



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

**NETZSCHE Y LA REFORMA LUTERANA
APROXIMACIONES AL TRASFONDO RELIGIOSO DEL
PENSAMIENTO NETZSCHEANO**

TESIS

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía

PRESENTA

David Raúl Carranza Navarrete

Dirigida por

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

Dirección General de Bibliotecas UAQ

De gente bien nacida es agradecer los beneficios que reciben, y uno de los pecados que más a Dios ofende es la ingratitud. Dígolo porque ya habéis visto, señores, con manifiesta experiencia, el que de mí habéis recibido; en pago del cual querría y es mi voluntad que, cargados de esa cadena que quité de vuestros cuellos, luego os pongáis en camino y vais a la ciudad del Toboso y allí os presentéis ante la señora Dulcinea del Toboso y le digáis que su caballero, el de la Triste Figura, se le envía a encomendar, y le contéis punto por punto todos los que ha tenido esta famosa aventura hasta ponerlos en la deseada libertad; y, hecho esto, os podréis ir donde quisiéredes, a la buena ventura.

Capítulo XXII, Primera parte
El ingenioso Don Quijote de la Mancha

Atendiendo el sabio consejo de nuestro gran Don Quijote, apresurémonos a darles las más profundas gracias a todos aquellos que estuvieron presentes con su aliento y palabras de apoyo, antes y durante la escritura de este trabajo; son ustedes tantos, que es más justo que me les presente en vivo para contarles *punto por punto todos los que ha tenido esta famosa aventura*. Siendo así las cosas, demos paso, pues, a lo que aquí nos convoca.

Índice

Introducción	7
I. La época de la Reforma y el comienzo de la Modernidad	12
1. El distanciamiento entre la razón y la fe.....	13
2. Subjetividad y dualismo luterano	15
3. La predestinación y la libertad.....	18
4. Alemania en el siglo XVIII.....	20
II. Metafísica de la historia	35
1. ¿Por qué la Modernidad está obsesionada con la <i>crítica</i> ?.....	35
2. Los límites de la <i>crítica</i> los impone la realidad.....	40
III. La subjetividad y la metafísica de la tragedia	45
1. Crítica del dualismo: revalorizaciones del cuerpo y la razón.....	49
2. Nietzsche, ¿pensador metafísico?	53
3. Voluntad de poder y vida.....	56
IV. Nihilismo y Muerte de Dios.....	60
1. ¿Cómo entender la llamada <i>muerte de Dios</i> ?	60
2. La muerte de Dios, o el desafío nietzscheano al cristianismo	69
V. Conclusión	74

Prefacio

La *distancia* es, paradójicamente, la condición de posibilidad de *reunir* lo totalmente *otro*. En nuestros días, Jean-Luc Marion ha insistido y descrito con atino este asunto. Siguiéndolo, acaso valga decir que sin distancia hay identidad amorfa; más aún, pareciera que el sentido de cuanto hay no ha de hallarse en aquél acto —*¿final?*— de una unión identificadora, sino en el *rencuentro*. La distancia es la *reunión*, ¿la *religión*? Que quede establecido, por el momento, que toda verdadera religión debería encaminar a la reunión, al convivio jovial, al simposio con el otro, con el mundo y con Dios.

Ahora, la distancia sólo es tal en su condición de infinita, esto es, en la imposibilidad siempre irrenunciable de ser completamente recorrida. Toda distancia medible se halla, entonces, condenada a ser un objeto más del mundo. Así, la pregunta por el sentido de cuanto hay no puede ser otra que la pregunta por la distancia. Toda tentación de anularla es la tentación del nihilismo. La distancia ha de ser, pues, infinita, sin ser, sin embargo, nada.

Quizá Nietzsche sea el filósofo que más claramente vio el peligro de la nada y denunció todo intento de *recubrir* —*¿encubrir?*— la distancia. Su crítica a la religión y a las ideologías de Occidente es la denuncia de su carácter idolátrico, el mismo que ha conducido *del nihilismo al nihilismo*.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Introducción

Al mismo tiempo en que la Modernidad alcanzaba, en la Ilustración para ser precisos, uno de sus momentos definitivos, el pensamiento kantiano declaraba la imposibilidad de acceder a la verdad de las cosas. Cuando aquello que hace frente al sujeto es una ineludible construcción del sujeto mismo, sólo restan como posibilidades el consenso y la opinión, por mucho que éste se pretenda *universal*.

La filosofía alemana moderna posterior desprendió las consecuencias políticas y éticas, prácticas, de tal metafísica y gnoseología. El recorrido de la historia del pensamiento conduce, pues, del constructivismo gnoseológico al idealismo, y de éste al escepticismo más radical, cuya figura más emblemática, Nietzsche, será vista como el culmen de la filosofía clásica alemana, y quien curiosamente habrá de proponer leer su tradición como la *historia de un engaño*.

¿Fue acaso únicamente el caldo de cultivo post kantiano, con las filosofías absolutistas y románticas que lo siguieron, o el mero genio creativo del filósofo de Röcken, los que explicarán cabalmente su mordaz crítica a la metafísica y a prácticamente todas las instituciones de Occidente?

Antes atendamos al hecho de que la filosofía alemana clásica puede leerse como un pensamiento que sistemáticamente pone en el centro de la reflexión al

hombre. Sobra enumerar a los pensadores que han procedido de tal manera, pero para muestra, considérense Eckhart, Kant, Feuerbach y Heidegger, por nombrar a unos de entre los más clásicos, cuyo tema es, por mucho, el del hombre. La alemana, se trata, en suma, de una filosofía tendida hacia el ámbito antropológico, donde se tornan decisivas las cuestiones sobre las capacidades cognitivas y espirituales, prácticas y poéticas del hombre.

Qué ha movido a la filosofía alemana a preguntarse insistentemente por el hombre y sus circunstancias, es una cuestión que rebasa el objetivo, mucho más modesto, de este trabajo. Cabe, sin embargo, partir de una hipótesis consistente en que dicha tendencia halla su raíz, al menos en parte, en una ambigua relación con tópicos de carácter teológico y religioso. Para muestra, el que apenas doce años después de la muerte de nuestro filósofo, en 1912 don Miguel de Unamuno apuntara que «quien lea con atención y sin anteojeras la *Crítica de la Razón Práctica*, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquella».¹ El tema antropológico, que a lo largo de nuestro siglo pasado se tornó en el de la *subjetividad*, no es nunca extraño al tema teológico —de ahí que grandes teólogos hayan insistido en que toda teología es, en el fondo, una antropología.

Existe en la Modernidad alemana, en la *Crítica de la razón práctica* o en los escritos que se han ido agrupando bajo el título de *Filosofía de la historia*, una anidada exigencia pragmática, pretendidamente racional, de regresar lo divino al ámbito del pensamiento, rechazado por la crítica gnoseológica. Esto da cuenta de que el orden de lo divino ha perdido su carácter fundamental y se ha tornado en un mero añadido a un sistema filosófico, donde su papel ha sido usurpado por la

¹ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Porrúa, México, 2012, p.5.

conocida racionalidad moderna, pero al mismo tiempo, que la filosofía no ha podido deshacerse de él sin más.

Dicho esto, las palabras de Unamuno son de especial interés si se considera que Dios adquirió en la filosofía moderna el papel de un *ídolo* –para decirlo con Jean-Luc Marion, quien se declara abiertamente nietzscheano²–, de un engrane del sistema del mundo, una especie de demiurgo, y como tal, estuvo en su momento dispuesto para ser reemplazado por cualquier otro. En un giro paradójico, se clamó, con ayuda de la Razón, haber aplastado a todo *ídolo* –como aquéllos del elenco baconiano– instaurando, no obstante, uno nuevo.

Este dinamismo cultural, aunque quizá no del todo su raíz teológica, fue entrevisto en su profundidad por el espíritu del pensador alemán. Es bien sabido que para el filósofo de Röcken, detrás de toda metafísica, anida escondida la condición nihilista propia de la existencia, la que el hombre ha de superar, no con engaños ni mentiras, sino aceptando la radicalidad de la nada. En su momento, Nietzsche eligió la figura de Dios para representar los ídolos que Occidente había construido para ocultar tal condición; no obstante, advirtió que tal desvelamiento no habría de conducir al hombre a la tragedia ni a la vida desdichada, sino que, por el contrario, habría de reinar la alegría en el hombre que hubiera sabido sobreponerse a dicha existencia, sin haber recurrido a la *transmundanización*.

La llamada *muerte de Dios* ha conocido hasta hoy tan variadas interpretaciones, que sólo enumerarlas todas en un ensayo de este alcance carecería de sentido. No obstante, quizá no se haya insistido lo suficiente en reconocer que el pensamiento de Nietzsche, o al menos su motivo fundamental (su cruzada contra el nihilismo occidental, incluida la religión como una de sus figuras) guarda

² Jean Luc Marion (2017) *Dieu n'est pas une valeur* [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wEzyZo3dNZc>

alguna lejana relación con el ámbito profundamente protestante donde el pensador desarrolló sus tesis.

Resulta verosímil, entonces, afirmar que en su meditación sobre la cultura occidental, Nietzsche tal vez pudo no haber sido capaz de prescindir de los referentes espirituales de su situación, que aún hacen eco hoy al adentrarse en su obra. De ser así, el tema del hombre y lo divino estarían marcados de alguna manera por dicha situación.

El tema religioso salta por fuerza propia en el conjunto del pensamiento moderno, y si se atiende la conjetura de Aranguren de que toda filosofía tiene la impronta del espíritu religioso donde fue concebida,³ cabe entonces preguntarse si las críticas de Nietzsche a la Modernidad y su elección de abanderarlas con la figura de la muerte de Dios no cobran todo su sentido y alcance al exhibirlas a la luz del momento religioso alemán moderno.

El objetivo del presente trabajo no es responder tajantemente a tal interrogante, si bien en el primer ensayo se pretende establecer algunos puntos de partida en esa dirección. Se trata más bien de partir de dicha hipótesis para presentar un conjunto de tres ensayos que reflexionan desde esas coordenadas sobre tres tópicos: la historia, la subjetividad y la religión.

Se presenta en una primera parte una reconstrucción y caracterización general de las tesis de la Reforma luterana; en una segunda, una lectura especialmente de la obra de juventud *Segunda intempestiva: Sobre la utilidad de la historia para la vida* (1874); la tercera parte se aproxima a la polémica y oscura antropología nietzscheana, y recupera la visión del hombre como algo no

³ Cfr. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.

terminado ni terminable, acaso como una *interpretación*, en sentido metafórico por supuesto; para cerrar, nos permitimos incluir un pequeño trabajo sobre la religión que no se trata precisamente de una exégesis de la expresión nietzscheana «Dios ha muerto», sino tan sólo de poner en contraste las líneas generales de su pensamiento, que bien puede resumirse en tal enunciado, con el trasfondo religioso donde se gesta, según los límites que un trabajo de esta naturaleza y extensión puede tener.

Hasta ahora son varios los trabajos movidos por motivaciones similares. En lengua francesa, destaca el estudio sistemático que el jesuita Paul Valadier ha publicado bajo el nombre de *Nietzsche y la crítica del cristianismo*.⁴ En español, con mucho detenimiento ha seguido la pista del trasfondo luterano en Nietzsche y en otros pensadores alemanes, Arsenio Ginzo Fernández con su *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, obra publicada por la Universidad de Alcalá⁵; asimismo, el asunto ha sido tópico específico del trabajo doctoral de Juan Manuel Medrano Ezquerro de la Universidad de la Rioja,⁶ quien se ha ocupado de con precisión y exhaustividad.

Consideramos, pues, que poner de manifiesto dicho contexto y ubicar ahí la motivación de un pensador tan extrañamente popular y hasta comercial, pero que no deja de ser acaso el más interpelante para nuestra época, contribuirá a su abordaje desde otras perspectivas más fecundas.

⁴ Valadier, *Nietzsche y el cristianismo*, Sígueme, Madrid, 1982.

⁵ Arsenio Ginzo, *La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2000

⁶ Manuel Medrano Ezquerro, *Navegar en lo infinito. La dimensión religiosa en el pensamiento de Nietzsche*, Tesis de doctorado, Universidad de la Rioja, España, 2014.

I. La época de la Reforma y el comienzo de la Modernidad

Habermas ha señalado que en el culmen de la Modernidad, la alemana y protestante, bien representada por Hegel y Lutero, el término subjetividad comporta cuatro esferas: el individualismo, el derecho de crítica, la autonomía de la acción y la autoconciencia histórica. Son estas los tópicos recurrentes de los pensadores políticos y de las políticas públicas de la época; son características además del prototipo de hombre moderno. Los acontecimientos que implantarían estos principios habrían sido la *Reforma*, la *Ilustración* y la *Revolución francesa*.⁷ Estos tres movimientos tienen en común plantear una visión sobre lo que es y debe ser el hombre. A su manera, cada uno propondrá su propia antropología filosófica, definiendo los límites y las relaciones que el hombre ha de establecer con respecto de sí mismo y del otro. La Reforma pondrá un énfasis maniqueo en la separación tajante del alma y el cuerpo, dando como resultado un hombre dividido en sí mismo; la Ilustración, privilegiara la condición racional del hombre y exaltará el espíritu individualista; la Revolución concretará en el espacio político las tesis de las anteriores.

⁷ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p.29.

1. El distanciamiento entre la razón y la fe

No hay que tener miedo a equivocarse si se dice que el gran tema de la Modernidad es la antropología filosófica, de lo que el característico término *subjetividad* es un claro ejemplo. La Reforma jugó un papel de suma importancia en la conformación del *éthos* o *talante* de la Modernidad en Alemania; tendrá un alcance profundo en varias áreas, pero principalmente en la política, en la organización económica y en las manifestaciones culturales y artísticas,⁸ y sin duda la filosofía alemana también será atravesada por el espíritu protestante luterano.

Reconociendo la fuerte relación que existe entre filosofía alemana y protestantismo, Habermas ha dicho que en este sentido los católicos para filosofar «casi deben hacerse protestantes».⁹ La más importante figura del idealismo, el profesor Hegel, escribió «soy luterano y a través de la filosofía me he confirmado por completo en el luteranismo».¹⁰

Aranguren enumera entre los elementos más cruciales para entender el nacimiento de la Reforma alemana, 1) la recepción y adopción de la doctrina occamista sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado por parte de Lutero, 2) el espiritualismo franciscano, las herejías de cátaros, valdenses y husistas, así como 3) la génesis de los Estados modernos y la decadencia moral y espiritual de la iglesia romana. A esto hay que añadir que entre los siglos XIV y XVI, a la par de la crisis religiosa y de la reconfiguración de las alianzas entre el poder religioso y los nuevos estados, se da en Europa una crisis escéptica cuyas causas están en el

⁸ Por ejemplo, con la traducción completa de la Biblia en 1534 Lutero ayudará a darle unidad y estructura al alto alemán.

⁹ Citado en Arsenio Ginzó, *La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2000, p. 11.

¹⁰ Citado en Arsenio Ginzó Fernández, «El primer Heidegger y su confrontación con la filosofía medieval» en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20 (2013), pp. 167-192, p. 169.

cambio en la visión del mundo y del papel del hombre en él, que la ciencia de Galileo y el descubrimiento y estudio de antiguos tratados de las escuelas escépticas, herméticas y platónicas, traen consigo.

