pecado*, su rechazo de la *redención* y de la *revelación* cristianas, su ataque a Jesús, su desprecio a Pablo y los apóstoles, su negación global de la idea de dependencia absoluta y de toda metafísica fundada en esta religión. Atacó todos estos supuestos y, sin ellos, difícilmente puede aceptarse la subsistencia de forma alguna de cristianismo "auténtico".

Si el cristianismo de Nietzsche es materia de discusión, mucho más resultan aquellas afirmaciones empeñadas en armonizar su pensamiento con el catolicismo o el protestantismo, o con alguna religiosidad secreta, esotérica o lo-gosófica. Tampoco fue el *fundador* de una religión positiva o de un nuevo sistema institucional y cultural ³²⁰. Creo que tales supuestos son de una precariedad evidente y no resulta necesario detenernos en su examen. Considero que Nietzsche tampoco puede ser interpretado como un "desmitologizador" al estilo de Bultmann y de sus continuadores, por cuanto no hay ningún mensaje cristiano "auténtico" que pretende llevar a la luz o rescatar mediante su crítica a un presumible cristianismo "mítico" ³²¹.

Una mayor aproximación al núcleo de la religiosidad nietzscheana puede encontrarse, a mi juicio, en los intentos interpretativos extraconfesionales. En este sentido, resulta de valor el brillante libro de Ernst Bertram sobre la significación mística y simbólica de la espiritualidad nietzscheana ³²². Bertram rastrea, entre otros aspectos, la napa del *profetismo* nietzscheano. Destaca su "vocación profética", la lenta formación de la conciencia de su "misión" y lo define como el "predestinado" al servicio de un "Dios desconocido", sacudido por presentimientos y vaticinios, anunciador de un "nuevo día" de acontecimientos divinos ³²³. Aun cuando estos rasgos proféticos señalados por Bertram son incuestionables, nosotros nos inclinamos a creer que Nietzsche participó mucho más de la naturaleza del místico que del profeta. Más que en sus visiones apocalípticas o en sus anunciaciones redentoras de un Reino *futuro*, su significación religiosa radica en el hecho de ser testimonio *actual* de una experiencia de lo divino. Bertram es fiel a esta última imagen cuando inscribe a Nietzsche en el orden de una religiosidad de los misterios, esto es, de un ejercicio místico que culmina en la conversión del hombre en

³²⁰ Véase: Amance, Divinité de F. Nietzsche, Germe d'une religion d'Europe. Editions du Siecle, Paris, 1925.

³²¹ véase: Henri Birault, Demystification de la Pensée et Demythi-cation de la foi: La critique de la Théologie chez Nietzsche, Archivo de Filosofía, Padova, 1961. pág. 232.

³²² Ernst Bertram. Nietzsche, *Essai de Mythologie*, Rieder, París, 1932.traducción del alemán.

³²³ Bertram, Essai de Mythologie. pág 391.

Dios, en una transfiguración de Nietzsche en Dionisos³²⁴. Dentro de este contexto tendría sentido aquella final insistencia de Nietzsche en creerse la actualización del Dios griego.

1. *La base emocional (Andler)*

Pero es preciso no exagerar demasiado la significación del componente griego. Nietzsche sufrió su influencia y se apoyó en esta espiritualidad para combatir el cristianismo. Pero no se vea en el al creyente de una religión pagana. No tiene una voluntad de retorno al pasado, una naturaleza mítica, una cerrada fidelidad a lo arcaico. Su predilección por la "inactualidad" no es pasatismo. Dionisos, Apolo, el Superhombre, son imágenes que emplea, no para regresar a la religión antigua sino para sobrepasar la religión cristiana y, con ella, a todas las religiones. O sea que si se abraza a la bandera de Dionisos contra el Crucificado, no quiere decir que asume el helenismo contra el cristianismo. Dionisos es el símbolo de una exaltación, la palabra que Nietzsche tiene para **nombrar** esta **actitud** religiosa que se yergue contra las religiones, esta fidelidad a lo divino que vuelve la espalda al Dios de la tradición. Nicolás Berdiaeff percibió esta audaz y dramática situación cuando dijo: "Se podría definir el tema fundamental de la vida y de la actividad creadora de Nietzsche, diciendo que se reduce a esta cuestión: ¿Cómo se puede tener la experiencia de lo divino si Dios no existe?"³²⁵

En la monumental y exhaustiva obra de Charles Andler, podemos recoger una interpretación equivalente a la de Berdiaeff y que llega a penetrar en núcleos esenciales de la religiosidad nietzscheana. Andler sostiene que Nietzsche quiere enseñarnos que "el pensamiento religioso puede subsistir a Dios, puesto que preexiste a Dios"³²⁶. Con ello analiza las hondas raíces existenciales de su pensamiento, trata de llegar a la fuente de la que se nutren sus ideas capitales, y manifiesta que toda su obra arraiga en un suelo **emocional**; incluso aquellos libros que pertenecen a su período más rigurosamente crítico. Y Andler observa que el carácter distintivo de esta emoción originaria es religioso: "El pensamiento abstracto de Nietzsche nace del sentimiento místico."³²⁷ El origen de este pensamiento no es el análisis frío; el análisis despiadado es una estructura que vendrá después. "En Nietzsche —afirma

Andler— la emoción es inventiva."³²⁸ Esto último puede advertirse claramente en *Así habló Zaratustra*. Al examinar esta obra, Andler afirma que "como obra de pensamiento es un misticismo del que se desprende una filosofía trágica"³²⁹. Y lo que puede derivarse de ello es que Nietzsche quiere hacernos partícipes de un "estado de alma" conocido por todas las religiones. Desde este punto de vista, al intentar restituir aquella experiencia originaria, procura fundar "la religión de las religiones"³³⁰. De acuerdo con esta interpretación, Andler concluye que "su religión es un budismo, pero occidental, es decir, orientado hacia la reflexión clara y la energía activa"³³¹.

Si Andler entiende por budismo una religión que se funda en la negación de un Dios personal y procura la realización de "estados de alma" místicos, su última observación es cierta. Pero si quiere señalar, además, la similitud entre los "estados" búdicos y las experiencias nietzscheanas, entonces su afirmación es errónea. El budismo nos habla de una realidad última no-cualificada, carente de toda determinación; es una religión de la **vacuidad**, de la inconsistencia de toda finitud. Esta no es, evidentemente, la profesión de fe de Nietzsche. En consecuencia, tampoco la mística nietzscheana es la de la **vía negativa**; no es nihilista como la mística del budismo. Nietzsche no busca, como esta doctrina, suprimir el dolor, no considera que la vida es un mal ni intenta trascender lo que nace y muere. Por el contrario, exalta el dolor y la alegría, su religiosidad es afirmativa de todo lo que nace y muere, de lo que se crea y destruye, es exaltación dionisiaca de la finitud. Por otra parte, es bueno recordar que Max Ladner ha demostrado que todo parentesco que quiera encontrarse entre Nietzsche y el budismo es el fruto de interpretaciones muy forzadas³³². Con abundancia en los detalles, Ladner afirma que no sólo no es posible encontrar en la espiritualidad nietzscheana elementos budistas, sino que la interpretación que hiciera del budismo es totalmente incorrecta. Es claro que la crítica de Ladner se hace desde la perspectiva de quien se considera a sí mismo un creyente budista. Pero acierta al señalar la heterogeneidad existente entre ambos pensamientos.