En este sentido, Aranguren pone por ejemplo el descubrimiento de la divergencia entre la *Vulgata* y el Antiguo Testamento por parte Juan Reuchlin. Tal hecho manifiesta cómo «al Renacimiento clásico corresponde adecuadamente el *Renacimiento evangélico*, es decir, la Reforma», esto es, la exégesis, la actitud crítica, rebasa el libro y se vuelve un motivo de la cultura. Surgen los genios y viajeros, descontentos con las enseñanzas de la tradición, dispuestos a poner a prueba y ver con los propios ojos lo que se tenía por verdad. Sin embargo, Aranguren aclara que los espíritus que los animan son fundamentalmente distintos, pues mientras que la segunda conducirá hacia la consolidación de un humanismo propiamente germánico, aquél se orientaba plenamente hacia la Grecia y Roma antiguas.¹¹

En esa circunstancia el fideísmo,¹² esto es, la preeminencia absoluta de la fe sobre la razón y la experiencia, comienza a volverse amarradero y piedra de toque frente a las respuestas poco satisfactorias de la filosofía y la teología escolásticas.

La salida al escepticismo ya no habrá que buscarla mediante la razón, sino dando un salto de fe, dejando atrás la posibilidad de que ambas se complementen. El fideísmo, en tanto fe que afirma la imposibilidad de la razón de alcanzar la verdad, termina volviéndose hacia a la interpretación fundamentalista de los textos sagrados. La filosofía deja de considerarse como una herramienta para la interpretación de las Escrituras, la ciencia es vista con sospecha y, en general, comienza a gestarse un irreducible distanciamiento entre razón y fe.

¹¹ Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 36.

¹² Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983, p. 18-20.

2. Subjetividad y dualismo luterano

Lutero sostuvo siempre la interpretación literal de la Biblia y su infalibilidad; con esto, la tradición exegética, y la comunidad de creyentes, quedaron de lado. La relación del hombre con Dios no debía estar mediada por alguna persona o institución, sino que debía bastar con la personal disposición interna para alcanzar el sentido verdadero de la escritura. El efecto inmediato de esta retracción hacia la conciencia personal es la potenciación de la subjetividad, en las líneas que más adelante habrá de seguir la Modernidad.

Para Jacques Maritain, Lutero pone su yo en el centro de su doctrina y desplaza lo divino. El luteranismo ha de entenderse como una puesta en dogma de la vida de pecado de Lutero. «El luteranismo —apunta Maritain— no es un sistema elaborado por Lutero; es el desbordamiento de la individualidad de Lutero».¹³ El hombre que plantea Lutero parece estar solo ante lo desconocido y no tener ninguna manera de afirmar una verdad, más que por profesiones de fe.

Nipperdey, citado por Ginzo Fernández, dirá en este sentido que en la Reforma «falta aquello que normalmente alivia, sostiene y consuela a los hombres: la confianza en la naturaleza, en la tradición, en las buenas obras, las instituciones, los ritos, la confesión y el sacramento».¹⁴ Siendo así, el sujeto no hará más que tornarse escéptico —*crítico* dirán los filósofos ilustrados— ante los demás; situación que marcará de raíz toda la filosofía moderna mediante el individualismo, la exaltación de la libertad y la atomización de la comunidad y la pérdida de toda responsabilidad desinteresada en el bien común.

¹³ Maritain, *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 21.

¹⁴ Ginzo Fernández, *op.cit.*, p. 31.

En 1520, Lutero publicó un texto de gran importancia para comprender el camino que siguió el asunto de la libertad y, con él de la ética, en la Modernidad alemana, se trata de *La libertad cristiana*.¹⁵

Desde el inicio Lutero presenta su antropología señalando que el hombre posee dos naturalezas, una espiritual —propia del hombre «nuevo e interior»—, y otra por la carne y la sangre —del hombre «corporal, viejo y externo». El distanciamiento es tan claramente tajante cuando enseguida se pregunta, «¿De qué aprovecha al alma si el cuerpo es libre, vigoroso y sano, si come, bebe y vive a su antojo?»¹⁶

Maritain identifica que tanto el anti-intelectualismo, como la primacía de la voluntad, que tienen como base el mal radical que corrompe al hombre, están en la base de la nueva concepción del hombre.

Acaso la visión corrompida del cuerpo, y su distanciamiento del alma, sea una herejía cristiana tan vieja como el cristianismo mismo; sin embargo, el papel de la teología luterana en la configuración de la filosofía germánica, hará que en ésta, a la larga, se encuentre justificada la separación que estará presente en todo el problema de la subjetividad que ocupará un lugar medular en la filosofía kantiana, así como en los intentos de síntesis del Idealismo alemán, con Fichte, Schopenhauer, Schelling y Hegel, e incluso en el núcleo mismo del psicoanálisis de Freud y el pensamiento de Heidegger.

¡Adios tormentos y remordimientos! —parafrasea Maritain a Lutero—
Inutilidad absoluta de las obras, salvación por la fe sola, es decir, por la confianza

¹⁵ Cfr. Lutero, *Escritos reformistas de 1520*, Secretaría de Educación Pública, México, 1988, p. 234.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*

en Cristo. *Pecca fortiter, et crede firmitus*. Peca valerosamente, y cree con mayor firmeza, te salvarás.¹⁷

Dirección General de Bibliotecas UAQ

¹⁷ Maritain, *op. cit.*, p. 17.

3. La predestinación y la libertad

Establecida la separación tajante entre alma y cuerpo, y la imposible conjunción de razón y fe, de la Modernidad protestante surge una tercera confrontación, tan radical como las dos anteriores: la gracia y la libertad.

Aquí, en los albores de la época, Calvino afirmaba la preponderancia de la gracia sobre la siempre impotente voluntad, de lo que el ginebrino extraía la conclusión de que la acción humana resultaba siempre estéril y carente de sentido trascendente, esto es, algunos hombres se encuentran desde la eternidad destinados a la salvación, no a causa de sus méritos ni de su fe, sino de la voluntad divina. El historiador Salvador Castellote describe la doctrina de Calvino, expuesta en su *Christianae religionis Institutio* de 1559, diciendo que:

La predestinación es la forma, un tanto extraña de expresar la única y exclusiva causalidad de la salvación por parte de Dios. Si el hombre interviene, ya no habría ciertamente predestinación salvífica, pero tampoco acción exclusiva de Dios. Y, analógicamente, lo mismo ocurre con la otra predestinación a la condenación.¹⁸

La doctrina de Lutero, anterior a la de Calvino, fue distinta a este respecto. Aquél se concentró más en afirmar que, para el hombre caído y atravesado por el pecado original, hay una tendencia al mal de la que solamente puede ser redimido por la *sola gracia*, en la *sola fe*, en un *solo Cristo*. Para Lutero no cabía interpretar la doctrina de la *sola fe* como una inutilidad y desprecio de la ley moral, como lo sostuvo el movimiento antinomista (1537); él mismo se confrontó con Johannes Agricola a causa de su comprensión de la *sola fide* como un permiso, y hasta una incitación,

¹⁸ Salvador Castellote, *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, Akal, Madrid, 1997, p. 60.

sin límites para el pecado. Queda claro, sin embargo, que para Lutero se hallan en primer lugar la fe, y después las acciones.

Dicho esto, nótese que un par de siglos más tarde, con Rousseau, un destacado calvinista, el supuesto pensamiento crítico de la Modernidad da un giro —esperado, por lo demás— al afirmar que el hombre es naturalmente un *buen salvaje*. Así es como ahí donde unos afirman la condición bestial del hombre —Hobbes y Maquiavelo, por mencionar a los más representativos—, otros, casi siguiendo un esquema de oposiciones previamente trazado, sostendrán la condición angélica del hombre: o la *bestia* o el *buen salvaje*, ese es el supuesto genio crítico que enarbola la Modernidad

Así como se ha expuesto sólo el caso de tres, en el mismo sentido pueden leerse los dualismos empirismo-racionalismo, tradición-ruptura, individuo-comunidad, etc., cuya fuente si bien sería un despropósito y un absurdo decir que haya sido estrictamente la Reforma, sí se puede afirmar que ésta fue un importante catalizador.

En resumidas cuentas hay que decir que la Reforma no representó únicamente un cambio de paradigmas a nivel religioso, sino que representa el comienzo de una reconfiguración del concepto de hombre; se trata, pues de un quiebre en la antropología filosófica.

Así, la visión que tendrá el hombre sobre sí mismo y sobre sus relaciones con los otros y con el cosmos, se verá profundamente afectada, mientras que la filosofía moderna alemana será un intento por darle fundamento a esa la nueva propuesta antropológica. La Modernidad —habiendo aclarado que se refiere aquí a la marcada profundamente por la Reforma protestante— privilegia el debate dualista.

4. Alemania en el siglo XVIII

Ahora bien, sobre Nietzsche se ha dicho muchas veces que es el crítico más tenaz de la Modernidad, de la metafísica dualista, del cristianismo; se ha dicho que con él se develan los mitos modernos del progreso y la razón, y se prepara la llegada de nuestro tiempo, desconfiado de los *absolutos* y los *metarrelatos* de George Steiner y François Lyotard. Similar opinión es la de Heidegger, para quien Nietzsche era el último metafísico, en tanto ponía en crisis la metafísica del ente y la presencia, y nos encaminaba a la pregunta por el ser.¹⁹ En 1965 Paul Ricoeur lo ubicaba junto con Marx y Freud en lo que llamaba la *Escuela de la sospecha*.²⁰ Por su parte, el teólogo y filósofo contemporáneo Octavi Fullat, lo propone como paradigma de la filosofía del siglo XX, el *siglo postmoderno*.²¹

Todo esto podrá tener una cuota de verdad, pero es esencial, antes de sumarse o desligarse de alguna de estas posturas, tener presente el medio en el que Nietzsche se desarrolló, y cómo se conformó; así pues, es justo preguntarse sobre cuál Modernidad, cuál metafísica y cuál cristianismo son los interpelados y llamados a rendir cuenta por el filósofo de Röcken.

Para intentar comprender las ideas de Nietzsche sobre la Modernidad, habría que tener claro cuál Modernidad hay que tener presente, y desde dónde hay que mirarla, bajo cuál talente leerla, propondría Aranguren. No por nada Paul Valadier ha expuesto en su *Nietzsche y la crítica al cristianismo*,²² cómo el cristianismo contra el que pelea nuestro autor es, sustancialmente, protestante y alemán.

¹⁹ Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Ariel, Barcelona, 2013, p. 381.

²⁰ Cfr. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2002.

²¹ Cfr. Octavi Fullat, *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Crítica, España, 2002.

²² Valadier, *op.cit.*

Para ello podemos empezar con el retrato de Alemania hecho por Heine, poeta y escritor bien estimado por Nietzsche, quien en 1852, le exponía a sus contemporáneos del otro lado del Rin lo que a su parecer constituía la esencia de Alemania, en contraste con la muy distinta del mediterráneo.

Heine señalaba que las concepciones del mal y el pecado variaban en el norte y en el sur de Europa, incluso antes de la Reforma.²³ La diferencia entre norte y sur la acentuará Lutero, años más tarde, en su aversión por el Sur Católico, por los «rapaces y traicioneros» españoles, dirá el propio Heine.

El norte europeo conservaba, muy a pesar del cristianismo romano que profesaba, una perspectiva de sacralidad hacia el mundo natural patente en las fuertes creencias del pueblo alemán en la brujería y la hechicería, en las que se escondía una enraizada concepción panteísta del mundo.²⁴ Pero esto no circundaba únicamente los ámbitos de la filosofía, la teología y la religión; Heine veía en esta creencia, «tan robusta como la fe eclesiástica oficial»²⁵, la raíz de la oscura y melancólica atmósfera que recubre la literatura —y la cultura toda— alemana frente al *colorido y alegre* espíritu francés.²⁶

De ahí que si bien durante la Reforma los cristianos alemanes rápidamente abandonaron las costumbres, tradiciones y ritos católicos, los reformistas por su parte, tuvieron serias dificultades para combatir las arraigadas creencias paganas.²⁷ Esto tendrá su influencia en la laxitud y holgura de muchas de las teologías

²³ Cfr. Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Edición a cargo de Juan Velasco, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 62: «Pero sobre el principio malo, sobre el Reino de Satán, imperaban ideas diversas en los distintos países, y en el germánico norte se tenían representaciones muy otras que en el románico sur. »

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 70.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 71.

protestantes, y en varias de las filosofías hechas en tierras germanas, en las de Spinoza, Kant, Hegel y Schopenhauer, por ejemplo, en la deísta Ilustración moderna, en el Romanticismo que le siguió, hasta llegar, por fin, a la filosofía del siglo XX alemán.

Ahora bien, Heine lee la Reforma como la lucha del espiritualismo contra el sensualismo, que había corrompido la esencia del cristianismo, principalmente en el sur de Europa.²⁸ Para él, el cristianismo del norte tiende, por su condición climática, a tener menos dificultades con la carne;²⁹ de ahí que vea la Reforma como una vindicación de parte del intelectualismo en contra del sensualismo.

Sin embargo, ello no se da en un movimiento expedito y sin accidentes. Heine nos describe que el movimiento que sigue a la Reforma, fue la revancha del sensualismo:

Antes he dicho que en Alemania fue propiamente el espiritualismo el que pasó al ataque contra el catolicismo. Pero esa afirmación no se refiere sino al principio de la Reforma; en cuanto el espiritualismo abrió, en efecto, brechas en el antiguo edificio de la Iglesia, el sensualismo irrumpió por ellas con todo su fuego tanto tiempo contenido, y Alemania se convirtió en la más agitada liza de la embriaguez de libertad y del placer de los sentidos.³⁰

Este movimiento entre extremos, sensualismo e intelectualismo, nos da la pista para entender una dinámica muy propia de los protestantismos —y de la Modernidad— que, descrita de modo muy general, podría caracterizarse como un movimiento radical que tiende a asegurarse en un extremo, planteando una serie de dualismos donde se anula la posibilidad de alguna mediación o término medio.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 76.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 75.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 79.

No por nada la creencia protestante comúnmente se agrupa en torno a las 5 *solae*: *Sola fide*, *Sola gratia*, *Sola scriptura*, *Soli Deo Gloria* y *Solus Christus*.

Esto se verifica en la opinión de Schopenhauer para quien debido al protestantismo, que prescindía del ascetismo y del celibato,³¹ la puesta en práctica del cristianismo, había degenerado en un «racionalismo ramplón, una especie de pelagianismo moderno, que se resume en un buen Padre que crea el mundo con el fin de divertirnos en él, con lo cual le salió el tiro por la culata».³²

La opinión de Schopenhauer responde, sin embargo, a un esquema también protestante: privilegiar uno de los dos polos y con ello acentuar el dualismo. Ya que para Schopenhauer el cristianismo es un desprendimiento del mundo, en un gesto marcadamente marcionista, el filósofo de la voluntad premia el ascetismo del Nuevo Testamento de cara al espíritu mundano del Antiguo.³³ Como en Lutero, la voluntad debe ser apagada por el ejercicio monástico, se privilegia la contemplación y se castiga la corporalidad; sensibilidad y razón son irreconciliables:

El cristianismo es la doctrina que afirma que el hombre es profundamente culpable sólo por el hecho de nacer, y al mismo tiempo enseña que el corazón debe aspirar a desligarse del mundo, lo cual sólo se puede conseguir a costa de los más penosos sacrificios por la dejación voluntaria, por el anonadamiento de sí mismo; es decir, por una transformación total de la naturaleza humana.³⁴

³¹ Cfr. Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, España, Paidós, 2006, p.309.

³² Schopenhauer, *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, México, Punto de Lectura, 2009, p. 141.

³³ Cfr. *Ídem*.

³⁴ *Ídem*.