Volviendo al importante libro de Charles Andler, el gran germanista francés considera que si entendemos la religión como una doctrina que "nos ofrece un sistema de valores situados más allá de la vida, y hacia los cuales la vida

³²⁴ Essai de Mythologie, pág 153.

³²⁵ N. Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain, París, 1947, pág. 52.

³²⁶ Ch. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée, Gallimard. París, 1958, t. II, pág. 259.

³²⁷ *Ob. cit.*, t. III, pág. 238.

³²⁸ *Ob. cit.*, t. III, pág. 238.

³²⁹ *Ob. cit.*, t. III, pág. 239.

³³⁰ *Ob. cit.* t. III, pág. 239.

³³¹ *Ob. cit.* t. III, pág. 339.

³³² Max Ladner. *Nietzsche und der Buddhismus. Zurich 1933.*

queda, por lo tanto, orientada" entonces podrá decirse que el pensamiento de Nietzsche es, como toda religión, una "doctrina de salvación"³³³. Nosotros no concordamos con esta afirmación. Es posible que el pensamiento político de Nietzsche asuma el carácter de una doctrina de salvación, pero no su actitud religiosa. Un redentorismo desenfrenado y casi demoníaco puede ser observado, paradójicamente, en su afán por plasmar una raza de "señores de la tierra"; pero tales rasgos no definen su religiosidad. Por otra parte, Nietzsche ha recusado todo objetivo ideal entendido bajo la forma de "valores situados más allá de la vida". Una religión, en tanto doctrina de salvación, supone la distinción entre un mundo de perfección y una realidad imperfecta, supone interpretar esta imperfección como *pecado* y la posibilidad de una redención mediante el reconocimiento de aquel tras-mundo perfecto. Nietzsche rechaza este dualismo como la forma misma de la "ilusión" religiosa. Su visión extática de la realidad culmina en la renuncia a la idea de que el orden de lo imperfecto finito deba ser suprimido. La realidad más pequeña, el dolor, el mal y la destrucción, aparecen integrados en un orden divino, son los términos necesarios de un Destino magnífico y supremo. La religiosidad dionisiaca, concebida como retorno eterno de los entes finitos, no tiene, a nuestro juicio, el carácter de una doctrina de salvación. En este ciclo de un devenir santificado e *inocente*, nada debe ser redimido.

2. La fe y el pensar (Heidegger)

Desde una perspectiva distinta a la de Andler, Martin Heidegger ha intentado pensar, también, el significado de la religión para Nietzsche. Aunque aquél no considera a Nietzsche un pensador religioso, algunas de sus consideraciones sobre este tema resultan certeras. Por supuesto, sabemos que en más de una oportunidad, y con justicia, la hermenéutica heideggeriana ha sido objetada a pesar de su innegable brillantez. Karl Löwith, por ejemplo, le reprocha haber distorsionado e instrumentado el pensamiento de Nietzsche. "Apenas habrá un lector —escribe Löwith— de su interpretación de Nietzsche que después de varias lecturas no advierta que lo que expone allí es el pensamiento mismo de Heidegger con el ropaje de Nietzsche; lo cual significa, en el fondo, que las verdaderas ideas de Nietzsche no han sido las pensadas por Heidegger."³³⁴ Aun admitiendo lo que hay de cierto en la acusación de Löwith, no podemos dejar de reconocer que sus reflexiones sobre la teoría del "eterno retorno de lo mismo" en tanto doctrina religiosa,

³³³ *Ob. cit.*, t. III, pág. 239.

³³⁴ Karl Löwith Heidegger, pensador de un tiempo indigente. *Rialp, Madrid 1956. pág 216.*

merecen ser tenidas en cuenta.

Heidegger lo comprende en función de un gran fenómeno histórico-cultural: el *fin* de la metafísica occidental. En *Holzwege*³³⁵ señala que Nietzsche representa una fase decisiva de la metafísica occidental, "probablemente su fase final" (vermutlich ihr Endstadium). A partir de Nietzsche "lo suprasensible", en tanto objeto de la metafísica, es reducido a mero "producto" o proyección del mundo sensible. Con tal reducción, la metafísica queda circumscripita al ámbito de la subjetividad humana. En este mismo libro Heidegger considera que la "frase de Nietzsche (Dios ha muerto) alude al destino de dos milenios de historia de Occidente"³³⁶. Dios para Nietzsche, afirma Heidegger, es lo sobrenatural, el otro mundo, el "mundo de las ideas y de los ideales", esto es, el orden tradicionaluieine considerado como el de la *realidad*, y frente al cual se opone el mundo de la finitud sensible que es considerado mera apariencia, *irreal*. Mediante aquella terrible sentencia, Nietzsche viene a decir que el valor de la "realidad suprasensible" ha caducado porque "carece de fuerza operante"³³⁷. Su pensamiento viene a ser el acto de defunción de toda la metafísica occidental desde Platón.

Esta misma problemática tiene continuidad en su último libro sobre Nietzsche³³⁸. Aquí Nietzsche deja de ser "probablemente" el fin de la metafísica; lo es firmemente. Pero lo que termina no viene a ser una "fase" de ella, ni un determinado período, sino la "metafísica occidental como un todo"³³⁹. De este modo, el destino del cristianismo está indisolublemente ligado al del platonismo. La oposición entre la fugacidad de lo terreno y la eternidad de lo celestial en el cristianismo, no es otra cosa que una actualización de la oposición entre un mundo "verdadero" y un mundo "apariencia" que ya encontramos en Platón, afirma Heidegger. De este modo, la caída de la filosofía griega arrastra consigo a la religión; esta última vendría a ser una consecuencia de aquélla. "La crítica de Nietzsche al cristianismo —escribe— tiene como supuesto la interpretación del cristianismo como una variedad bastarda del platonismo; su crítica no se funda en otra cosa que en esta interpretación."³⁴⁰

³³⁵ M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950, pág. 193.

³³⁶ *Holzwege*, págs. 196-97.

³³⁷ *Ob. cit.*, pág. 200.

³³⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Ffullingen, 1961, 2 tomos.