Nótese que no hay aquí una simple inversión de sensibilidad por razón; se opera más bien una disociación radical que afirma una de las partes, negando la otra, esto es, un dualismo propiamente dicho. El ejemplo lo encontramos en el hecho de que, para un cierto protestantismo (el descrito por Heine, el de Lutero mismo), la sensibilidad esté rebajada y poco importe cuidar de ella; mientras que para otro (el protestantismo de Schopenhauer, por ejemplo), la sensibilidad es causa latente de pecado, motivo por el que debe ser negada y se debe guardar sumo cuidado respecto de ella. «La decisión cristiana —preponderantemente luterana, debió decir Nietzsche— de encontrar al mundo feo y malo, ha hecho feo y malo al mundo».³⁵

Es evidente que para ambos la sensibilidad es pecaminosa, sólo que el primero, al desestimarla, no se *ocupa* de ella, mientras que el segundo, en un movimiento contrario, se *preocupa* de ella casi hasta la obsesión.

Diferencia sustancial, que sin embargo se enmarca también en este juego de radicalidades, es lo que ambas posturas sostienen respecto al proceso de salvación. En el primero, según Charles Taylor, «no sólo me desprendo del fardo, no sólo reconozco la general desgracia de la depravación, sino que también me regocijo en la confianza de que esa liberación viene de otro lugar».³⁶ Para Schopenhauer en cambio, la liberación viene dada por la propia actividad del sujeto que anula su voluntad en el arte o en el ascetismo religioso. Se plantea otro dualismo, irreconciliable por lo demás, propio de los albores de la Modernidad: gracia o voluntad.

Ahora bien, si la Reforma estimó como supremo valor el criticismo a la autoridad, no faltará quien, atravesado quizá por el mismo espíritu, le regrese la

³⁵ Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 130.

³⁶ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 602.

crítica a la Reforma. Así, quien niega los sentidos, puede estar seguro que pronto vendrá quien los afirme. Al considerarlos como facultades separadas, la historia de la Modernidad puede ser descrita como un vaivén entre afirmar siempre un extremo: razón o sensibilidad.

Incluso hoy, tiempo sumamente hedonista, puede verse como un movimiento más de esta historia. Frente a la razón moderna, la anulación de la misma, en lo que se dio a llamar postmodernidad. Pues bien, bajo este esquema encontramos cómo la susodicha postmodernidad no es ningún freno de su *satanizada* Modernidad, sino su continuación y reproducción a nivel formal, ambas además, hasta cierto punto, hijas de la Reforma. Y en este aspecto no nos referimos tanto al contenido como a la forma. Ginzo Fernández señala, interpretando el conocido pasaje donde el filósofo dionisiaco hace proceder, como Heine, la filosofía alemana de la reforma luterana, que aquella no es sino un movimiento de respuesta a la Reforma, razón por la cual sigue imbuida por el espíritu «crítico» del que se jactaba Lutero:

Si el protestantismo como tal se caracteriza por su falta de fe en los santos, la filosofía alemana se caracterizaría además por su falta de fe en los hombres religiosos, en los santos de segundo orden, y en este sentido peculiar también cabría considerar a la filosofía alemana como una «prosecución del protestantismo». ³⁷

Frente a este protestantismo, y su producto que es la Modernidad, propenso siempre a las oposiciones, planteándose falsos dilemas, o al menos falsos por la manera tan superficial de abordarlos, entre razón y fe, ciencia y religión, libertad y voluntad, alma y cuerpo, etc., encontramos la creencia católica, más prudente, más

³⁷ Arsenio Ginzo Fernández, *op.cit.*, p. 275.

conciliadora, y por ello, no se pase por alto, abierta al *diálogo*, más analógica, diría entre nosotros Mauricio Beuchot. Por ello Heine atinaba, en cierto modo, a describir el cristianismo católico como un «concordato entre Dios y el diablo, entre el espíritu y la materia».³⁸

El racionalismo, la Ilustración y el Romanticismo alemanes son períodos de los que es justo decir algo antes de introducirnos en el siglo XIX alemán, trazando y destacando los elementos que hemos identificado en nuestra caracterización del protestantismo alemán, y que, siguiendo a Aranguren, atraviesan los siglos perfilando un cierto *talante* o *éthos* que los configura.

Todavía en la primera mitad del siglo XVIII, el Sacro Imperio Germánico conservaba los medios feudales de producción, centrados en la agricultura, con poca inversión en el área industrial y con una pequeña y débil clase media burguesa. Aun cuando faltaba medio siglo para Revolución industrial, el capitalismo alemán no se había desarrollado a la par del francés o el inglés.³⁹ Marcuse, desde el marxismo crítico, detecta en este panorama un origen religioso, que coincide a grandes rasgos con la visión liberal de Weber. Los ideales de emancipación y de revolución, los ideales de la Revolución francesa, racionalistas e ilustrados, se vieron mitigados no sólo por las instituciones feudales de la Alemania dieciochesca, sino fundamentalmente por lo que desde un nivel subjetivo e ideología operaba y terminaba por inundar y determinar la cultura.

Y es que esta nueva antropología gestada en la Reforma dio rápidamente el salto hacia el ámbito más importante de la cultura: la *formación* del hombre. Éste, convertido en mero ciudadano de un Estado, debía adaptarse y ser él mismo reflejo

³⁸ Cfr. Heine, *op.cit.*, p. 73.

³⁹ Cfr. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 10, 18-19.

de lo que la nueva visión del hombre proponía. En su famosa historia de Alemania, Von Kahler examina esta situación y señala que

El predominio de la ética del trabajo en la clase media alemana ejerció una influencia eficaz y nociva sobre el desarrollo de las instituciones educativas alemanas. [...] La educación no era un proceso para vivificar e iluminar al hombre en todo su ser, sino para desarrollar las capacidades requeridas para desempeñar una sola tarea, sumamente especializada.⁴⁰

Así, ideología y economía, determinándose no jerárquicamente, como una lectura clásica de Marx sugiere, sino una a la otra, configuraron la Alemania de Hegel, de Schopenhauer y, según se ve, también la de Nietzsche. Kahler recuerda el servilismo con que Lutero se adecuó a los mandatos del reinado temporal de los príncipes, en el contexto de las revueltas campesinas de 1524-1525: «Lutero desafió la autoridad espiritual de la Iglesia para luego apoyar la autoridad temporal de los príncipes durante la Guerra de los Campesinos.»⁴¹

Continúa Kahler:

Los argumentos que Lutero esgrimió contra los campesinos revolucionarios fueron tempranas indicaciones de lo útil que resultaría la doctrina luterana a los innumerables tiranos que han surgido en la historia de la Alemania moderna.⁴²

Weber y Marcuse no estaba tan equivocados cuando vieron la presencia de ciertos motivos luteranos detrás de las formas de producción modernas capitalistas; el individualismo, producto de una visión amorfa de la libertad, cuyas capacidades

⁴⁰ Kahler, *Los alemanes*, FCE, México, 1977, p. 154.

⁴¹ *Ibid.* p. 261.

⁴² *Ibid.* p. 262.

están fuera de sitio, condujo a sistemas de organización social que han mostrado su incapacidad para resolver satisfactoriamente los problemas de las sociedades contemporáneas, pero que también han exhibido una consideración del hombre como un objeto más, sometido a la ingeniería social en boga.

El aspecto teológico lo pone Lutero cuando dice que si el cristiano «no ha menester de obra alguna, queda ciertamente desligado de todo mandamiento o ley, y si está desligado de todo esto será, por consiguiente, libre.»⁴³ La extraña visión de la libertad, y del liberalismo que aquí germina, se asienta en que la individualidad del hombre y en la suficiencia con respecto de sí mismo. Existe un desconocimiento de la comunidad y de la salvación como acto colectivo y de colaboración de toda la especie humana, al tiempo que el vínculo más alto que tiene el hombre con respecto al otro, el de hermandad, parece ponerse en un segundo plano frente a éste. Paradójicamente lo único que impulsará esto será un movimiento

Ya desde la Reforma alemana, —señala Marcuse— las masas se habían acostumbrado al hecho de que, para ellas, la libertad era un «valor interior», compatible con cualquier forma de servidumbre, de que la obediencia debida a la autoridad existente era un requisito previo para la salvación eterna, y de que el trabajo y la pobreza eran bendiciones ante los ojos del señor.⁴⁴

En seguida, Marcuse identifica la interiorización de ciertos mandatos religiosos en la mente del hombre moderno alemán, lo que condujo a una disociación entre la esfera privada y la faceta comunitaria y a privilegiar el ámbito individual:

Un largo proceso de entrenamiento disciplinario había introvertido los reclamos de la libertad y de la razón en Alemania. Una de las funciones decisivas del protestantismo había sido la de inducir a los individuos

⁴³ Lutero, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁴ Marcuse, *op. cit.*, p. 19-20.

emancipados a aceptar el nuevo sistema social que había surgido, apartando sus exigencias y demandas del mundo exterior para orientarlos hacia su vida interior. Lutero estableció la libertad cristiana como un valor interior que habría de ser realizado independientemente de cualquier condición externa. La realidad social resultaba indiferente en lo relativo a la verdadera esencia del hombre. El hombre aprendió a volver hacia sí mismo los requerimientos para la satisfacción de sus potencialidades y a «buscar en sí mismo y no en el mundo exterior la realización de su vida».⁴⁵

Y es que precisamente en Martin Lutero, como «modelo del hombre alemán» a decir de Fichte, encontramos un pensamiento que se centra en el sujeto individual a costa de su rol en el ámbito colectivo, donde la salvación se realiza a causa de un acto de interioridad como es la *sola fide*, en el que los demás no juegan mayor papel.

Tampoco hay que perder de vista que la división tajante entre cuerpo y alma se adapta totalmente a tal concepción, constituyendo con ella la teología política que le dará forma a la Alemania de la Modernidad. El cuerpo habrá de someterse a los designios del Estado y la sociedad, mientras que el alma, absuelta de todo mal por la mera fe, habrá de relegarse al ámbito de la interioridad, donde alcanzará su plena libertad.

Hay aquí un hombre escindido desde la raíz, que parte del planteamiento de que la sociedad, que los otros, pertenece al ámbito de lo corporal, y que está corrompida, pues, por el pecado. La indiferencia y la desconfianza con uno mismo y con el otro conducirán al hombre moderno hacia el nihilismo. El mundo y el otro

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

se configuran como lugar de pecado, sólo el ámbito de la interioridad, del solipsismo acaso, es lugar para Dios.

En la visión luterana, Dios ya no estaba presente en la comunidad como fuerza viva. Dios había creado el orden social, pero luego se había retirado de él, dejando su administración en manos de las autoridades seculares. Como resultado, —sentencia Kahler— la sociedad alemana nunca pudo llegar a ser una verdadera comunidad.⁴⁶

Así, se da una subversión del orden social, donde las relaciones ya no pasan por reconocer la valía del otro como *hermano*, como en el viejo sistema medieval, sino por la consideración del otro como un individuo en el engranaje social, pero Kahler detecta que esto trae además un proceso de vaciamiento de trascendencia de los distintos elementos ligados a la religión, con lo que ésta pasa a ser un mero factor social y de convivencia; Kahler dice, entonces, que «Lutero no ve que permite a cada uno, en realidad, satisfacer sus propias necesidades en la negación de toda autoridad o de la moralidad corriente admitida, y que ofrece al mismo tiempo a los instintos más bajos las motivaciones más altas: el manto del evangelio».⁴⁷

Poner como máximas la *sola fide* y la *sola scriptura*, parece haber conducido a poner el fundamento de la religión y del orden social, de la relación entre Dios y el hombre, y de éste con los demás, a descansar únicamente sobre éste último. La autonomía que durante las épocas anteriores había estado restringida y limitada por la presencia de instituciones fuertes, comienza a mermar y se instala como una autonomía pretendidamente absoluta.

⁴⁶ Kehler, *op.cit.*, p. 265.

⁴⁷ Valadier, *op.cit.* p 114.

Si se siguiera una evolución intelectual de las tesis de la Reforma, habría que considerar cómo la autonomía pasó a ser un problema de orden meramente religioso, a uno con implicaciones cotidianas para los ciudadanos y los individuos, categorías éstas dos específicamente moderna; más aún, no podría pasarse por alto cómo la desesperación que le habría quitado el sueño a Lutero acerca por no saber qué era conveniente para alcanzar la salvación, se transformó en el problema contemporáneo de la angustia ante la falta de sentido.

Es importante revisar también la evolución del luteranismo sobre todo en su tránsito por el movimiento prerromántico del siglo XVIII. Isaiah Berlin identifica que durante este periodo la religión alemana se permeó hondamente del clima racionalista que inundaba el mundo intelectual, al grado de que muchos de los filósofos del momento se asumieron luteranos y vieron su propia obra como una contribución teológica. Resulta paradójico, sin embargo, que comience una etapa donde se pretende utilizar la razón para entender tópicos teológicos, cuando la Reforma había comenzado por desligar razón y fe por completo. Es curioso además que el Romanticismo haya dado un giro hacia las leyendas y mitos de la Alemania más primitiva. Para Berlin, dicha orientación romántica hacia dioses «oscuros y subterráneos», hacia las viejas mitologías nórdicas, hacia el paganismo, el espiritismo y otras maneras más esotéricas de religión, fue una consecuencia lógica del proceso de racionalización de toda la cultura alemana. «Cuando los dioses olímpicos se vuelven demasiado mansos, racionales, normales, la gente comienza, bastante naturalmente, a inclinarse por dioses más oscuros, más subterráneos».⁴⁸

Vistos estos giros y vaivenes, parece como si la cultura alemana se hubiera convertido en un desfile de dioses y de maneras de entender la religión, donde

⁴⁸ Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 73.

cada una de ellas intenta sustituir a la anterior, sin reparar en que todas ellas son consecuencias de un momento donde la religión ha sido desfondada. En medio de esta pasarela de sombras, el *martillo* nietzscheano que destruye toda idolatría parece cobrar todo su sentido.

Digamos entonces que esta caracterización de la Reforma abre varios aspectos de suma importancia en la comprensión de la crítica nietzscheana: en primer lugar, la fuerte crítica a la tradición y a la autoridad, pero especialmente el hecho de que deje sin sustento a la época naciente se convertirá en uno de los valores fundamentales de la Modernidad. En esta época, a veces pesará más la actitud crítica, que el contenido de la crítica misma. A partir de ahora, la Modernidad parece que irá vacilante de un extremo a otro, afirmando en vano haber encontrado un fundamento.⁴⁹ En segundo lugar, la extraña concepción de la libertad que ofrece Lutero, su condena de la sensibilidad, inevitable consecuencia de la partición tajante e irreconciliable, pero ante todo, antagónica, del hombre en alma y cuerpo, son elementos que Nietzsche criticará, que, sin embargo, considerará fundamentalmente presentes en todo el cristianismo.⁵⁰

Se ha visto hasta ahora que en el mundo luterano se abren varios problemas, que más adelante serán centrales en la crítica de Nietzsche a la cultura cristiana. Se ha querido poner énfasis en la problemática relación entre el alma y el cuerpo, que se establece a partir de la división entre dos hombres que señala Lutero. La raíz

⁴⁹ Valadier escribe que «he aquí lo que sitúa muy exactamente el lugar de Lutero: el de un individuo inconsciente de sus actos, que suelta las riendas a fuerzas poderosas y ocultas, que lo van a arrastrar todo bajo su desenfreno y a acabar en este 'formidable campo de ruinas, donde todavía se alza más de una cosa elevada', en esta 'ciudad de decadencia' que es la Iglesia y cuyo hundimiento marca todavía a Europa» (Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, ed. cit. p. 113).