³³⁹ *Ob. cit.*, t. I, pág. 655.

³⁴⁰ *Ob. cit.*, t. I, pág. 543.

Pero esta "fase final" de la metafísica occidental es analizada por Heidegger no sólo a través del examen de la frase "Dios ha muerto", sino a través de la doctrina de la "voluntad de poderío" y del "eterno retorno de lo mismo". Ambos temas capitales están estrechamente ligados y ellos constituyen, a su juicio, la "última palabra" de una metafísica que concluye y cierra definitivamente su ciclo.³⁴¹ El *fin* de la metafísica implica la presencia de un mundo precario y "sin sentido" ³⁴². El tiempo histórico que corresponde a este fin es el del *nihilismo*, el de una quiebra de todos los valores. Pero asimismo, este fin no es otra cosa que la posibilidad de un nuevo comienzo y Nietzsche mismo puede representar una "transición preparatoria". En el seno de esta noche metafísica, el hombre puede prepararse para "el oír la voz del Ser" (Das Hören der Stimme des Seins) y, de este modo, aprestarse al ejercicio de una verdadera "vigilia —o vigilancia— por la verdad del Ser (Wächterschaft für die Wahrheit des Seins)" ³⁴³.

Mas al considerar el significado anunciador de la doctrina del eterno retorno. Heidegger se detiene a examinar el concepto de *religión* en Nietzsche, puesto que él mismo se refirió a su doctrina otorgándole un carácter religioso. ¿Se trata realmente de una fe religiosa? Desde un comienzo, dice que rechaza aquellas interpretaciones que minimizaron el valor de la doctrina del eterno retorno porque la consideran "una creencia religiosa personal de Nietzsche" sin importancia alguna para el contenido "objetivo" y perdurable de su filosofía³⁴⁴. Tales interpretaciones de Nietzsche carecen de valor, según Heidegger, porque han pasado por alto el gran significado filosófico de la doctrina y, por lo tanto, la esencia de su pensamiento. Pero eso sí, no se trata de un significado *religioso*; Heidegger se apresura a reconocer que Nietzsche mismo generó tales equívocos al hablar de su doctrina como si se tratara de una "religión" ³⁴⁵. Y lo cierto es —agrega— que el sentido que Nietzsche otorgó a la palabra "religión" en aquel momento, fue muy peculiar. En primer lugar, tuvo una clara idea de la diferencia radical existente entre "su" creencia y la de las restantes religiones. También cita aquel fragmento de Nietzsche que dice: "Este pensamiento (el eterno retorno) contiene mucho más que todas las religiones, las cuales desprecian la vida como pasajera, y enseñan a considerarla según una determinada *otra* vida." ³⁴⁶ De esta afirmación

³⁴¹ *Ob. cit.*, t. II, pág. 9.

³⁴² Sinnlosigkeit. *ob. cit.*, t. II, pág. 20.

³⁴³ *Ob. cit.*, t. II, pág. 29.

³⁴⁴ *Ob. cit.*, t. I, pág. 584.

³⁴⁵ *Ob. cit.*, t. I, pág. 384.

³⁴⁶ *Ob. cit.*, t. I, pág. 384.

Heidegger deduce una consecuencia decisiva: si las religiones centran su interés en un objeto lejano, en un *allende* (Jenseits), y este objeto es el que otorga el criterio de toda valoración, entonces quiere decir que "la doctrina del eterno retorno viene a ser una religión del *aquende* (Diesseits), de lo inmediato, de lo concreto" ³⁴⁷. Esta diferencia esencial entre *su* religión y las restantes es acentuada por Nietzsche, sostiene Heidegger, al señalar que su doctrina del eterno retorno "debe ser la religión de las almas más libres, más serenas, más sublimes" ³⁴⁸. No se trata de una doctrina para débiles, desesperados o pobres de espíritu. Esto quiere decir, afirma Heidegger, que la idea de "religión" no debe ser entendida en el sentido de las "religiones corrientes" (geläufigen Religionen); si Nietzsche acepta emplear aquel concepto es porque su contenido es totalmente nuevo, así como nueva es la noción que tiene de Dios y de la relación que el hombre entabla en él ³⁴⁹.

Si efectivamente la *fe* del eterno retorno nada tiene que ver con las restantes religiones, ¿en qué consiste la *fe* propiamente dicha para Nietzsche? En primer lugar, responde Heidegger, no es nada *esencialmente* opuesto al "pensar". "Pensar" el eterno retorno coincide con la "fe" en él ³⁵⁰. Y esto porque la noción que Nietzsche tuvo de la filosofía es tan peculiar como la que tuvo de la religión ³⁵¹. En segundo lugar, la esencia de la fe, para Nietzsche, nada tiene que ver con la fe cristiana ni con la doctrina de su iglesia, ni con la revelación textual. Este tipo de creencia en nada ayuda a la comprensión de la fe nietzscheana en el eterno retorno, por lo mismo de su radical heterogeneidad. A propósito escribe Heidegger: "Ciertamente, para él (Nietzsche) la fe no significa aquí el asentimiento a una doctrina revelada en textos y anunciada a través de un magisterio eclesiástico. Pero tampoco la fe es para él la confianza del individuo en la gracia absolutoria del Dios cristiano." ³⁵²

¿Qué es la fe entonces, cómo caracterizarla positivamente diciendo lo que es, no lo que no es? Heidegger cree que la respuesta se encuentra en un aforismo de *La voluntad de poderío* que dice: "Toda fe es un sostener—por—verdadero (für-wahr-halten)" ³⁵³. El filósofo de *Ser y tiempo* considera que en esta reducida fórmula está la clave del sentido nietzscheano de la fe no sólo de

³⁴⁷ *Ob. cit.*, t. I, pág. 381.

³⁴⁸ *Ob. cit.*, t. I, pág. 385.

³⁴⁹ *Ob. cit.*, t. I, pág. 385.

³⁵⁰ *Ob. cit.*, t. I, pág. 385.

³⁵¹ *Ob. cit.*, t. I, pág. 385.

³⁵² *Ob. cit.*, t. I, pág. 385.

³⁵³ *Ob. cit.*, t. I, pág. 386.

ella sino también del "pensar"— y la interpreta del siguiente modo: "Fe significa tomar algo representado como lo verdadero (ein Vorgestelltes als Wahres nehmen), y significa con ello, a la vez, el sostenerse a sí mismo (Sichhalten) en lo verdadero y en el cuidar (Wahren)." ³⁵⁴ En esta interpretación juega Heidegger etimológicamente con la raíz *wahr* de la que se desprende tanto la *verdad* (Wahrheit) como el *cuidar*, mantener, reguardar (Wahren). De este modo, el sentido de la fe se relaciona directamente no sólo con *algo* creído, sino con la *actitud* del creyente (el sostenerse a sí mismo, el cuidar). El contenido esencial de la fe no está otorgado por un objeto determinado sino que emerge de la conducta, es una forma del comportamiento humano: es el hombre que hace de sí mismo un creyente.