⁵⁰ Se sabe que Nietzsche, a pesar de haber tomado algún curso de teología en Bonn, en realidad poseía un cultura teológica muy elemental, por caricaturesca, lo que, hay que decirlo, es de poca ayuda para que los lectores creyentes lo tomen en cuenta. Su ignorancia es en buena medida la que le permite elaborar tan tajantes y radicales tesis, pero constituye a su vez la posibilidad inmediata y más evidente para poder criticarlas.

teológica pronto sobre pasa el tema del hombre y alcanza la esfera de la actividad social. Como ya se indicaba al inicio con Habermas, los ámbitos alcanzan el derecho de crítica, al autoconciencia histórica y el establecimiento de nuevos órdenes sociales. Así, la relación con los otros y el papel del hombre en la historia empieza a tender hacia el individualismo y hacia la consideración del otro como fuente de pecado; más aún, el individualismo se acendra ahora que la relación con la divinidad no requiere de ninguna intermediación. Aunque evidentemente no se ha tratado con suficiencia, se ha querido mostrar que también el liberalismo económico encuentra sus bases en este cierto tipo de liberalismo religioso; de modo que también las nuevas relaciones de poder que se establecen en esta nueva sociedad liberal han de ser entendidas bajo la dinámica de un individualismo egoísta y solipsista.

Para hacer frente a este cambio de paradigma tan radical, la sociedad alemana acudirá hacia un pasado mítico, de grandes leyendas, mitos y héroes. Es posible notar un ir y venir entre la razón y la imaginación, donde ninguna de ellas es tomada en serio, esto es, ninguna de ellas ocupa su lugar específico, sino que se desbordan y terminan por inundarlo todo. Se opone la una a la otra, se desenmascaran y denuncian, para luego volver al estado de partida. Existe un elenco de ídolos incapaces quizá de ir al fondo del problema.

Convéngase, entonces, en que la Reforma ha traído un nuevo tipo de paradigma antropológico con consecuencias en la identidad personal y la relación del hombre con su cuerpo; en la relación social del hombre con los otros a lo largo del curso del tiempo y en el presente.

Para finalizar, hay que tomar, no obstante, una precaución metodológica y considerar que si bien el entorno influye en la conformación de un hombre o una

sociedad, no lo limita y determina hasta el extremo, como en ciertas teorías estructuralistas. Este principio metodológico, recuperado para el propósito de este trabajo, es el que precisamente abre la posibilidad de extender la crítica de Nietzsche hacia el cristianismo en general, y no sólo reducirla al protestantismo.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

II. Metafísica de la historia

1. ¿Por qué la Modernidad está obsesionada con la *crítica*?

Nietzsche señaló que la metafísica le había traído al hombre varios problemas, aunque aquí se consideran únicamente dos: la subjetividad y el olvido del mundo. Ambos se entrelazan con el tópico del hombre en el mundo, es decir, con su papel en y con respecto a la historia. Cómo se concibe a sí mismo a lo largo del tiempo y hacia dónde debería encaminarse como proyecto son preguntas que acarrearán detrás de sí una determinada metafísica, y con ella una antropología filosófica. Aquí el propósito, no obstante, no es otro que mostrar cómo Nietzsche veía la historia y al hombre en ella. Sin duda habrá que comenzar por caracterizar el momento histórico mismo de nuestro autor, y además servirá de mucho ponerlo a debate con debates más o menos actuales sobre el papel del hombre en la historia. Empecemos, entonces, por señalar una de las maneras tradicionales de caracterizar la Modernidad, y problemática sin duda, que consiste en presentar la Modernidad como una época fundamentalmente y radicalmente *crítica* con su pasado inmediato.

Tal conciencia crítica es ante todo una conciencia histórica, lo que se verifica en el hecho de que los intelectuales de la Ilustración decidan situarse en el curso de una historia que arranca con la separación del *mythos* y el *logos*, la mediación de una época de oscurantismo, y el estadio final de racionalidad. Notemos que este criticismo se pone de manifiesto por los menos en tres áreas fundamentales:

1. Crítica de la autoridad religiosa por parte de Lutero, Enrique VIII, Zuinglio y Calvino.
2. Crítica de la concepción de naturaleza dominante y del modelo astronómico de Ptolomeo por parte de Galileo, Copérnico y Kepler.
3. Crítica de la autoridad filosófica, como en el caso de los humanistas de los siglos XVI, y de la Modernidad más temprana, Descartes, Bacon y Pascal.

Dentro de este último apartado, el terreno filosófico, encontramos la crítica gnoseológica, cuya máximo representante, Kant, se propone, antes de saber si los objetos tienen o no algún tipo de existencia, develar las condiciones de posibilidad de tal conocimiento en la subjetividad. Todorov subraya como fundamental el papel de la crítica a la autoridad por parte de Diderot, Rousseau, Kant y Condorcet dentro de sus obras, y señala que el «filósofo ideal» de éste último sería uno «que deja de lado el prejuicio, la tradición, lo antiguo, el consenso universal y la autoridad, en pocas palabras, todo lo que subyuga el entendimiento, y se atreve a pensar por sí mismo».⁵¹

A partir de la crítica de la razón, siempre como genitivo subjetivo y objetivo, Kant se propuso responder las tres preguntas fundamentales: ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me es permitido esperar? De manera interesante para nuestros fines, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y en la *Antropología en sentido pragmático* señalará que estas preguntas se reducen a la perenne ¿qué es el hombre? Justo en esta dirección el criticismo kantiano cobrará mayor relevancia en la llamada *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, ya en el mismo Kant, iniciador de lo que se conocerá como Idealismo alemán, en el que será creencia compartida el que la humanidad se encuentra en

⁵¹ Cfr. Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, México, 2014, pp. 41-53.

constante progreso hacia mejor, se haya una visión de la historia en la que se ha proyectado la crítica misma como motor del desarrollo.

En 1983, Foucault ofreció su respuesta a la pregunta *¿Qué es la ilustración?*, aquélla a la que respondiera Kant doscientos años antes por pedido del *Berlinische Monatsschrift*, con una recuperación y actualización del *sapere aude*, que debería tornarse eje estructurador de la vida del hombre.

Foucault subraya como una de las particularidades del texto de Kant, el hecho de que éste haya integrado la actitud expuesta en las tres *Críticas* con un trabajo de filosofía de la historia. Para Foucault esto implica que si puede darse alguna liga contemporánea con la *Ilustración*, ésta no consistirá en la «fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien [en] la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico».⁵²

Queda claro que al menos de manera esquemática puede calificarse la Modernidad como una época moldeada por la actitud crítica. El tema se convierte entonces en hacer crítica de la crítica. Además, se legitiman las preguntas ¿qué es la crítica? ¿Hasta dónde puede llegar la crítica?

En un espíritu similar al de Foucault, Ricoeur calificaba en 1965 en su texto *Freud: una interpretación de la cultura*, de «Maestros de la sospecha» a Marx, Freud y Nietzsche. Estos autores compartían para el pensador francés la actitud de desenmascarar y dejar ver el fondo real que se escondía detrás de la apariencia de la *realidad*. Así, Marx habría mostrado cómo es que el modo de producción se constituye como base y superestructura de una sociedad desde la que se generan

⁵² Foucault, «¿Qué es la Ilustración? », en *Daimon. Revista de Filosofía*, Murcia, p. 13.

las ideologías que la legitiman, Freud habría visto cómo es el inconsciente quien opera detrás de los actos supuestamente conscientes del sujeto, y Nietzsche mostraría las no tan sinceras intenciones que se esconden detrás de los actos en apariencia más humildes, además del nihilismo que subyace a la Modernidad.

Hasta aquí queda esbozada una trayectoria lineal, un tanto ficticia, sin duda, por su carácter generalizador, en la que se pone de manifiesto cómo unos autores son sometidos a crítica por otros, quienes, consecuentes con el espíritu moderno, son a su vez objeto de la crítica de los recién mencionados «maestros de la sospecha». El siguiente paso en este trazado es evidente: hay que sospechar también de los «maestros de la sospecha».

Precisamente a inicios de la década Maurizio Ferraris escribió un pequeño ensayo al que puso por nombre «El envejecimiento de la ‘escuela de la sospecha’»⁵³ en el que intentaba ponderar las posibilidades y límites que encontraba en la hermenéutica de la sospecha, que consistirían en un vaivén infinito de interpretaciones, con la consecuente imposibilidad de “decir algo”. En esta situación se terminaría por afirmar en una última instancia y de modo arbitrario alguna de las tantas interpretaciones que pudieran plantearse.

Para probar su punto, Ferraris recupera la ponencia que a propósito de Marx, Freud y Nietzsche ofreció Foucault en 1964. En esa pequeña conferencia se advierte que la «vida de la interpretación [...] es el creer que no hay más que interpretaciones»; lo que a su parecer, los maestros de la sospecha cumplen. No obstante, este acto de interpretación, llevado a una radicalidad desmedida, lleva a pensar a Foucault sobre el nihilismo insuperable al que se vería arrojado el intérprete. Se «entra –en sus palabras– en el dominio de los lenguajes que no dejan

⁵³ VATTIMO, G., ROVATTI, P. A. (eds.) *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 169-191.

de implicarse a sí mismos, en esa región intermedia entre la locura y el puro lenguaje. Es en esto en lo que reconocemos a Nietzsche». ⁵⁴

Líneas más adelante, Ferraris, de la mano de Derrida, anota que el gesto de querer develar *una* verdad es una actitud propia de la metafísica más tradicional y constituye su límite. Es así que el movimiento efectuado por el trío de alemanes, se manifiesta abiertamente como un momento más de aquello de lo que se pretendía sospechar. El envejecimiento de la escuela de la sospecha se verificaría en su necesidad desenmascaradora de querer encontrar un fondo metafísico. Esta aproximación de Ferraris se inscribe fundamentalmente en la lectura de Heidegger sobre el papel de Nietzsche en la metafísica, tema que, aunque muy importante, no es posible tratar a profundidad en el presente trabajo. No obstante, aquí se puede plantear una respuesta a la crítica que comparten Foucault y Ferraris sobre la interpretación infinita que supuestamente se anida en Nietzsche, si se acude al texto publicado en 1874 bajo el nombre de *Segunda intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Aunque fuera escrito durante su juventud, este texto muestra que para Nietzsche la interpretación "crítica" desmedida no es una posibilidad genuina por mucho que varios intérpretes suyos así lo hayan querido ver.

⁵⁴ Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970, 42.

2. Los límites de la *crítica* los impone la realidad

Este texto, enfocado en la historia, en los dos sentidos que la palabra comporta, «saca a la luz –según lo expresado en *Ecce homo*– lo corrosivo y envenenador de la vida en nuestro modo de practicar ciencia». Para Nietzsche abordar la historia consiste en reconocerle a cada momento, positivo o negativo, destructor o constructor, su total e inherente dignidad; de ahí que el pasado no se anule o sintetice en la línea sin marcha atrás del progreso, sino en la relación de vaivén entre el *recordar* y el *olvidar*.

Hay que aprender a olvidar, nos dice Nietzsche. El hombre que vive obsesionado y atormentado por intentar comprender su presente, «ese hombre no sería capaz de creer más en su propia existencia, ya que vería todas las cosas fluir separadamente en puntos móviles».⁵⁵ El hombre que critica, a cada paso que da, cada paso que da, es incapaz de hacerle frente a la vida en su movimiento. El hombre que vive una crítica incesante sobre su presente, lo sepulta. El problema con él es que vive atemporalmente pues si todo lo somete a una muy acrítica crítica, corre el riesgo de no tomar en serio ningún momento.

Si bien es verdad que el hombre se forma con el trabajo reflexivo, con el uso de la memoria, es también cierto que si ello no se pone al servicio de la vida, para transformarse y crecer, tenemos historia muerta, tenemos a un hombre muerto. El instinto de conservación, expresado en el instinto de refugio en el pasado, o en el hombre que despersonaliza y vacía de sentido su acción como efecto de asumirla en un todo más grande, ese hombre está lejos de comprender la absoluta

⁵⁵ Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p.42.

irrepetibilidad del instante que le toca vivir. De ahí que Nietzsche nos invite a amar cada instante, cada momento en su totalidad, pues las «mejores acciones acontecen en semejante exceso de amor, por más que, en cualquier caso, sean indignas de este amor y su valor sea incalculable».⁵⁶

Este hombre es descrito por Nietzsche como el hombre *supra histórico*, el que puede decir no a la ilusión del constante e imparable progreso de la humanidad. Este es el hombre que «no ve la salvación en el progreso, sino, más bien, que el mundo está completo y logra su fin en cualquier momento particular».⁵⁷

Ahora bien, está es la actitud que el hombre debe presentar frente a la historia, frente a la vida, pero aún no hemos visto el modo como el hombre debería intentar comprenderla. Y entonces Nietzsche plantea tres maneras de verla: una monumental, una anticuaria y una crítica.

La primera, la monumental, voltea al pasado con la intención de repetir en una calca lo más idéntica posible aquello que se estableció como canon; en el arte, que ve en el pasado no únicamente inspiradores, sino maestros y grandes obras que basta con imitar para que la grandeza de aquella vieja época se haga presente de nuevo.

La historia anticuaria comparte con la monumental la consideración prototípica del pasado, pero se distingue de ella al asumir la imposibilidad de repetir en su identidad la supuesta gloria de la antigüedad. Esto se debe a que el hombre anticuario se asume como viviendo todavía en la estela de ese pasado. De ahí que se mire con pesimismo y desdén todo movimiento que intente siquiera reproducir su pasado, pues el mismo sigue estando aquí. Hay aquí pues una

⁵⁶ *Ibid.* p.47.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 49.

historia que conserva y venera, que anula en cierto sentido, pasado, presente y futuro, pues el pasado nunca se ha ido. Es «el gozo de no saberse mero producto de la arbitrariedad y de la contingencia, sino flor y fruto que ha crecido de un pasado, y, por tal razón, justificado en su existencia».⁵⁸

El problema de ambas historias es que el presente queda fuera de todo ámbito de consideración, se mata la vida, se *momifica*. Sin embargo, la historia anticuaria da un paso respecto a la monumental que consiste en el carácter de conservación de la vida. Si en la monumental el presente está muerto, en la anticuaria queda vivo de algún modo, en tanto es actualización del pasado. Y sin embargo, es insuficiente la conservación pues la vida siempre amenaza con la novedad: para evitar el sol de la vida no basta con refugiarse en la sombra del pasado.

La tercera perspectiva, la *crítica*, ha sido vista por varios lectores de Nietzsche como la propuesta a la que todo buen nietzscheano debería inscribirse. La historia crítica asume la responsabilidad de juzgar lo obscuro y doloroso del pasado, busca hacer valer el presente, y aunque comprende la necesidad del olvido para un recuerdo sano, «exige también —señala nuestro autor— la destrucción temporal de este olvido».⁵⁹

Expuestas las tres perspectivas, cabe preguntarse si es cierto que hay que asumirse exclusivamente dentro de una. Nietzsche responde que a ninguna sino a las tres, esto si es que nuestra finalidad es entender la vida y acrecentarla. Bien señala que «todo hombre o pueblo necesita [...] un cierto conocimiento del pasado,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 66.

bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una manada de pensadores limitados a la observación pura de la vida».⁶⁰

El problema con asumirse enteramente dentro de una de las perspectivas que describe Nietzsche consiste en que el individuo deja de confiar en su presente, en sus posibilidades actuales, cotidianas, «se hunde en su ensimismamiento, en su mundo interior». El hombre cede al miedo ante la vida cuando se refugia en una actitud de apartamiento, ya sea aquella que mira con nostalgia el pasado, ya sea aquella cuando se asume en él como un momento más, o, por último, cuando critica hasta el extremo de no poder encontrar un sentido, efímero o no, ahora no importa, en su presente. De ahí que Nietzsche nos diga: «Nadie se arriesga como persona, sino que se enmascara como hombre culto, comisario, poeta o como político».⁶¹ Quienes así actúan han perdido aquello que los hace hombres, son «abstracciones concretas».