Y puesto que la fe es "sostenerse a sí mismo" en la verdad cuidándola y encontrando en ella resguardo, Heidegger completa la definición con otras reflexiones que resultan aquí del juego en torno al verbo *halten* (tener, sostener, mantener, detener). Enseguida agrega: "El sostener-por-ver-dadero (für-wahr-halten) es un sostenerse a sí mismo (Sichhalten) en el cuidar (Wahren) y un tal sostenerse a sí mismo en el doble sentido: tener un sostén (Halt) y conservar una actitud (Haltung)." ³⁵⁵ De este modo, Heidegger considera que en Nietzsche la fe es la proyección de una actitud personal, la *relación* peculiar que el creyente mantiene con algo representado y al que otorga el carácter de verdadero. Nuevamente: no es el objeto lo que aquí resulta decisivo sino la forma en que el sujeto alcanza a definirlo mediante su comportamiento (Haltung), el modo en que lo transforma en su sostén (Halt), en su base firme. Conocemos la esencia de la fe, vendría a concluirse, mediante un análisis de su génesis en la decisión de quien la vive y no transfiriendo a *lo creído* la realidad de su fuente originaria. En suma, la fe nietzscheana es, en el idioma de Heidegger, una *actitud* en virtud de la cual una determinada *representación* es afirmada como *verdadera*; también implica la decisión del hombre de *sostenerse a sí mismo* en ella encontrando, en el ejercicio de su *resguardo*, un firme *sostén*.

A Heidegger no se le escapa que esta definición de la fe obliga a vincular la religión al ejercicio mismo de la libertad. En efecto, la fe es la más alta forma de la independencia porque este *sostén* del creyente no es una fuerza extraña, no consiste en una apoyatura exterior. El creyente no es sostenido por nada exterior a sí mismo. La fe no es auténtica si busca fundarse en un apoyo

³⁵⁴ *Ob. cit.*, t. I, pág. 386.

³⁵⁵ *Ob. cit.*, l. I, pág. 386.

sobrehumano que planea por encima de la voluntad³⁵⁶. Heidegger sostiene que cuando Zarathustra dice "No creo más en nada; este es el correcto pensar de un hombre creador", es preciso no entender tal afirmación en la forma de un escepticismo o de un nihilismo. *No creer más* no implica que el hombre creador opte por la desesperación, la duda, y descrea en todo tipo de conocimiento. Tampoco este *no creer* debe ser confundido con la actitud del incrédulo común que recibe la sucesión del acontecer sin mayor inquietud; este tipo de incredulidad es, en última instancia, una forma de la "comodidad" ³⁵⁷. Se trata más bien de un *no-creer* entendido como rechazo de todo lo que el creador intuye como desprovisto de valor. No es incredulidad, sino el comienzo de una fe auténtica.

Hasta ahora Heidegger definió la fe en función de un contenido "representado" al que se le otorga el carácter de verdadero. La fe es un resguardar y "cuidar" la verdad, y ella misma aparece como "sostén" decisivo. ¿En qué consiste la verdad? Nos responde que la verdad "es *lo asegurado* (Festgemachte) en la constante corriente y cambio del devenir, aquello con lo cual los hombres quieren y deben comprometerse, aquella base firme (Feste) con la cual ellos trazan la frontera de todo cuestionar y sus consiguientes inquietud y perturbación; de ese modo trae el hombre la estabilidad (Beständigkeit) a su propia vida" ³⁵⁸. Es evidente la estrecha proximidad que manifiesta esta definición con la que anteriormente Heidegger ha dado de la fe. Pero esta equivalencia entre la actitud del creyente (en el sentido nietzscheano) y la del que busca la verdad (el filósofo) se expresa, en el pensamiento de Heidegger, de la siguiente forma: "Fe significa para Nietzsche: asegurar, en la siempre cambiante afluencia del acontecer, una ima-gen-guía (Leitvorstellung) de lo estable y ordenado, y asegurarse a sí mismo en esta mutua relación del asegurar (Festmachen) y de lo asegurado (Festgemachte)." ³⁵⁹ La fe y la verdad son una misma cosa y tanto el creyente como el filósofo se definen por una actitud esencial que tiende a la plasmación de una *base firme*, de un resguardo estable, de un orden en la secuencia incesante de las representaciones. Y es esta tarea, forjadora de un sostén y de una nueva *seguridad*, la que aparece como propia del hombre creador a partir de aquella frase aparentemente nihilista: "no creo más en nada". Esta fórmula, reitera Heidegger, expresa todo "lo contrario de la duda

³⁵⁶ *Ob. cit.*, t. I, pág. 387.

³⁵⁷ *Ob. cit.*, t. I, pág. 388.

³⁵⁸ *Ob. cit.*, t. I, pág. 388.

³⁵⁹ *Ob. cit.*, t. I, pág. 388.

y la impotencia para la decisión y la acción" ³⁶⁰. En tanto divisa del creador es el origen de la fe más alta, la del hombre que rechazando todo lo que exige de él "dependencia absoluta" procura afirmar *esta vida*; asegurando una imagen directriz de la existencia quiere "proyectar y prefigurar" el devenir de acuerdo con sus más altas posibilidades. La fe pone una ley en el devenir, un orden supremo. Por ello también viene a ser una forma de la creatividad: el arquetipo del creyente se confunde con el del creador. Según Heidegger, para Nietzsche creer y crear se funden en un mismo acto radical que nada tiene que ver con la humildad, la sumisión y el acatamiento pasivo. Por el contrario, representa el ejercicio de la total independencia. El creyente es, en tal sentido, el hombre más libre. Plasma su propia imagen en el devenir, asegura una base firme (Feste), impone su regularidad al flujo del acontecer y mediante ello "funda el Ser". "El crear en sí mismo —afirma Heidegger— fundamenta, coloca, funda (como dice Hölderlin) nuevas posibilidades del Ser."³⁶¹ Y por lo mismo que el creyente así considerado resulta ser el verdadero "fundador del Ser", es él mismo quien "asegura la totalidad de los entes conforme a un proyecto del Ser" ³⁶². De este modo resulta evidente, concluye el filósofo, que la fe nietzscheana se identifica totalmente con la esencia del "pensar" la verdad. Este *crear* en lo que fundamenta es, al mismo tiempo, un *crearlo* y es, también, una forma de *pensarlo*. Trátase de un mismo acto que implica la creación, la fe y el pensamiento. Heidegger lo dirá de esta forma: "El pensar que corresponde al pensamiento más firme es una fe, es el sostenerse a sí mismo en el resguardar." ³⁶³ Si la fe y el pensar se confunden en un mismo acto para Heidegger, entonces la verdadera religión (comprendida en función de aquella fe) en nada se distingue de la filosofía. La religión vendría a ser, para Nietzsche, un ejercicio muy humano que no se califica por su referencia a un objeto suprasensible extraño a la razón, a la voluntad y el sentimiento.