Dicho esto, y volviendo a manera de conclusión sobre las dos preguntas planteadas líneas atrás.

La respuesta de Nietzsche a las objeciones de Ferraris tiene que ver entonces con reconocer la necesidad de que exista una finalidad en la interpretación, en la actitud crítica, esta finalidad es la vida misma. El hombre necesita, debe, criticar incluso su actitud supuestamente crítica. Ahora bien, sobre si este papel de la vida en Nietzsche hace de él un pensador enmarcado en el vitalismo, es cosa en la que no me detendré mucho. Sólo hay que decir que admitida, aun provisionalmente, la necesidad de verdades débiles, que en este ensayo es incrementar la vida, son necesarias estas “ilusiones” o “ficciones”. «Se requiere de la ilusión envolvente que permita al hombre abrirse paso en el mundo». El hombre no puede caer en el

⁶⁰ *Ibid*, p.67.

⁶¹ *Ibid*, p. 79.

criticismo excesivo que no deja un respirar la vida. El obsesionado con la crítica, ese no vive. Nietzsche señalaba que «precisamente en este desenfreno e efusividad crítica, en esa falta de dominio sobre ellos mismo, en eso que los romanos llamaban *impotentia*, se revela la debilidad de la personalidad moderna».⁶²

Dicho esto, queda claro que Ferraris y Foucault parecieran seguir repitiendo la actitud que ellos mismo pretenden denunciar.

⁶² *Ibid.*, p. 83.

III. La subjetividad y la metafísica de la tragedia

Es bien sabido que *El nacimiento de la tragedia* (1871) carga consigo la temprana influencia de Schopenhauer en Nietzsche, así como cierto anhelo de un fundamento de lo real que ponga de relieve no tanto lo racional como lo trágico del existir, herencia del Romanticismo⁶³. No es difícil entrever en esta obra de juventud un pensamiento cargado de dialéctica, impregnado de un «repugnante olor hegeliano» y del «amargo perfume cadavérico de Schopenhauer», como el mismo Nietzsche señalará años más tarde.⁶⁴

La unidad que funge como fundamento es representada artística y fielmente por la tragedia, síntesis de Apolo y Dionisio; el arte griego, piensa Nietzsche, volvió soportable el existir, al crear desde el exceso de fuerza que le es propio, consiguiendo con ello un equilibrio entre las fuerzas apolínea y dionisiaca.⁶⁵ La vida no era pues lo armónicamente ordenado, sino lo absurdo, trágico y carente de lógica⁶⁶; elementos estos últimos que subsistirían a toda manifestación de

⁶³ Para esta exposición se recupera el trabajo de M. Beuchot, «El origen de la tragedia y la 'metafísica de artista' según Nietzsche», en *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, Vol. XI (2006), pp. 83-96.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 76.

⁶⁵ María Luisa Bacarlett Pérez, *Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, p.32.

⁶⁶ Sin embargo, contra esta postura, Nietzsche dirá más tarde que los griegos eran, en modo alguno, pesimistas. *Cfr.* Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 75. Como se intentará mostrar más adelante, la vida no admite valoración última alguna, moral específicamente.

racionalidad. Será en un segundo momento que a lo dionisiaco se le opondrá lo socrático, con lo que la tragedia en tanto género artístico quedará relegada.

En el *Nacimiento*, el artista se presenta como aquél capaz de aprehender la unidad a partir de una «experiencia dionisiaca como experiencia límite», misma en la que disuelve su propia individualidad, principio apolíneo.⁶⁷

El juego entre Apolo y Dionisio entraña todo un examen de la cultura y, en primera instancia, un examen de los principios entre los que vacila la vida del hombre. La subjetividad, la condición de posibilidad de asirse y hacerse a sí mismo, crea figuras que se encarnan en la historia, a la manera de una ficción que, como desde el Siglo de Oro y la obra de Shakespeare, se presenta como *teatro del mundo*, y que se confunde con la historia, la del historiador, y en este caso preciso, la del filólogo. A propósito, Sloterdijk señala que para Nietzsche la filología es el pretexto y la herramienta para examinar su época y su propia interioridad, situación que lo alejo tempranamente de los métodos, modos y objetivos de la filología científica de la época. Claro antecedente de la genealogía foucaultiana y otras aproximaciones, por demás interesantes, la vuelta a la Tragedia griega representa para Sloterdijk la excavación de «nuestros *archai* que dejan al descubierto las imágenes de la subjetividad moderna con los «poderes del drama antiguo» mediante.⁶⁸

Sin embargo, la recuperación del principio dionisiaco no implica la mera redirección de la subjetividad moderna hacia un radical irracionalismo, que inunde la cultura y la subjetividad. Como René Girard ha mostrado, la crítica de Nietzsche, específicamente la que se hace en la «muerte de Dios», no consiste en la ilustrada, que intenta develar el mito de lo divino que se opone a la razón y que

⁶⁷ Bacarlett, *op.cit.*, p. 47.

⁶⁸ Sloterdijk, *El pensador en escena*, Pre-textos, Valencia, 2000, p. 47.

impide el progreso de la cultura. «El recuerdo de Dionisios –apunta Sloterdijk– no tiene precisamente el carácter de una propedéutica de la barbarie: constituye, más bien, el intento de profundizar en los fundamentos de la cultura en una época de amenazas de barbarie». ⁶⁹

Es así que Nietzsche llega a considerar que desde la antigüedad, el arte en su carácter de ilusión ha permitido sobrellevar lo originariamente trágico de la existencia. La verdad se ha encontrado en la vida, en su naturaleza trágica, y si bien se reconoce el carácter ficcional de la tragedia, ésta se encuentra más cerca de aquella que la ficción filosófica. ⁷⁰ La verdad se ofrece «como experiencia, como placer metafísico, no como conocimiento; [la búsqueda de la verdad] no puede culminarse sin la creación de ilusiones, de velos que nos permita intuir lo monstruoso sin perdernos en él». ⁷¹

El *principium individuationis* es pues lo apolíneo que se equilibra con lo dionisiaco; el arte busca «redimir al ojo de penetrar con su mirada el horror de la noche y el salvar al sujeto, mediante el saludable bálsamo de la apariencia, del espasmo de los movimientos de la voluntad». ⁷² El sujeto es la «disonancia» que necesita la ilusión para vivir, ⁷³ siendo ilusión también él mismo. Y sin embargo, es la vida la que funge como trasfondo ordenador que asegura la unidad.

Ahora bien, si tradicionalmente se escindió el cuerpo del alma privilegiando ésta última por sobre la primera, Nietzsche va en el *Nacimiento* por una vindicación

⁶⁹ *Ibid.* p. 65.

⁷⁰ Cfr. Greta Rivera Kamaji, *Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación*, en Anuario de filosofía UNAM, pp. 83-91.

⁷¹ Bacarlett Pérez, *op.cit.*, p. 43.

⁷² F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 166.

⁷³ Cfr. *Ibid.* p. 201.

del cuerpo⁷⁴, aunque no se detiene ahí. Siguiendo a Barbara Stiegler, Bacarlett Pérez señala que la reivindicación del cuerpo tendría que ver más con una puesta entre paréntesis de la subjetividad,⁷⁵ que con una anulación de la misma.⁷⁶

Así, el *Nacimiento* pareciera proponer una unidad fundamental organizadora, al modo de lo que cierta tradición metafísica buscó; unidad que a pesar de tomar distintos cauces, siempre se concibe en el marco de un pensamiento esencialmente dualista.

Ahora bien, aun cuando privilegiar casi de modo automático lo contrario a lo que sostuvo la tradición es un motivo frecuente de la obra, el *Nacimiento* adelanta ya —como justamente señaló Deleuze⁷⁷—, varias de las posiciones más interesantes de Nietzsche. De este modo, habría que leer la valoración de la vida como fundamento cruel y trágico como algo propio del joven Nietzsche, mientras que la necesidad y utilidad de la ilusión vendrían a formar parte de un pensamiento más acorde con lo expuesto en sus obras venideras.

⁷⁴ Véase que la denominada inversión platónica, que haría de Nietzsche el último metafísico, quizá puede sostenerse aquí pero no en las obras de madurez.

⁷⁵ M.L. Bacarlett, *Nietzsche: la vida, el cuerpo, la enfermedad*, p. 53.

⁷⁶ Cabe señalar que la reconsideración de la corporalidad fue leída como la negación de toda racionalidad, conciencia o subjetividad, lo que condujo a considerar a Nietzsche como un irracionalista.

⁷⁷ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 2006, pp. 20-36.

1. Crítica del dualismo: revalorizaciones del cuerpo y la razón

Nietzsche relata que a la «anarquía de los sentidos», Sócrates impuso el extremo contrario: la omnipotencia de la razón⁷⁸. Desde el devenir más puro, la vida, Sócrates se habría atrevido a establecer un plano que fungiría como fundamento metafísico de aquel otro. Tuvo entonces que declarar la superioridad de la razón de cara al frenético devenir que los sentidos le comunicaban. Así, abarcando el ámbito metafísico y el epistémico, Sócrates dio el salto al plano moral: lo racional pasó a ser lo virtuoso. Se era «bueno» en la medida en que se despreciaba la sensibilidad y el cuerpo. Nietzsche relata que con ello terminó por igualarse felicidad y virtud, y fue así que el cuerpo pasó a ocupar un segundo plano frente al «alma racional», la que se ubicó en el lugar rector en los ámbitos individual y social.

El mundo comenzó a pensarse en términos de causa y efecto, de acción y pasión, de sujeto y predicado. Con lo que no tardó en comenzar la búsqueda de un sujeto de sujetos: el yo, la voluntad, la sustancia⁷⁹...Y se cayó en el «monótono-teísmo»: la postulación-ilusión de un fundamento de lo real, único y eterno, con la que se olvidó la vida y la ilusión más cercana a ella: el cuerpo.

El parágrafo 16 de *Más allá del bien y el mal* establece la conocida crítica al *cogito* y a las formulaciones similares, que pretenden, según Nietzsche, alcanzar una verdad absoluta y total, a partir de lo que es una mera representación necesariamente parcial y limitada. El *cogito*, señala Nietzsche, implica poseer una serie de conocimientos que la duda metódica supuestamente ha puesto en duda, por ejemplo, «que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que

⁷⁸ Cfr. Nietzsche, «El error de Sócrates», en *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 37-43.

⁷⁹ Cfr. Nietzsche, «La razón en filosofía», en *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 48.

piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, «que existe un 'yo' y, finalmente, que es está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, que yo sé qué es pensar.»⁸⁰

Diego Sánchez Meca ve que un hilo conductor del pensamiento de Nietzsche puede ser el cuerpo o, mejor dicho, la carne. Es imposible prescindir de la carne sintiente, una carne pasiva y activa, receptiva, condición para la afección del mundo, que se constituye como tal únicamente sólo en una carne. La experiencia misma de la carne es una experiencia carnal.

El factor principal en el error de la tradición metafísica, consistió en haber evaluado moralmente la vida. Y es que si ésta no admite una valoración de tal carácter no es por ser su condición de entidad no libre, esto es, determinada, sino precisamente por lo contrario: la vida se presenta como movimiento, choque de fuerzas, pluralidad. Lo que se mueve no puede ser definido, sino sólo interpretado. Aunque si bien toda interpretación con lleva una valoración, el potencial problema radica en hacer de ella una interpretación definitiva, universal. Decía por ello Nietzsche que «no existen fenómenos morales, sino una interpretación moral de los fenómenos»⁸¹. De ahí que valorizar la vida, ya se le considere buena o mala, no es sino un efecto de la cansada debilidad que busca en ella un asidero.

Fue en estos dos movimientos como la vida y el cuerpo fueron puestos a un lado a lo largo de la tradición filosófica occidental. La enfermedad impide al despreciador del cuerpo ver las posibilidades del mismo; al débil le resulta más sencillo rehuir de la pluralidad que hacerle frente. Y lo más cercano a la pluralidad es el cuerpo, de ahí que el transmudano negándolo, crea negar la pluralidad.

⁸⁰ Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza, 2012, p. 39.

⁸¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, p.107.

«Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo»⁸². Nietzsche caracteriza el cuerpo como «gran razón» que no funciona al modo del yo, sujeto moderno, sino como un «sí mismo». Razón, subjetividad, alma y conciencia se develan como «pequeñas razones», se les revaloriza como instrumentos del cuerpo, pero teniendo como nueva medida a éste último.

Habiéndose descubierto la ficción de la subjetividad, ¿hay que ir hasta el extremo de negarla y rehuir de ella? ¿Se trata de afirmar el cuerpo y negar toda lo que tenga algún rastro de razón? Una inversión de ese tipo es perfectamente legítima cuando uno de los dos polos es estático, cuando uno es el «real». Sin embargo, el pensamiento nietzscheano no opera de manera binaria. En él se deja ver el carácter ficcional-interpretativo de todo. Pues así como la anulación del «mundo real» implica la del «mundo aparente», el descubrimiento de la subjetividad como ficción devela a su vez la ilusión del cuerpo. No queda así, nada como sustento, ni la razón ni el cuerpo.

Nietzsche es precisamente un pensador que evita caer en los extremos. Este carácter *tensional*⁸³ –oscilador– de su pensar, impide afirmar alguno de los dos polos. En efecto, el cuerpo es «una gran razón», entre muchas otras, y el alma, como derivado suyo, no es del todo un «error inútil». Los errores, llámense Dios, voluntad, alma, cuerpo e incluso vida, son inútiles en la medida en que se presentan como fundamento incondicionado e inmutable sin ninguna posibilidad de admitir la pluralidad. Hay que recordar que la crítica nietzscheana al dualismo cuerpo–alma no se centra en una argumentación sobre su carácter sustancial o

⁸² F. Nietzsche, «De los despreciadores del cuerpo», en *Así habló Zaratustra*, p. 64.

⁸³ Cfr. M. Cagnolini, «Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar», en *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, Vol V (2000), Universidad de Málaga, España, pp. 225-240.

metafísico, esto es, no interesa saber en qué consisten ni a nivel fisiológico ni ontológico. Pues del mismo modo que la muerte de Dios es la muerte del fundamento y no la muerte de un determinado ser, la crítica del dualismo va por los efectos que se siguieron de haber asumido una radical oposición entre el cuerpo y el alma. «Por ello, Nietzsche criticará los efectos de los argumentos y no los argumentos mismos [...] Criticar los efectos implica tener en cuenta qué es lo que los grandes sistemas han producido, más allá de las esterilidades de las argumentaciones y contrargumentaciones [...]»⁸⁴.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 231.