Las reflexiones de Heidegger sobre la fe en Nietzsche nos parecen penetrantes y certeras en más de un aspecto. Coincido totalmente con él cuando destaca el carácter activo, personal y creador de la fe para Nietzsche. Es cierto que ella nada tiene que ver con la fe religiosa entendida como asentimiento a una determinada doctrina dogmática y eclesiástica. También son muy valiosas y verdaderas sus reflexiones en el sentido de identificar el ejercicio de la fe con el ánimo creador y la voluntad más libre. Pero disiento

³⁶⁰ *Ob. cit.*, t. I, pág. 388.

³⁶¹ *Ob. cit.*, t. I, pág. 389.

³⁶² *Ob. cit.*, t. I, pág. 391.

³⁶³ *Ob. cit.*, t. I, pág. 391.

cuando identifica el contenido del pensar con el de la fe. Para alcanzar esta reducción, necesariamente uno de los términos ha sido suprimido arbitrariamente; considero que se trata de contenidos distintos: cada uno de ellos posee sus rasgos propios y esenciales. Identificarlos equivaldría a incurrir en el mismo error de confundir la filosofía con la religión. Estos dos ámbitos del espíritu son heterogéneos y la identificación suprime, inevitablemente, uno de ellos. En el caso de Heidegger, el término suprimido es el de la religión. En efecto, el gran filósofo de la existencia ha pasado por alto la consideración de Nietzsche en tanto personalidad religiosa; quiero decir: ha pasado por alto el carácter emocional, irracional y místico de la intuición misma del eterno retorno. No se detiene a considerar el arraigo de esta doctrina en un mundo de experiencias e imágenes para las que Nietzsche no tiene otra palabra que "inspiración" unas veces, y "revelación" otras. Nietzsche no se ha equivocado al atribuirle un carácter propiamente religioso. La irrupción emocional de esta doctrina y la forma en que la sintió, las páginas ditirámicas que escribió en torno a esta intuición fundamental, delatan una *sensibilidad* religiosa que Heidegger ha soslayado en su desenfrenado intento por reconocer, en Nietzsche, una cierta actitud del pensar que juega un papel determinado en el destino de la metafísica occidental. Casi diríamos que Heidegger ha extremado la filiación metafísica de Nietzsche con el objeto de purificarlo de todo componente religioso. Obsérvese el modo en que subsume —y volatiliza— el componente religioso del cristianismo en el seno del platonismo —esto es, a la religión en el seno de la filosofía—, olvidando que Nietzsche jamás enfrentó a Platón con el encarnizamiento que puso en su rechazo de Cristo. El platonismo constituía un mundo de ideas pero el Crucifica lo no: era una presencia viva que lo instaba al combate, una y otra vez, a lo largo de toda su vida. No obstante, Heidegger disuelve a la religión en la metafísica. Esta actitud puede ser legítima y tener sentido en el campo de la filosofía heideggeriana, pero no lo tiene en el de Nietzsche, quien resulta evidentemente distorsionado. Es posible conjeturar el motivo de la distorsión: así como Heidegger identifica al Occidente con el destino de la metafísica, de igual modo necesita convertir a la teoría del eterno retorno en teoría filosófica, y a su autor en un pensador metafísico. De este modo, puede interpretar a Nietzsche como el gran protagonista del *fin de Occidente*. Y lo cierto es que al filósofo de *Sein und Zeit* le interesa comprender a Nietzsche *en función* del destino occidental, mucho más que en el de sus componentes propios e intransferibles; le interesa más el signo escatológico del *fin* de esta cultura, que Nietzsche mismo. Heidegger se nos ocurre demasiado abstraído en el espectáculo del Apocalipsis metafísico de Occidente como para detenerse en el significado único y singular de un

Nietzsche menos instrumentado históricamente.

3. *El fin de la metafísica (Fink)*

Una interpretación semejante a la de Heidegger, pero con algunos rasgos peculiares, es la que ha intentado Eugen Fink ³⁶⁴. Heidegger, considera que en la teoría del eterno retorno de Nietzsche puede encontrarse el punto de cierre de la metafísica occidental. También considea Fink que la muerte de Dios" representa la supresión de la noción de una realidad nouménica suprasensible y entraña el "fin de toda "Idealidad" en la forma de un más allá del hombre, de una objetiva trascendencia" ³⁶⁵. El hombre recobra con ello, su dignidad creadora. La esencia de esta capacidad según Nietzsche, señala Fink, no es otra que una esencial y originalia **actividad lúdica**: "Con la muerte de Dios se hace evidente el carácter de riesgo y de juego de la existencia humana. La creatividad del hombre es juego." ³⁶⁶ Este último componente resulta tan decisivo que la misma voluntad de poderío nietzscheana es interpretada por Fink como una "autosobreelevación creadora de la existencia que juega libremente" ³⁶⁷. Además destaca que Nietzsche no ha llenado el lugar vacío de Dios con el hombre, ni mucho menos ha intentado una "divinización" de la existencia finita. "En el lugar de Dios, en el lugar del Dios cristiano y del mundo de las ideas platónicas, él instaura la **tierra**." ³⁶⁸ Y la significación del Superhombre está dada por su carácter de símbolo representativo de este "sentido de la tierra".

Fink considera que la afirmación de lo terreno y de lo finito alcanza un nivel de exaltación divina en la teoría del eterno retorno. Se inclina a pensar que Nietzsche no ha suprimido la fe en la realidad de lo eterno sino el carácter supramundano que le otorgó la metafísica cristiano-occidental. Nietzsche expresa apasionadamente, en sucesivos cantos, su amor a la eternidad: pero se trata de la "eternidad del mundo mismo" ³⁶⁹. Esta visión exaltada del mundo y de lo concreto se confunde con su visión dionisiaca. Según Fink, Dionisos, la divinidad griega, es aquí el nombre de un Dios que representa la "divinidad del mundo" ³⁷⁰. Cuando habla de "mundo dionisiaco" Nietzsche no quiere referirse a otra cosa que a esta realidad finita divinizada. Fink

³⁶⁴ F. Fink, Nietzsche *Philosophie*, Köhlhammer. Stuttgart, 1960.

³⁶⁵ *Ob. cit.*, pág. 67.

³⁶⁶ *Ob. cit.*, pág. 71.

³⁶⁷ Schöpferische Selbstübersleigerung des frei spielenden Deseins, pág. 73.

³⁶⁸ *Ob. cit.*, pág. 74.

³⁶⁹ *Ob. cit.*, pág. 113.

³⁷⁰ *Ob. cit.*, pág. 173.

adviene, por esto mismo, el complejo enmadejamiento de ateísmo y afirmación de lo divino que caracteriza a buena parte de la obra de Nietzsche; reconoce que resulta sumamente difícil trazar la frontera que separa el rechazo de Dios hecho por Zarathustra y el reconocimiento en el hombre de un "instinto creador de Dioses" ³⁷¹. Advierte, además, que cuando Nietzsche habla de Dionisos su palabra tiene el tono de una anunciación religiosa, pero sin serlo propiamente. Dionisos es un nuevo Dios: "no es un Dios, en tanto ente, tampoco es el supremo ente, no es el ens summum, no es un Dios con forma y rasgos definidos; es el inaprensible Dios del Ser... Dionisos es la santidad del Ser mismo" ³⁷². Fink agrega que la unidad de la voluntad de poderío y la doctrina del eterno retorno, es la forma más alta de la exaltación de lo finito como voluntad de una repetición eterna. Este Dios es la síntesis de las contradicciones y la superación total del Dios cristiano entendido como unilateral afirmación del dolor en tanto camino hacia lo supramundano; también es el símbolo de la superación de la imagen del Crucificado en tanto representación de una actitud metafísica negadora del mundo: "El Crucificado —escribe Fink— representa, para Nietzsche, la moral enemiga de la vida, el utópico trasmundo de la religión y la metafísica; el Crucificado es para él no sólo el signo del cristianismo sino también el signo de Sócrates y Platón." ³⁷³ Según Fink, la oposición entre Dionisos por un lado y el mundo de Jesús, Sócrates y Platón por otro, define el enfrentamiento de Nietzsche a toda la metafísica occidental; no otro fue el sentido de toda su obra: "Nietzsche proclama su doctrina fundamental en consciente y expresa oposición a la tradición, el combate contra la metafísica occidental." ³⁷⁴ La metafísica ha insistido en una neta distinción entre el Ser y el mundo de los entes; la misma ha sido reiterada bajo la forma de la oposición entre Ser, por un lado, y por otro la nada, el devenir, el mundo fenoménico, la razón, según las épocas y los sistemas culturales. Nietzsche suprime esta distinción: afirma la existencia del mundo de los **entes como tales** y su teoría del eterno retorno viene a ser una concepción abarcadora de la **totalidad de los entes finitos**. Afirma que no existe ningún objeto metafísico trascendente al mundo de los entes linitos y la meditación no puede sobrepasarlo, "Con su pensamiento de la muerte de Dios piensa Nietzsche en el ámbito problemático del **Ser y la apariencia fenoménica** (Sein und Schein). Combate la concepción de una apariencialidad (Scheinhaftigkeit) del mundo terreno y de una realidad del trasmundo metafísico (metaphysischen Hinterwelt) ... La muerte de Dios significa la

³⁷¹ *Ob. cit.*, pág. 176.

³⁷² *Ob. cit.*, pág. 176.

³⁷³ *Ob. cit.*, pág. 182.

³⁷⁴ *Ob. cit.*, pág. 181.

negación de la diferencia entre Ser y apariencia *en la forma tradicional*." ³⁷⁵ Pero si Nietzsche representa la negación de la metafísica tradicional también es cierto, sostiene Fink, que su pensamiento ha quedado aprisionado en ella. Nietzsche rechaza la metafísica pero en tal negación depende de ella, "se mueve" dentro de esta tradición, se funda en sus supuestos. Y esto acontece, afirma, porque Nietzsche ha operado una sustitución y no una supresión: en el lugar del *Ser* ha puesto a los *valores*. Nietzsche es arrastrado por la misma corriente destructiva que ha liberado. Al minar las bases de la metafísica tradicional, también opera la destrucción de las propias; olvida que él mismo ha construido sobre las bases antiguas.

Pero hay un aspecto del pensamiento nietzscheano, sostiene Fink, que se salva del *fin* porque no posee un carácter metafísico: esta noción es la del *jugar*. Trátase de un "concepto clave" porque el juego es la esencia de la realidad toda en tanto conjunto de fuerzas que retornan y, por consiguiente, define la esencia misma de lo humano. El movimiento profundo de la exaltación dionisiaca, corno forma y expresión de la plenitud, no es otra cosa que un "juego danzante" para Nietzsche. La imagen de Dionisos es la de una divinidad que encarna y representa esta esencia lúdica de la realidad. Y cuando el ser humano intuye que el movimiento de las cosas, el fluir constante del mundo, no son otra cosa que una danza juguetona en la que él participa, entonces advierte que sus actos no obedecen a un mandato fatal sino que, por el contrario, son la expresión de una libertad divina. En la manifestación de su esencia lúdica, el hombre es un "participante en el juego del mundo" ³⁷⁶. Con esta noción de "juego del mundo", Nietzsche ha trascendido la metafísica, se ha liberado de ella y opera en una dimensión nueva: "Allí donde Nietzsche entiende el Ser y el Devenir como juego ya no se encuentra más en la prisión de la metafísica." ³⁷⁷

La interpretación de Fink sigue a la de Heidegger en sus líneas capitales. Ambos autores han entendido la obra de Nietzsche en función del destino de la metafísica occidental. Creo que tal interpretación —y ya lo adelanté al referirme a Heidegger— es parcial porque pasa por alto los esenciales *aspectos religiosos* del pensamiento nietzscheano. Ellos operaron una reducción: subsumieron a la religión en el destino de la metafísica. Nietzsche hizo lo

³⁷⁵ Ob. cit., pág. 184.

³⁷⁶ Er ist Mitspieler im Spiel der Welt, *ob. cit.*, pág. 189.