2. Nietzsche, ¿pensador metafísico?

Si bien el *Nacimiento de la tragedia* ha sido entendido tradicionalmente como una metafísica de artista cuyo objetivo fue hacer frente al rechazo del cuerpo y de la vida, todavía se siguen ensayando otras interpretaciones respecto a este texto. Ya Eugen Fink se preguntaba si el Nietzsche de esta obra «es sólo ese metafísico 'invertido' o si en él se anuncia una nueva experiencia originaria del ser».⁸⁵

Una interpretación muy difundida del carácter general del pensar nietzscheano es la que Heidegger expuso en los varios cursos que dictó de 1936 a 1946.⁸⁶ Si bien Heidegger recupera distintas obras de Nietzsche, el segmento de la crítica que le hace, y que se trabaja aquí, pareciera referirse y tener sentido sólo en el marco de la exposición que arriba se ha ofrecido del *Nacimiento*, y no en una consideración más amplia del pensamiento nietzscheano. En efecto, para Heidegger su compatriota forma parte de la tradición metafísica en la medida en que concibió el fundamento de todo ente en *la voluntad de poder*. Nietzsche no fue por la pregunta por el ser, se mantuvo en el plano del ente dando por sentado que todo cuanto había era voluntad de seguir deseando. Si bien Heidegger se sitúa más allá de la crítica que lee en Nietzsche un pensador irracional, un filósofo-poeta,⁸⁷ su interpretación se carga hacia el carácter metafísico y por lo tanto fundante del pensamiento nietzscheano.⁸⁸

⁸⁵ E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 21-22, citado por M. Beuchot, *op.cit.*, p. 85.

⁸⁶ M. Cragnolini ha indicado tres etapas de la crítica heideggeriana a Nietzsche. En la primera Nietzsche es considerado como el «inversor» del platonismo, en la segunda como el «consumador de la metafísica», en la última Heidegger interpreta el «superhombre» en términos del arte y la poesía. *Cfr.* M. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 177-204.

⁸⁷ Heidegger, *Nietzsche*, p. 19.

⁸⁸ *Cfr.* Alberto Carrillo, «El Nietzsche de Heidegger», en *Aparte Rei*, N.8, 2000.

Voluntad de poder, eterno retorno y vida, pasan a ser en Nietzsche nombres de la esencia, del ser de los entes.⁸⁹ Nietzsche habría propuesto el tiempo como ser, como presencia –la vida presente–; su problema estribaría entonces en la no realización de la pregunta por el sentido del ser.⁹⁰ Nietzsche sería un platónico no sólo por la inversión que efectuó de Platón, sino por situarse en una la historia de la metafísica que olvidó el carácter de la pregunta fundamental.

El Nietzsche de Heidegger es el pensador que aun criticando la subjetividad moderna, cae en la misma al afirmar un sujeto cuya voluntad de poder busca calcular y prever las posibilidades de lo que queda como objeto ante sí, del ente. Si la voluntad de poder valora continuamente, como efectivamente sucede, las cosas se vuelven simples objetos al servicio de una razón que calcula sus movimientos, intentando obtener el máximo provecho. La voluntad se torna, en esta interpretación, una conciencia egoísta y obsesiva que, en tanto deseo psicológico, subjetivo, de ejercitar la fuerza, de poseer poder,⁹¹ ordena y explota la vida.

El ser de los entes, de la voluntad y del poder incluidos, es la voluntad de poder; ser, vida y voluntad de poder son términos equivalentes en la interpretación heideggeriana.⁹² La voluntad interpreta y valora lo que hay en la vida, los entes. Si la vida es crecimiento –esto es, no conservación–, luego, la voluntad quiere voluntad. Hay una voluntad de voluntad que no puede quedarse estancada, la condición mínima necesaria para una posible conservación. Esto se concretiza en instituciones –ciencia, religión, arte– cuya función es acrecentar la voluntad de voluntad. Y en la medida en que la voluntad de poder se ofrece como fundamento de los entes, trae consigo un devenir, que para Heidegger es «una

⁸⁹ Heidegger, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 31.

⁹¹ *Ibid.*, p. 730.

⁹² *Cfr. Ibid.*, pp. 732 y ss.

superación del poder respectivo».⁹³ Es así que en una voluntad de acrecentarse, la voluntad se constituye en una voluntad valoradora y calculadora. Como cada valor es una interpretación de la voluntad de poder, y como cada uno está inmerso en un espacio de valores, toda valoración es tan sólo una perspectiva de la voluntad de poder.

Dicho esto, hay que considerar que esta descripción del pensamiento nietzscheano se ajusta bien al Nietzsche del *Nacimiento*. Pero cuando se considera el carácter interpretativo que poseen tanto el cuerpo, la vida y la voluntad de poder, éstos no pueden establecerse como fundamento unificador y definitivo de la pluralidad. En uno de sus póstumos más celebres Nietzsche señalaba que:

[...] no hay ningún hecho, todo es fluido, inaprensible, fugaz; lo más duradero son aún nuestras opiniones. Introducir un sentido [es] –en la mayoría de los casos una nueva interpretación [...]»⁹⁴

Heidegger dejó de lado que la vida –voluntad de poder– no constituía en Nietzsche fundamento alguno. No es el ser de ningún ente en un plano ontológico, sino una mera postulación ficcional y útil para sobre llevar la experiencia de la pluralidad. Y es que con la muerte de Dios no hay manera de restablecer ese absoluto sin caer en una nueva forma de nihilismo decadente. De ahí que, recuperando a Heráclito, Nietzsche sostenga la ficción vacía –inútil– que es el ser⁹⁵; el mismo que sería equiparable con la vida según la interpretación heideggeriana.

⁹³ *Ibid.*, p. 734.

⁹⁴ V. Cano, «La crítica nietzscheana al dualismo: el cuerpo como ‘centro de gravedad’ », en F. Luna, V. Cano y J. Ferreyra, *Antropología filosófica I. Ficha de Cátedra*, ed. cit., p. 27.

⁹⁵ F. Nietzsche, «La razón en filosofía», en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit. p. 46.

3. Voluntad de poder y vida

Un valor no es originariamente un punto de partida sino exactamente lo contrario⁹⁶: el valor se constituye como tal desde una valoración o interpretación de la realidad. La voluntad de poder que valora en la valoración, le es a ésta y a todo valor, anterior y presente a la vez.

Pero la voluntad de poder no es un principio de unificación ontológico. Se trata más bien de una interpretación y, en ese sentido, de una ficción más. Es la ficción más útil para vivir. Y junto a ella hay otra interpretación que siempre le acompaña: el cuerpo. La no-inversión platónica efectivamente llevada a cabo por Nietzsche se hace patente más allá de la reivindicación de la razón como *razón imaginativa*⁹⁷ o como *razón restaurada*⁹⁸. La inexistencia de la inversión se halla explícitamente manifiesta en la anulación del cuerpo y del alma como unidades absolutas, y en el consecuente resultado de asumirlas como interpretaciones.

En tanto refiere a la voluntad de deseo, de desear seguir deseando, la voluntad de poder presente en cualquier expresión no le aporta a ésta positividad ni negatividad en el ámbito moral. Esto significa que no existe más voluntad de poder ni en quien niega ni en quien afirma el cuerpo⁹⁹. Y lo mismo ocurre con el alma: ella no es contraparte del cuerpo, sino otra *parte de la gran razón* efecto también de la voluntad de poder. Es una ilusión derivada y útil para la vida.

Con esto habría que pensar el sujeto nietzscheano en un sentido moderado – débil quizá–, uno que sabe de la imposibilidad de la verdad, y a lo que no opone

⁹⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit, p.9.

⁹⁷ Cfr. M. Cagnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit.

⁹⁸ Cfr. W. Welsh, *Nietzsche on Reason. My restored reason*, ed. cit.

⁹⁹ Cfr. Luca Vangazo, *Breve historia del alma*, FCE, México, 2011, pp.138-140.

desesperación, frustración ni venganza. No habría en él una conciencia perturbada por la tragedia que lo obligue a «volcar el orden excedente vital en un orden aparente»¹⁰⁰, sino un reconocimiento de la pluralidad y el carácter de interpretación de cuanto hay, a partir de lo cual construye y dota de nuevos sentidos –siempre perecederos– lo que le rodea.

De modo que si el cuerpo y la razón no son más que interpretaciones, no queda más que afirmar que aquello que interpretan es también una interpretación: voluntad de poder y vida son interpretaciones útiles que no anulan la posibilidad de acción sino que la habilitan de múltiples maneras. Con ello tenemos motivos para negar el vitalismo que se pretende encontrar en Nietzsche, y es que como señala Mónica Cragolini:

El vitalismo sigue considerando que la vida es «el fondo» metafísico de todo, mientras que en Nietzsche la vida (y la voluntad de poder) están admitidas como ficciones, es decir como esquematizaciones para configurar lo real que se aceptan como verdaderas de manera provisoria (y no como el *Grund* de lo real).¹⁰¹

¿Qué es entonces la vida si no una interpretación? La vida es, en el pensamiento nietzscheano, una interpretación que interpreta la pluralidad de un modo más cercano que otras. Asumir la vida no como fundamento sino como interpretación se constituye en condición de posibilidad de toda propuesta que aspire a salir de un nihilismo decadente y del planteamiento de propuestas como el nihilismo activo o la razón imaginativa. Y esto mismo nos advierte de un siempre latente y

¹⁰⁰ Esto contra la interpretación de Vangazo que vuelve a expresar una consideración moral de la vida por parte de Nietzsche. Cfr. Vangazo, *op.cit.*, p.142.

¹⁰¹ Cragolini, «Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos», en M. Cragolini (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, pp.11-44, p. 38.

posible error. Pues preguntar por la pluralidad, al modo de quien pregunta por el sujeto de una oración, haría recaer en una búsqueda de fundamento. De la pluralidad habría que decir no qué es, ni siquiera que es, sino que hay.

Vida y cuerpo son “ficciones”, y las más útiles hasta ahora para hacerle frente a la pluralidad; una pluralidad de singularidad que no admite conceptualización definitiva a riesgo de hacerla perecer. Es aquí donde se puede pensar un sujeto que cuestiona –pero no necesariamente niega– su subjetividad, su corporalidad y su existir, al modo de una conciencia activa que *besa y muerde*.¹⁰² El Nietzsche que sitúa el fundamento en la voluntad y en la vida trágica vendría a ser, entonces, el del *Nacimiento de la tragedia*.

Es ciertamente problemático afirmar que la tensión que recorre el pensamiento de Nietzsche impide la toma de postura definitiva. Dicho así de sencillo, todo intento, como el presente, de elaborar interpretaciones y extraer consecuencias de él, sería vano. No obstante, dejando de lado el tema que nos ocupa, valga afirmar que lo que se esboza aquí es una manera de filosofar, poco rigurosa y problemática según algunos, pero de la que con esfuerzo y atención algunos frutos se pueden cosechar; más aún, acaso la cultura occidental no requería en su momento una crítica más unívoca, o por lo menos más, clara que uno justificadamente podría echar de menos en Nietzsche, sino todo lo contrario, un desbarajuste, una especie de corto circuito que pusiera de cabeza todo lo que hasta entonces en el ámbito filosófico se había visto.

Muchas de las tajantes y problemáticas afirmaciones que hemos realizado aquí hay que leerlas en ese tenor: la provocación y la incitación al pensamiento, menos preocupado por alcanzar sólo verdades, que por acercarse a ellas aun

¹⁰² Cfr., Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, ed. cit., §98.

mentando mentiras en su camino. Por lo demás, la vida y el hombre como plurales-singulares, para usar el término popular de Jean-Luc Nancy, indispuestos de suyo a la inmanencia, son tópicos comunes de la filosofía continental contemporánea, que encuentran referencia y hasta inspiración en varias de las ideas aquí esbozadas.

Dicho esto, cerremos diciendo que en el “origen” no están ni la vida ni la voluntad de poder. No hay origen, sino pluralidad. Si la vida nos es útil para valorar otras interpretaciones y ficciones no es porque sea algo fijo, sino porque es una interpretación que interpretando es también interpretada. La vida no es el fundamento metafísico de la pluralidad, sino una interpretación; no es ni trágica ni alegre. Para terminar hay que señalar que si bien la vida sirve para valorar otras interpretaciones y ficciones, para plantear una *razón imaginativa*, por ejemplo, sólo reconociendo su carácter ficcional se evitará caer en nuevos nihilismos decadentes, «monótono-teológicos».

Puede, como se ha dicho en el párrafo anterior, que estas tesis sean inaceptables y hasta ridículas; parecieran ser más propias de un juego de palabras, o parte de esas jergas posmodernas que inundan congresos y publicaciones, y que poco o hasta nada tienen que decir. Plántese, a pesar de ello, la siguiente pregunta: ¿Si aquí se ha hablado de la vida como un ídolo «monótono-teológicos», no acaso podrán venir, o se nos impondrán, nuevos ídolos inmanentes, por lo demás? Y si es así, ¿no habrá que estar en guardia y hasta rebelarnos contra ellos, teniendo en mente a quienes así lo hicieron en su época, Nietzsche entre ellos? Así, la valía de lo apenas presentado, habrá que considerarla, paradójicamente, no en lo que de verdad *pueda* tener, sino en lo que de verdad *podría y podrá* llegar a tener.

IV. Nihilismo y Muerte de Dios

1. ¿Cómo entender la llamada *muerte de Dios*?

Se puede partir de que la llamada muerte de Dios no se circunscribe al ámbito teológico, sino que lo rebasa y acaso lo deja de lado, y atañe más bien al del hombre y la cultura.

Hay que decir que precisamente lo que importa en Nietzsche, ya en su teoría del eterno retorno, ya en sus afirmaciones sobre la muerte de lo divino, no son las implicaciones cosmológicas y físicas, sino las consecuencias y posibilidades morales que se abren con tales afirmaciones. «Es muy significativo que, al hablar de Lutero, Nietzsche no se ocupe primero de examinar sus tesis teológicas, sino que insista primordialmente sobre el efecto político y social de su influencia».¹⁰³ Sobra entonces decir que la muerte de Dios no es sino una afirmación y exploración de las causas y consecuencias ante todo *morales* y *religiosas* de tal ausencia. En este punto es justo preguntarse por qué aun cuando esto es así, Nietzsche prefiere utilizar la figura de Dios y no la de la Razón, por mencionar otra posibilidad. Para profundizar en el asunto desde esta hipótesis es entonces importante plantear el problema también desde sus coordenadas religiosas.

¹⁰³ Valadier, *op.cit.*, p. 114.

Y es preciso decir que la crítica de Nietzsche no es la blandengue y hasta superficial de los ilustrados franceses. Massimo Borghesi, recuperando una observación de Augusto del Noce, llama la atención sobre cómo el pensamiento de las luces es fundamentalmente dualista, materialista, laicista y positivista. Nietzsche se encuentra en unas coordenadas muy otras, donde la discusión no coquetea ni por asomo con la ingenuidad ilustrada, sino que alimentada por el espíritu idealista, pretende ubicar en la historia del Espíritu todos y cada uno de los momentos de su devenir, razón y fe incluidas. Para Borghesi, el modelo del idealismo alemán, con Hegel como primer abanderado, propone una síntesis, al modo de una reconciliación panteísta entre razón y fe, «una metamorfosis del cristianismo en una superior religión de la razón».¹⁰⁴ Así, mientras el pensamiento francés se esfuerza por separar la razón de la fe, el idealismo se esfuerza por unificarlos. Cabe entonces preguntarse de dónde proviene tal separación, tan radical que le imprime sentido y dirección a toda la filosofía alemana.

Ya desde comienzos del siglo pasado Unamuno veía venir con harta claridad las consecuencias del proceso que había seguido la Modernidad —o, como se verá más tarde, una cierta Modernidad más bien luterana que católica, aquella desde la que escribía el español—, pero también alcanzaba a dilucidar una de sus causas principales: el espíritu religioso, el *talante*, que dijera Aranguren, que en el fondo anima, y a veces hasta determina, el pensamiento. Unamuno dirá sobre Kant que, «después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, [...] del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al Autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana

¹⁰⁴ Massimo Borghesi, «Cristianismo y filosofía entre modernidad y postmodernidad», en

de fe».¹⁰⁵ En este pasaje, Unamuno no sólo exhibe la ausencia de fundamento que se anida desde la Reforma en la Modernidad en los ámbitos epistemológico, teológico y existencial, sino que vislumbra el proceso por el cual los hombres van sustituyendo ese fundamento sin mucho éxito.