³⁷⁷ *Ob. cit.*, pág. 188.

contrario: otorgó prioridad a la religión por considerar que la metafísica se origina en aquélla. La metafísica aparece en diversos contextos que ya hemos tratado en otra parte de este mismo libro, como un producto tardío de la religión. Nietzsche negó autonomía a la *actitud metafísica* por considerarla un desprendimiento de *otra* actitud originaria que era preciso tener en cuenta. No obstante, Heidegger y Fink toman los símbolos religiosos de Nietzsche y los someten a una reducción que deja en pie sólo su significación metafísica. Cuando el primero alude, por ejemplo, al entren-tamiento entre Dionisos y el Crucificado, no descubre allí un drama religiosa sino una dicotomía metafísica: se prefiere ver un conflicto filosófico allí donde tiene lugar una verdadera agonía. Cuando Heidegger y Fink nombran al Crucificado, piensan más en Sócrates y Platón que en la persona —para Nietzsche mucho más viviente— de Jesús. Y si Nietzsche ataca al cristianismo, en su lugar prefieren leer: metafísica occidental. Cuando se habla de la "muerte de Dios" se quiere entender "muerte del mundo suprasensible"; y si Nietzsche nombra a Dionisos, nuestros autores perciben, mucho más que la fuerza avasallante de un Dios, la representación exaltada de la "totalidad de los entes como tales"³⁷⁸. Al considerar Heidegger la doctrina del eterno retorno quiere significarnos que si alguna vez Nietzsche calificó esta doctrina con la palabra "religión" fue un error innecesario que complicó las cosas; y está a punto de convencernos de que Nietzsche debió esperar a Heidegger para ser más coherente consigo mismo. Cuando Fink se manifiesta impresionado por la insólita forma expresiva del *Zarathustra* o de algunos de sus ditirambos y reconoce allí la presencia de un "entusiasmo himnico", la resonancia religiosa de tales páginas aparece transferida a un nivel de apreciaciones literarias y estéticas. En suma, para estos autores la doctrina del eterno retorno, el Superhombre, Zarathustra, Dionisos, vienen a ser figuras simbólicas que corresponden a contenidos que trascienden el campo de la religión. No aparecen referidas a la experiencia individual, al fondo emocional del que surgieron. Se quiere ver en ellas a nociones que participan de un gran debate llevado a cabo en el campo de la filosofía.

Por el contrario, considero que la teoría del eterno retorno tuvo, para Nietzsche, el carácter inconfundible de una religión, esto es, de algo que sólo puede percibirse mediante la experiencia interior en toda su majestuosa grandeza. El Superhombre fue una representación divina y Zarathustra el *Ersatz* de un profeta. Sus huellas pueden rastrearse no en la historia de la filosofía occidental, sino en las páginas del Antiguo Testamento, en el

³⁷⁸ Fink, Nietzsches Philosophie, pág. 182.

Evangelio de Buda, en los testimonios de los fundadores de religiones y en los grandes místicos. Cuando Nietzsche se vuelve contra el Crucificado no pelea contra las ideas platónicas; él mismo está encerrado en un desesperado cuerpo a cuerpo con Cristo en persona, con su figura de fundador de religiones, con un hombre que otorgó a la muerte una significación determinada. Cuando Nietzsche piensa en el Crucificado, no intuye el "mundo suprasensible" sino que rechaza una tradicional valoración del sufrimiento y la enfermedad, del desprecio a la vida y del sometimiento: rechaza una cierta manera de *asumir la* vida y de *sentir* la totalidad. Al hablar de la "muerte" de Dios Nietzsche piensa, fundamentalmente, en la caducidad de un universo religioso. Quiere decir que ha muerto una determinada forma de experimentar y de expresar lo divino. Dionisos es, aquí, un Dios en su sentido más prístinamente religioso y no una cierta concepción simbólica del "conjunto de los entes como tales". Nietzsche tuvo la actitud de un creyente, fue el "apóstol de un Dios" como escribió en alguna parte, un hombre que exalta un espectáculo en el que es espectador y actor a la vez, que vive la embriaguez de la creación y de la destrucción como una "afirmación religiosa de la vida". Dionisos es el nombre de una vivencia místico-religiosa y no un mero símbolo para uso de filósofos.

Me inclino a pensar, por lo tanto, que el pensamiento de Nietzsche no debe dejar de ser interpretado dentro de un contexto religioso. Y este hecho otorga validez, a la interpretación de Karl Jaspers en su primer libro sobre Nietzsche³⁷⁹. En él los componentes religiosos vivenciales tienen mayor lugar que en los estudios de Heidegger y de Fink. Reconoce que el ateísmo de Nietzsche no es el que hemos conocido tradicionalmente, no es positivista ni naturalista sino que está transido de religiosidad. Jaspers destaca la significación religiosa de esta negación atea: "En Nietzsche el impulso de la negación nace de la insatisfacción de una pasión y de una voluntad de sacrificio (Opfer-willigkeit) que parece provenir del mismo origen que impulsa a los grandes religiosos y profetas."³⁸⁰ Por lo mismo que ha percibido este rasgo nítido, no se entrega, como Heidegger, al intento de demostrar que la *fe* de Nietzsche no es religiosa y que, en consecuencia, se identifica con el *pensar*. Jaspers aproxima a Nietzsche a Dostoiéwsky y Kierkegaard pero advirtiéndolo, enseguida, que se separa de ellos en un aspecto fundamental: la fe de estos últimos era la de la tradición, en cambio la de Nietzsche es "una fe por él concebida y con símbolos creados por él (Superhombre, eterno retorno,

³⁷⁹ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, 1950.

³⁸⁰ *Ob. cit.*, pág. 432.

Dionisos, etc.) a los cuales falta toda obligada atmósfera histórica"³⁸¹. Por esto es que Jaspers interpreta el ateísmo de Nietzsche, con bastante acierto, en función de una constante "búsqueda de Dios"³⁸². Al señalar el carácter creador de la fe nietzscheana, reconoce que aspira a una fe religiosa nueva y que toda su aventura se funda en la necesidad de crear sus propios medios expresivos y dar fisonomía a su intimidad con el misterio. Conuerdo con Jaspers cuando advierte que, en última instancia, la negación nietzscheana de Dios es la manifestación de su búsqueda en un nivel más profundo.

4. *Recapitulación*

1. Dije que el pensamiento y la personalidad de Nietzsche deben ser comprendidos en un contexto religioso. Pero la religión puede ser entendida de dos formas radicalmente opuestas: como relación íntima e individual del hombre y lo sagrado o como una estructura objetiva que posee su metafísica, su dogma, su culto, su iglesia, su Dios personal. En el primer caso, la relación es *inmediata*, en el segundo se trata de una *mediación* institucionalizada. El hecho religioso es, en el primero, *individual*, en el segundo caso es *comunitario*. La primera forma es la de la religión *interior*, la segunda lleva el nombre de religión *objetivada*. La religiosidad de Nietzsche corresponde a la primera acepción.

2. La crítica severa de Nietzsche no debe despistarnos. Se ha dirigido contra la religión objetivada. Con fuerza ha demostrado que muchas de sus formas son "errores de la razón", ilusiones "narcotizantes", enmascaramientos de la impotencia, del "desprecio a la vida", del "miedo". Ha demostrado que lo que aparece como la "revelación" de una religión objetivada no tiene otro origen que el de una miseria "demasiado" humana. La religión aquí es el producto del "hombre enfermo".

3. Nietzsche rechazó una religión que niega la vida (y con ella el cuerpo, lo terrenal, los instintos, entendidos como manifestación espontánea y afirmativa de la vida). Rechaza una religión que extrema la oposición entre lo sagrado y lo profano, entre *esta* vida y la *otra*, que concibe un Dios lejano, "absolutamente otro", morando en las Alturas, y al hombre como "polvo y cenizas". Nada tiene que ver con creencias que difunden de Dios la imagen de un amo tiránico exigiendo del hombre una "dependencia absoluta"; tampoco

³⁸¹ *Ob. cit.*, pág. 433.

³⁸² *Ob. cit.*, pág. 433.

acepta una fe que proscribiera el sentido orgiástico de la alegría y hace del pecado un dolo constitutivo de la naturaleza humana.

4. Fundamentalmente, nos ha puesto en camino de una actitud religiosa que procura colmar el abismo entre Dios y el hombre sobre la base de su *mística* unidad. Se trata de una religión afirmativa de la vida, que glorifica las formas más bellas de lo existente y descubre, en lo real, el "sello de la eternidad". Nietzsche apunta a una religión interior fundada en la "inocencia del devenir" y en la intuición de que "todos los seres son divinos y los días sagrados". Esta actitud define al hombre en función de la actividad creadora; esta actividad es en sí misma *Indica* porque se identifica con el juego divino de la creación.

5. La crítica nietzschiana a la religión —considerada como un producto histórico del "hombre enfermo", disminuido y alienado— es el supuesto indispensable de una reafirmación del hombre creador. La "muerte" de esta forma religiosa conduce al ateísmo como signo positivo y afirmativo de la dimensión creadora del hombre. En este sentido, Nietzsche fue uno de los fundadores del humanismo ateo. En el contexto de la historia cultural de Occidente, así como ocurrió en el marco de su existencia individual, la aparición del humanismo ateo es la condición necesaria del surgimiento de la religión interior. El humanismo ateo representa el *fin* de la religión objetivada y el *comienzo* de la religión interior. Aquel movimiento encarna un acto de saludable purificación religiosa. Pero es cierto que Nietzsche lo abandona para ir más lejos: en el vacío dejado por el "Dios muerto", los humanistas ateos ponen al hombre, el Estado, la raza, la existencia humana. Nietzsche lo llena, en cambio, con la unidad mística hombre-Dios. Allí donde los humanistas ateos pusieron la historia, Nietzsche pone la eternidad.

6. La dimensión creadora del hombre que ha recuperado su dignidad luego de la "muerte" de la religión objetivada es, para Nietzsche, una dimensión "religiosa". Se trata de una creatividad que se ejercita en la forma de la plasmación de "nuevos Dioses", en el intento de ganar nuevas tierras al misterio. Es en este ámbito de lo sagrado donde la creación alcanza su plenitud. En consecuencia, la fe en lo sagrado, no es un acto de sometimiento a un mandato de la tradición sino un movimiento de rebeldía: hunde sus raíces en el descreimiento en tanto viril aprendizaje de rechazo de todo lo que disminuye la autonomía humana. La exaltación de la libertad lleva, en Nietzsche, a una concepción religiosa del hombre.

7. La experiencia religiosa, por lo tanto, nada tiene que ver con el llamado "sentimiento de dependencia absoluta" ni con la vivencia del "estado de criatura", nociones que se han empleado para definirla. Tampoco se hace posible a partir de la intuición angustiada de la condición "pecaminosa" del ser humano. La experiencia religiosa, para Nietzsche, se funda en la *inocencia* y en el sentimiento de la plena *libertad* humana concebida como capacidad creadora. No está desgarrada por la obsesión de la culpa original y se hace posible sólo cuando el hombre descubre que por encima suyo no impera ninguna potestad, cuando ningún señorío paternal lo disminuye. Lo divino, en la religión interior, deja de ser la sublimación de un principio autoritario.

8. El fin de la religión objetivada representa, para Nietzsche, el fin del judeocristianismo institucionalizado. Este fin anuncia el *comienzo* de la religión interior en la forma de una liberación de la *sensibilidad religiosa*. Para ella se hace indiferente el contorno confesional de la religión objetivada. Se trata de una religiosidad que actúa a través de experiencias muy diversas: incluso a través de los modos de la voluntad atea. Es una religiosidad que puede dejar de ser palabra, práctica, enunciado e intención, para instalarse en el fondo silencioso de nuestros actos, allí donde se originan. Lo divino vive en el silencio; todo lo demás, lo que es palabra o pensamiento, puede ser olvido y negación de lo divino. Para la religión interior lo divino no es *objeto* sino *mirada*. La religión interior no es conocimiento *de lo* divino sino conocimiento de las cosas, acción sobre el mundo, *desde* la silenciosa mirada de lo divino.

9. La religión interior, para Nietzsche, se plasma en la soledad. Nietzsche es un solitario que niega todos los caminos conocidos porque quiere encontrar su propia vía. Necesita rechazar la protección tradicional, los dogmas y las iglesias, los diversos sistemas de amparo comunitario, y *quedarse solo*. Tiene, como ningún hombre en su siglo, la conciencia de que lo divino se hace experiencia luego de una larga lucha solitaria contra sus imágenes conocidas y objetivadas. Viene a señalar que la negación de Dios es la condición de su reencuentro. Que no hay auténtica religiosidad sin ateísmo, que no hay modo de reconocer que Dios vive sin que en algún momento hayamos soportado sus cenizas.

10. Sólo accedemos al Dios verdadero, viene a sostener Nietzsche, después de haber asesinado en nosotros aquellas imágenes que no sentimos como propias, que nos han sido dadas, que no surgen de nuestro solitario enfrentamiento con el misterio. El camino de la autenticidad exige esta

purificación. El Dios verdadero renace después de este sacrificio, luego de que hayamos tenido el coraje de destruir en nosotros mismos las objetivaciones esclerosadas, la letra muerta, las fórmulas vacías, los pensamientos sin vida. Lo sagrado resucita cuando desde las ruinas de nuestro ser sentimos ascender una emoción embriagadora y lúcida que nos lleva a plasmar el rostro del Dios Desconocido y a darle un nuevo nombre.

11. ***El nombre de lo sagrado:*** en cada ser humano, en cada individuo aislado, se reinicia eternamente esta dura lucha por otorgar a lo sagrado un nuevo nombre. La experiencia religiosa no consiste en nada distinto: es una aventura que el hombre acomete con el objeto de descubrir aquella tierra desconocida. Quiere colonizarla, quiere nombrarla. Nadie puede emprender por él esta aventura, nadie puede brindarnos los planos de esta exploración: ni las doctrinas, ni las iglesias, ni las filosofías. Nietzsche llevó a cabo esta hazaña. A solas y empeñosamente, recorrió las lejanas estribaciones de lo sagrado. Y tanto en las extremas tensiones de su lucidez, como desde las sombras de su locura, quiso saber cuál era su secreto nombre, conocer el verdadero rostro del Dios Desconocido.