Siguiendo a Ferraris, conviene ubicar el pensamiento nietzscheano dentro del nihilismo axiológico y no dentro del ontológico.¹⁰⁶ Esto significa que el problema de Nietzsche no es el mundo en su constitución física, sino en todo caso, el del valor —el sentido— del mundo y de la existencia. Por ello dice Hans Küng que

Así, ante 'la ruina, sinrazón y maldad' existente en el mundo, Nietzsche no desea precisamente hablar de la 'racionalidad de todo devenir y de toda ley de la naturaleza', ni venerar religiosamente al mundo e invocarlo con el nombre de 'Dios' en el marco de una nueva metafísica.¹⁰⁷

Puede que su objeto sea el ser, pero entendido desde la ética y no desde la metafísica. Por lo tanto, desde esta perspectiva, su idea del eterno retorno, por mencionar un ejemplo, debería leerse según Maurizio Ferraris desde sus implicaciones éticas (las internas y las que puede suscitar) y no como una cuestión cosmológica. En este sentido Ferraris señala que:

¹⁰⁵ Unamuno, *op.cit.*, p. 5.

¹⁰⁶ Esta distinción con la que abordaremos el pensamiento de Nietzsche, Ferraris la propone a fin de distinguir el objetivo último de Nietzsche, que consistiría no en una crítica en el terreno físico-metafísico, ocupado del mundo y de la demostración de su existencia, por ejemplo, sino en el terreno de lo que podríamos llamar filosofía práctica. Lo mismo podría aplicarse a sus críticas al *cogito* cartesiano y a las demostraciones de la existencia de Dios, en tanto no le interesa primariamente refutar la existencia de éste o del yo, sino la revisión de lo que han implicado para la *vida*. Así, el nihilismo axiológico, o la crítica ética, consiste en «una reflexión en torno a la suerte de la humanidad moderna en la época del desencanto y la muerte de Dios» (p. 5). Objetivo de este trabajo es, cabe repetirlo, dilucidar cuál es esa época y cuál es ese dios, y por supuesto, cuál ese hombre, o sujeto, o sí mismo, o yo, perteneciente a una cierta Modernidad *más bien luterana que genuinamente cartesiana*, según se ha comentado en la introducción.

¹⁰⁷ Hans Küng, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2010, p. 393.

[...]Nietzsche no entiende ya el nihilismo en su alcance original, tal y como se había manifestado en las críticas de Jacobi, von Baader, Chr. H. Weisse e I.H Fichte a la filosofía del idealismo alemán, sino que se vincula a una segunda historia en la que el tema de fondo no es ya la ontología (la prueba de la existencia del mundo externo y la superación de las hipótesis que afirman que el mundo no es más que una representación) sino la axiología (la cuestión de la crisis de los valores y de la ausencia de la vida).¹⁰⁸

El deseo de ir a la raíz de Nietzsche se vuelve patente en su satírica crítica del teólogo Friedrich Strauss, a quien en 1873, un año después de que este, bajo la influencia del nihilismo que cocinaban los «ateos» darwinistas, publicara *La vieja y la nueva fe*, acusa en su *Primera intempestiva* de «tímido», de proponer una «destilada fe de emergencia».¹⁰⁹

Durante su vida, Nietzsche fue un autor, si no prácticamente desconocido, sí uno criticado desde dos frentes, la filosofía y la filología, y cuyas tesis llamaban poco la atención, sin lugar a dudas por lo desarticulado y hasta contradictorio que puede llegar a ser su pensamiento. Su momento estelar podría decirse que comenzó hacia el año de 1889, año de nacimiento de nada menos que Heidegger y Wittgenstein, cuando las miradas se concentraron en sus afinidades con el darwinismo, pero también en las posibilidades literarias que abría este pensar, a todas luces poco clásico.

Pero es en 1900 que el nombre de Nietzsche alcanza una popularidad inusitada en el ámbito cultural alemán; por una parte se le colocará como uno de los grandes pensadores que había dado el siglo pasado, y cuyas profecías estarían por cumplirse a lo largo del nuevo, y por otro, se le insertará dentro de las

¹⁰⁸ Maurizio Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000, p. 6.

¹⁰⁹ Hans Kung, *op. cit.*, p. 392.

coordinadas fascistas y anti arias, que empiezan a trazarse y a ganar fuerza en esos años.¹¹⁰ Penzo apunta que Nietzsche sólo será considerado como un pensador auténtico hasta 1935, gracias a la interpretación heideggeriana.

Sobre las lecturas que se realizaron sobre Nietzsche en los años cuarenta y cincuenta, Beuchot llama la atención sobre las de Jaspers y Emmanuel Mounier, quienes aceptan algunas de las observaciones nietzscheanas y ven la ayuda que le puede llegar a prestar al cristianismo; cita también a María Zambrano, quien sostuvo una conciencia cristiana patente en el grito «Dios ha muerto». Bernhard Welte y Heidegger lo entienden como el último religioso y el último metafísico, respectivamente. Quizá la contribución más importante de Nietzsche esté aún por verse, y requiera no sólo de que la cultura en el tiempo –la historia– dé más pasos, para que cobre su más pleno sentido, sino que requiera aceptar la posibilidad de que tiene algo que decirnos. El primer paso de toda hermenéutica filosófica es asumir que aquello por interpretar posee en su estructura un sentido, aunque de forma literal se escape, Beuchot reconoce entonces que «una lectura hermenéutico-analógica, esto es, simbólica, de la crítica de Nietzsche a la religión, nos hace ver que, si se toma en sentido literal (lo cual él no quiere), es un rechazo furibundo de la religión, pero si se toma en sentido alegórico (o, más bien, analógico), estaba defendiendo la auténtica religiosidad»;¹¹¹ misma que, si acaso más griega que cristiana, presente e innegable.

Beuchot nota atinadamente que por un lado están quienes leen a Nietzsche buscando algo que pueda decirle al cristianismo, y sobre todo al *cristiano*, pero

¹¹⁰ La interpretación racista se debe principalmente a Baeumler y al profesor de literatura Ernst Bertram, quien en 1918 publicó *Ensayo de una mitología*, páginas donde aparece la idea de que Nietzsche, junto con Eckhart y Lutero, representa el auténtico y mítico espíritu germánico, que ha ido perfilando a lo largo del tiempo su superioridad respecto al latino. Véase, Penzo, *op cit.*

¹¹¹ Beuchot, «Filosofía, hermenéutica y religión hoy», en Oscar Wingartz (Coord.), *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*, México, UAQ, 2011, pp. 24.

también quienes lo leen para ver qué podría decirles en torno a la religiosidad, entendida en sentido general, esto es, del sentimiento religioso y las esferas divinas sin restringirlos a una doctrina precisa. Esta clave es importantísima, pues es sólo desde ella que se puede profundizar en el asunto: sólo así podrá verse cómo una cierta reivindicación de la religiosidad porta consigo una crítica y una posible reforma del cristianismo. Las preguntas sobre cuál es ese cristianismo y sobre si se referirá, acaso, más bien al *cristiano* que al cristianismo, son preguntas que deben atenderse como punto de partida al emprender una interpretación acerca de la perspectiva de la religiosidad de Nietzsche.

Para el historiador Johannes Hirschberger, Nietzsche es un autor de difícil, si no imposible, interpretación, dado el carácter abiertamente contradictorio de muchas de sus afirmaciones, a las que el historiador les atribuye el ser producto de «que su espíritu no era dueño de sí. No queda lugar a duda de que la enfermedad se asentó en Nietzsche más honda y más temprana de lo que corrientemente se quiere admitir».¹¹² Determinar si el pensamiento del alemán era producto de alguna patología costaría mucho esfuerzo y, a fin de cuentas, no echaría luz sobre si lo planteado por nuestro autor es verdad o no, pues a tal respecto sólo la realidad puede ser juez.

Más interesante y hasta romántica resulta la anotación de Girard, quien atribuye la locura nietzscheana no tanto a un sustrato fisiológico, como al compromiso radical de llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis de la muerte de Dios. «La grandeza de Nietzsche es que se comprometió a sí mismo totalmente y pagó por su compromiso literalmente con su vida».¹¹³

¹¹² Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Tomo II, Barcelona, Herder, 2000, p. 343.

¹¹³ Girard, *op.cit.*, p. 828.

La importancia del alemán está para Girard en su atrevimiento a develar la violencia latente en la expresión religiosa y en la cultura toda, Nietzsche desata la originaria violencia sacrificial, que ahora «amenaza con devorarnos a todos».¹¹⁴ Así, las desmitificaciones modernas, la heideggeriana, por ejemplo, no son nada comparada con la ida al origen del filósofo de Röcken. La verdad sacrificial y violenta que constituye la cultura, pero también el papel superador del cristianismo, son pasados por alto por la crítica a la modernidad. Al examinar el aforismo 125 de *La gaya ciencia*,¹¹⁵ Girard no deja de apuntar el esencial carácter grupal del acto sacrificial. Todos los hombres están involucrados en el asesinato. Se trata, pues, de un acto sobre otro, aunque no premeditado, y no de una decisión por parte de Dios; de ahí que Girard insista en señalar este acontecimiento no como la muerte de Dios, sino como su asesinato. Pero otro asunto es aún más importante: un dios sólo es tal en la medida en que habiendo muerto, es capaz de vencer a la muerte.¹¹⁶ ¿Será acaso que la muerte de Dios es un anuncio de la llegada de Dios? El asesinato de Dios es un acto que de alguna manera religa al hombre a Dios, sólo puede matarse habiendo anulado la distancia, sólo puede matarse lo que se presenta sin mediación; es así que el asesinato de Dios es un acto religioso en sí

¹¹⁴ *Ídem.*

¹¹⁵ *Cfr.* Aforismo 125: «No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: « busco a Dios»? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? [...] El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. « ¿Adónde se ha ido? —exclamó—, voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde no movemos nosotros, aparándonos de todos los soles? [...] ¿No viene la noche para siempre, más y más noche? [...] Lo más santo y poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos —¿quién puede limpiarnos esta sangre?, ¿qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar?—. ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberemos convertirnos en dioses nosotros mismo, sólo para aparecer dignos de ello?»

¹¹⁶ Girard señala que «a diferencia de los seres ordinarios, los cuales sólo pueden existir sino son asesinados, los dioses, comienzan a existir como dioses, al menos ante los ojos de los hombres, sólo después de que han sido asesinados. » p. 830.

mismo, y tendrá consecuencias religiosas instantáneas: «¿Quién puede limpiarnos esta sangre?, ¿qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar?». La culpa por haber matado el sentido, no es la mera nostalgia, sino el nacimiento de Dios.¹¹⁷ Pero la lectura de Girard es más interesante en cuanto llama la atención sobre la especificidad de la crítica nietzscheana a la religión. Nietzsche reconoce muy bien la especificidad de la Biblia y del Nuevo Testamento, para reducirlos a una forma cualquiera de religión. El cristianismo no es una forma aleatoria de la cultura de los débiles. «Nietzsche intentó poner —señala Girard— su crítica del Cristianismo en una base más estable que aquella prácticamente estandarizada en su tiempo: la equivalencia positivista de todas las tradiciones religiosas».¹¹⁸

La opinión la de Girard contrasta con Bernard Lauret, quien señala que en 1863, a los 19 años, Nietzsche, en un trabajo escolar sobre el *Edipo rey* de Sófocles, ya sostenía una cierta identificación entre religión y moralidad, reduciendo el papel del dios griego al de ser un mero garantizador del orden moral, anticipando con ello su crítica al cristianismo.¹¹⁹

En el año anterior —continúa señalando Lauret— y en los siguientes, en el momento en que se distancia del cristianismo, se da, por consiguiente, la tendencia a ver en éste un sistema autoritario fundado sobre la Escritura (la positividad de la revelación) y los sacerdotes, e incluso un Dios arbitrario.¹²⁰

En un mismo sentido, José Luis Villacañas ha apuntado que el núcleo de la crítica al cristianismo hay que fijarla como un ataque desde el gnosticismo.¹²¹ Según esto, los ataques de Nietzsche a Lutero, habrían de leerse como la oportunidad perdida,

¹¹⁷ Girard, p. 831.

¹¹⁸ Girard, *op.cit.*, p. 818.

¹¹⁹ Cfr. B.Lauret, «La inocencia del devenir», en *Concilium. Revista internacional de teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 289-290.

¹²⁰ *Ídem.*

¹²¹ José Luis Villacañas, *Nietzsche: un ataque gnóstico al cristianismo*, Conferencia dictada en la Universidad Complutense de Madrid, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rSluzwRi6Oo>. Consultado el 20 de julio de 2017.

abierta por el Renacimiento, y su recuperación de tradiciones herméticas y gnósticas, para regresar a un paganismo, y que finalmente deviene en una neutralización de la divinidad. De hecho, en Nietzsche el Renacimiento italiano y la Reforma luterana aparecen como dos puntos radicalmente opuestos, a diferencia de ciertas lecturas que han querido ver alguna continuidad o complementariedad entre ambos. Para Villacañas, el dios de Nietzsche sería un dios no personal, sino un espíritu que sólo unos cuantos pueden conquistar por medio de la fuerza y el trabajo. Así pues, la dualidad es la estructura esencial de la realidad, y es necesario desprenderse de los velos de la ignorancia, muy al estilo de Celso, quizás el primer Nietzsche, para ver *el mundo verdadero*.

Podemos concluir que por una parte Nietzsche tiene una visión aguda sobre las causas y consecuencias de lo que llama la muerte de Dios. También se ha visto que detrás de la pomposidad del anuncio yace un grito por encontrar la plenitud de lo divino, que no se encarna en ninguna figura específica. En el mismo sentido debe entenderse la figura de Jesús opuesta a la de San Pablo, quien habría transformado el mensaje original de vida y la superación del espíritu débil, por una teología de muerte y resignación; Paul Valadier interpreta esta postura del siguiente modo:

De golpe el cristianismo paulino es portador de una segunda forma de ateísmo, puesto que abre a una religión ascética negativa, moralizada, que no puede querer a Dios sino de manera condicionada: la condición de ser moral, es decir, de negar una parte esencial de sí o de dividir la vida contra ella misma.¹²²

¹²² Paul Valadier, «Lo divino después de la muerte de Dios según Nietzsche», en *Universitas philosophica*, N.54, Vol. 27, 2010, p.224.

2. La muerte de Dios, o el desafío nietzscheano al cristianismo

Dicho esto, conviene recordar que a grandes rasgos, diversas interrogantes se han planteado sobre la profundidad y alcance de la muerte de Dios: algunos han afirmado reconocer una falta de profundidad en su interior, mientras que otros le han señalado ciertas inconsistencias.

Heidegger veía en la muerte de Dios el anuncio de la posibilidad de preguntarse por el sentido del ser sin perderse en el ámbito fenoménico, en aquello que se agota en la presencia óptica y que no abre, sino que desvía el pensar. Giorgio Penzo señala que «para Heidegger la polémica de Nietzsche contra el cristianismo no obedece a un odio por su parte contra el cristianismo, sino a la problemática del ser. Sin la muerte de Dios, sin la muerte del pensamiento correspondiente, la metafísica occidental no podría alcanzar su plenitud y, por tanto, no podría preparar el nuevo horizonte del ser como acontecimiento».¹²³

La muerte de Dios representa para el filósofo de la Selva Negra el último momento de la metafísica, pero metafísica al fin y al cabo. Ahí donde Nietzsche develó el no fundamento del ente, Heidegger ve la oportunidad perdida cuando se ha puesto en su lugar a la voluntad de poder. El mundo pasó entonces a fundamentarse y explicarse *ontoteológicamente* por el ejercicio y la transformación de la voluntad de poder. Las consecuencias políticas de tal ontoteología que recubre la Modernidad las reconoce Moreno Romo cuando señala atinadamente que

¹²³ Penzo, «La influencia de Nietzsche hasta Heidegger», en *Concilium. Revista internacional de teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 183.

[...] el hecho más masivo o más dramático es que, si el dogma central del humanismo y la Modernidad es el del fracaso o la superación del cristianismo —culpable, para cierta "ortodoxia" u "opinión dominante" hasta nuestros días, de esa violencia fundadora de la Modernidad, misma que fueron las Guerras de Religión—, nuestro tiempo es el tiempo del fracaso del humanismo y la Modernidad precisamente como religión, o como desconcierto o confusión de furibundas religiones seculares, las cuales terminaron por tener ellas mismas sus propias y muy cruentas e inhumanas guerras de religión.¹²⁴

Ahora bien, Eusebi Colomer cuestionó con agudeza y buen sentido crítico de dónde sacaba Nietzsche que es la *dignidad humana*, «la capacidad misma de enfrentarnos sin miedo a la propia *libertad* y *decretar* un sentido por un puro acto de la voluntad»¹²⁵, la que después de la muerte de Dios debe guiar el actuar humano; Nietzsche, a decir de Colomer, no ha explicado por qué preferir la voluntad y la dignidad, y no más bien el suicidio o la locura. Pareciera existir una inconsistencia entre afirmar un nihilismo fundamental y reconocer que tiene algún sentido buscar su superación. Nietzsche se inscribiría entonces en la *historia del error* que denunció.¹²⁶

De cara a las lecturas de Heidegger y Colomer, como ya se ha visto, Mónica Cragolini ha apuntado un específico carácter tensional del pensar nietzscheano, que vertebra buena parte de las tesis del alemán, y que se manifiesta en distintas figuras: el yo, el hombre, como *entre* (*zwischen*), como algo infinitamente abierto y atravesado por la otredad, y la voluntad de poder como proceso que no se estanca en la pura negación o afirmación, pues implica un *convivir* con la existencia, al

¹²⁴ Moreno Romo, «Contra el tan absurdo obscurantismo de nuestros tan atolondrados tiempos para, post, hiper o trans... modernos», en *Open Insight*, N. 7, Vol. 5, 2014, p. 128.

¹²⁵ Colomer, *Historia del pensamiento alemán III. De Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 17.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*

modo de una danza, que no reconoce su estaticidad, sino su carácter dinámico.¹²⁷ De esta manera, el pensamiento de Nietzsche queda libre de la acusación de ontoteológico que le señala Heidegger, y, en respuesta a Colomer, reconoce la necesidad infundada de crear ciertas figuras que ayuden a sobrellevar la existencia. A su manera, Mauricio Beuchot encuentra que ya desde su etapa temprana con *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ofrece un pensamiento que no afirma ni lo dionisiaco ni lo apolíneo, sino la proporción, la analogía, entre ambas posturas.¹²⁸

Si bien las propuestas de Cragolini y Beuchot apenas se han esbozado aquí, ambas muestran que el pensamiento de Nietzsche puede no estar tan cerrado y terminado como algunos piensan, y que quizás no se trate del pensador destructor y negador que se ha pensado hasta ahora. Quizás la afamada radicalidad de su pensamiento consista en realidad en ser siempre una caja de herramientas de gran actualidad para entender la cultura.

Sea como fuere, se esté de acuerdo con uno u otro interprete, no se puede permanecer impasible ante la elección de la figura de Dios para representar el error vertebral de la cultura. Y es que basta con echar una mirada a la biografía del pensador para descubrir la constante presencia de la religión, la luterana específicamente, a lo largo de toda su vida. Haber sido hijo de una familia que por tradición había dado a la comunidad un linaje de pastores, incluido su mismo padre, haber optado en una primera educación universitaria por los estudios teológicos, pero también su ambigua apreciación de la figura de Jesús y su animadversión por Lutero, anidan a la sorpresa ante dicha elección. Indagar sobre el trasfondo religioso que recubre la Modernidad, que cobija la crítica de

¹²⁷ Cfr. Mónica Cragolini, «Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar», en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. V (2000), pp. 225-240.

¹²⁸ Cfr. Mauricio Beuchot, «El origen de la tragedia y la 'metafísica de artista' según Nietzsche», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 83-96.

Nietzsche, y que está presente incluso en su propia biografía, es pues vital para abrir nuevas interpretaciones del pensamiento nietzscheano. Desde hace tiempo, varios intérpretes se han detenido en el asunto, y han concluido que su principal enemigo dentro del cristianismo es el protestantismo luterano. Incluso se ha especulado que a lo largo de su vida podría haber acogido una cierta preferencia por el catolicismo, según se desprende de su admiración de varios jesuitas, en especial del matemático y físico croata, Ruggiero Boscovich, de algunos pasajes en los que elogia el cálido espíritu católico frente al protestante, e interesadamente, de un pasaje al final de *El Anticristo*, donde señala que «todos los cristianos serán castigados, pero no tanto los católicos como los protestantes». ¹²⁹

Para finalizar, dicho esto es desproporcionado afirmar que Nietzsche pueda ser considerado cristiano. En todo caso, el de Nietzsche es un llamado de atención al cristianismo aletargado y perezoso, aunque sobre todo, al hombre que se dice cristiano, a asumir hasta las últimas consecuencias la vitalidad de su fe. Sin embargo, tampoco vale meramente pretender que Nietzsche es un pensador anticristiano, pues quizá de haber sido de miras más anchas habría entendido y encontrado más de eso que tan profundamente anhelaba.

Qué implicaciones tiene la superación del nihilismo que Nietzsche propone, según hemos señalado con las nociones de *tensión* y *analogía*, son tema importante de otro estudio, ahora valga finalizar señalando que tales maneras de entender la realidad, si bien, en primera instancia no se comprometen con una visión univocista de la realidad, tampoco dan pie a pensar en un mero irracionalismo o relativismo. Parece pues que Nietzsche habría querido afirmar un mundo donde no se despreciara el mundo, donde el ser no se desplazaría por el deber ser.

¹²⁹ Cfr. Salaquarda, «Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition», en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 93.

Nietzsche es, pues, un hombre que lucha contra el nihilismo, que ha visto podredumbre en toda ideología y filosofía, pero que es incapaz de comprometerse en el proyecto y esfuerzo vitales y radicales que toda aceptación religiosa implica.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

V. Conclusión

Nietzsche es entre nosotros un autor sumamente popular, aunque pocas veces realmente leído y, si esto es realmente posible, comprendido. Sus obras y sobre todo su imagen han pasado a formar parte de una suerte de mercado intelectual, al que comúnmente nos referimos con el eufemismo de *cultura pop*, que no popular. Frases sueltas e imágenes suscitadas por su pensamiento sirven de eslogan tanto a adolescentes y jóvenes estudiantes, *devotos creyentes* de un profeta ateo, como a gigantescas cadenas de comida rápida y tiendas de ropa juvenil. Sus libros se distribuyen en toda clase de comercios, desde las ediciones más humildes, hasta las más cuidadas y costosas. Y sin embargo, a pesar de su omnipresencia, es preciso decir que en sentido estricto la radicalidad de sus ideas poco nos interpela, y hasta nos desconcierta cuando atinamos a entender que Nietzsche no es, como bien nos recordaba el doctor Moreno Romo en sus lecciones de filosofía moderna, un ateílo vulgar como Voltaire.

Acaso como sospechaba Girard fue su decisión tajante y valiente –esto último en tanto que han sido contadísimos los filósofos dispuestos a poner la vida toda en juego por lo que piensan y *creen*- por la nada más angustiante y páfida, la que lo condujera en última instancia a la locura. Ningún pensador latino ha pasado por ahí, y si acaso ha rozado esos linderos pronto ha dado la vuelta y retornado a las comodidades de la vida, como en el caso de nuestro ilustrado francés.

¿Qué valor tiene entonces realmente Nietzsche para nosotros? La respuesta hay que buscarla ubicando en primera instancia a Nietzsche en las coordenadas

correctas, las protestantes, luteranas ante todo, como se ha querido mostrar. ¿Y es que acaso puede desligarse una antropología filosófica de la concepción de Dios, aunque éste esté muerto? ¿Acaso pueden desligarse éstas últimas de la reflexión pragmática sobre cómo y alrededor de qué ha de erigirse una civilización? La reflexión sobre el hombre y la cultura del pensador alemán están marcadas de tajo por problemas y tópicos netamente protestantes. A pesar de haber pecado de reduccionismo y hasta de haber reducido a un monigote de paja a Lutero y su legado, ha quedado de manifiesto la relación germinal que los puntos centrales de su doctrina guardan con el pensamiento de nuestro autor. El tema del rechazo de la carne y el cristianismo entendido como un nihilismo que condena a ver la realidad como castigo y pena, son temas que Nietzsche no podrá dejar pasar y a los que dirigirá parte fundamental de su crítica.

Más adelante hemos intentado realizar un esbozo más libre, y polémico, de una posible antropología filosófica partiendo de Nietzsche, que vea al hombre no como un ente cerrado, sino como algo donde toman lugar cuerpo y alma-razón al modo no de una unidad finita, sino de algo abierto y siempre modificándose por los otros (lo que hemos llamado metafóricamente *interpretación*), constituyéndose más bien en un yo-otros, lo que incluso podría dejar abierta la posibilidad a la trascendencia. A propósito de esto, justo mientras escribo estas líneas, me viene a la mente una reflexión de Nemesio obispo de Emesa, quien en el siglo IV apuntó que el hombre era un *horizonte*, esto es, el lugar donde se encuentran y mezclan el cielo y la tierra. Pues bien, estas exploraciones deberán ser objeto de un trabajo más profundo y dedicado que considere a otros pensadores contemporáneos que han reparado en el tema y que realice el esfuerzo filológico de los términos nietzscheanos relevantes que toda investigación del tipo implica.

Se ha visto además cómo Nietzsche propone entender la historia como un conocimiento para la vida desde una revaloración del presente, lejos de la simple erudición; exhibe también la idea de que la específica actitud crítica ilustrada no es sino un espejismo que ocurre por inercia, sin llegar a ningún lugar.

En la última sección, se cierra con una reflexión sobre el trasfondo religioso que inunda toda la obra de Nietzsche siguiendo principalmente lecturas contemporáneas. Se ha visto que en nuestro autor existía un profundo deseo de divinidad y trascendencia, de una cierta espiritualidad no precisamente teísta, y que en el fondo, él sin ser creyente, le recuerda y hasta le exige recordar al que sí lo es la radicalidad y la dificultad implicadas en la verdadera religión. Hay aquí una fuerte llamada de atención al mundo cristiano, y aquí no se alude únicamente al protestante, que ha sustituido lo divino por meras caricaturas.

Para finalizar y responder a la pregunta con que abríamos esta reflexión final, hay que decir que ubicado Nietzsche en su preciso lugar, siempre convendrá estar atentos a las interpelaciones que puedan suscitarse al sobrepasar las coordenadas religiosas en que en su momento se inscribió su pensamiento. Queda por analizar más sistemáticamente la inmensa obra de nuestro autor para hallar más pistas sobre su idea de hombre y la posibilidad de volver a lo divino. También queda pendiente revisar más a fondo el trabajo de Lutero, a fin de no distorsionarlo ni crear un enemigo a la medida. Por último, falta contrastar los desarrollos que hemos apenas esbozado con las teorías de pensadores contemporáneos que ya han dicho algunas cosas sobre el tema. Baste por ahora lo que hasta aquí se ha presentado, y tómese, si no como fundamento, sí como incentivo para continuar con nuevas lecturas y desarrollos del pensamiento nietzscheano, que no recaigan en los lugares comunes y permitan sacarle provecho a este autor tan polémico como desafiante.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Bibliografía

Aranguren, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.

Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2006.

Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.

Beuchot, Mauricio, «Filosofía, hermenéutica y religión hoy», en Oscar Wingartz (Coord.), *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*, México, UAQ, 2011.

«El origen de la tragedia y la 'metafísica de artista' según Nietzsche», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XI, 2006, pp. 83-96.

Borghesi, Massimo, «Cristianismo y filosofía entre modernidad y postmodernidad»

Buber, Martin, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, FCE, 2014.

Castellote, Salvador, *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, Akal, Madrid, 1997.

Cano, Vicente, «La crítica nietzscheana al dualismo: el cuerpo como 'centro de gravedad'», en F. Luna, V. Cano y J. Ferreyra, *Antropología filosófica I. Ficha de Cátedra*, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Carrillo, Alberto, «El Nietzsche de Heidegger», en *Aparte Rei*, N.8. 2000.

Cragolini, Mónica, «Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar», en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. V, 2000, pp. 225-240.

(Comp.), «Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos», en *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La cebra, Argentina 2014.

Nietzsche, camino y demora, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Colomer, Eusebi, *Historia del pensamiento alemán III. De Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 2006.

Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000.

Fullat, Octavi, *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Crítica, España, 2002.

Ginzo, Arsenio, *La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2000.

Girard, Rene, «Dionysus versus the Crucified», en *MLN*, Vol. 99, No. 4, pp. 816-835.

Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.

Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Ariel, Barcelona, 2013.

Heine, Heinrich, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Edición a cargo de Juan Velasco, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Hirschberger, *Historia de la filosofía*, tomo II, Barcelona, Herder, 2000.

Kahler, *Los alemanes*, FCE, México, 1977.

Kung, Hans, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2010.

Lauret, B., «La inocencia del devenir», en *Concilium. Revista internacional de teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 289-290.

Lutero, *Escritos reformistas de 1520*, Secretaría de Educación Pública, México, 1988.

Maritain, Jacques, *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*, Encuentro, Madrid, 2006.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Barcelona, 1994.

Medrano, Juan Manuel, *Navegar en lo infinito. La dimensión religiosa en el pensamiento de Nietzsche*, Tesis de doctorado, Universidad de la Rioja, España, 2014.

Moreno Romo, Juan Carlos, «El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana», en *Signos Filosóficos*, Vol. XIII, N. 26, 2011, pp. 115-131.

«Contra el tan absurdo obscurantismo de nuestros tan atolondrados tiempos para, post, hiper o trans... modernos», en *Open Insight*, Vol.5, N.7, 2014, pp. 125-155.

Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

La gaya ciencia, EDAF, Madrid, 2002.

El crepúsculo de los ídolos, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Así habló Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Ecce homo, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

El nacimiento de la tragedia, Alianza Editorial, Madrid, 2012

Más allá del bien y el mal, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Penzo, Giorgio, «La influencia de Nietzsche hasta Heidegger», en *Concilium. Revista internacional de teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.

Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983.

Rivera Kamaji, Greta, *Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación*, en *Anuario de filosofía*, UNAM, México, 2007 pp. 83-91.

Salaquarda, «Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition», en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Schopenhauer, Arthur, *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, México, Punto de Lectura, 2009.

Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena*, Pre-textos, Valencia, 2000.

Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2007.

Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, España, Paidós, 2006.

Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, México, 2014.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Porrúa, México, 2012.

Valadier, Paul, *Nietzsche y el cristianismo*, Sígueme, Madrid, 1982.

«Lo divino después de la muerte de Dios según Nietzsche», en *Universitas philosophica*, N. 54, Vol. 27, 2010.

Welsch, Wolfgang, «Nietzsche on Reason», *International Journal on Humanistic Ideology* 2 (2) 37-50, 2009.