

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
(Ética y Sociología)**



**PRESENCIA DE LO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD
SECULARIZADA. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE LAS
TESIS DE NIETZSCHE, ELIADE Y RICOEUR**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Ramón Luíz Pérez Soto

Bajo la dirección del doctor

Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2009

- ISBN: 978-84-692-8581-7

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA
Departamento de Filosofía del Derecho
Moral y Política II (Ética y Sociología)



**PRESENCIA DE LO RELIGIOSO EN LA
SOCIEDAD SECULARIZADA. UNA REFLEXIÓN A
PARTIR DE LAS TESIS DE NIETZSCHE, ELIADE Y
RICOEUR**

TESIS DOCTORAL

Doctorando

Ramón Luís Pérez Soto

Director

Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2009

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PRESENCIA DE LO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD SECULARIZADA.
Una reflexión a partir de las tesis de Nietzsche, Eliade y
Ricoeur

Tesis Doctoral

Ramón Luis Pérez Soto

Director

DR. MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO

MADRID

2009

INDICE

Introducción.	7
SECCIÓN I – El reencantamiento de la sociedad y sus posibles explicaciones. Una primera aproximación.	13
Capítulo 1. Persistencia de lo religioso en la sociedad secularizada.	14
1.1. Diversas interpretaciones de la religión.	14
1.2. Secularización y desencantamiento del mundo.	22
1.3. Reencantamiento del mundo.	27
Capítulo 2. Nietzsche. El nihilismo incompleto como explicación de la persistencia de lo religioso.	40
2.1. Una primera precisión.	40
2.2. Antecedentes.	41
2.3. Dios ha muerto y el nihilismo	43
2.4. Transvaloración y superhombre	49
2.5. Heidegger: nihilismo, olvido del ser y el ser como valor	54

Capítulo 3. Eliade y Ricoeur. La necesidad metafísica esencial como explicación de la persistencia de lo religioso	60
3.1. Eliade y la importancia del simbolismo religioso	61
3.1.1. <i>Los símbolos como revelación de la realidad</i>	64
3.1.2. <i>Simbología e historia</i>	68
3.1.3. <i>Simbología y cosmogénesis</i>	70
3.2. Ricoeur y la interpelación del lenguaje	78
3.2.1. <i>Introducción a la simbólica del mal</i>	85
3.2.2. <i>El mal: un desafío a la filosofía y la teología</i>	87
<i>Excursus: El mito en ortega</i>	97
SECCIÓN II - El “nuevo” Nietzsche. O “ruido de ángeles” en Nietzsche	105
Capítulo 4. El “nuevo” Nietzsche. Antecedentes generales	106
4.1. Consideraciones iniciales	106
4.2. Hermenéutica para una filosofía de la contradicción y (la) ambivalencia	112
4.2.1. <i>Nietzsche como parte de la “escuela de la sospecha”</i>	114
4.2.2. <i>Nietzsche como consumación de la metafísica (Heidegger)</i>	115
4.2.3. <i>La “heurística” de la metáfora</i>	116
4.2.4. <i>La interpretación filosófica moral de Nietzsche.</i>	118
4.2.5. <i>El “núcleo” de la filosofía de Nietzsche</i>	119
4.2.6. <i>Aproximación elegida para acercarnos a Nietzsche</i>	120
4.3. Trasfondo nietzscheano	122
4.3.1. <i>Antecedentes personales</i>	122
4.3.2. <i>Contexto social y cultural</i>	134
<i>Excursus: Freud y la religión</i>	136

Capítulo 5. El “nuevo” Nietzsche y la religión.	153
5.1. Leyendo a Nietzsche. A propósito del tema religioso	153
5.1.1. <i>El origen de la tragedia</i>	156
5.1.2. <i>La Gaya Ciencia</i>	170
5.1.3. <i>Así habló Zaratustra</i>	177
5.2. Temas transversales	191
5.2.1. <i>La muerte de Dios</i>	192
5.2.2. <i>La lucha contra el cristianismo</i>	196
5.2.3. <i>El “nuevo” Nietzsche. O “ruido de ángeles” en Nietzsche</i>	202
5.2.3.1 <i>Regreso de lo religioso</i>	203
5.2.3.2. <i>La religiosidad dionisiaca</i>	208
5.2.3.3. <i>El lugar de la religión en el proyecto nietzscheano</i>	212
5.2.3.4. <i>Lo “profetizado” y lo “cumplido” en el pensamiento de Nietzsche sobre la religión.</i>	219
<i>Excursus: El dios que muere y el Dios que queda</i>	235
Conclusiones	246
Notas	258
Bibliografía	296

INTRODUCCION

Desde hace unos años, y coincidiendo con los de formación universitaria, dos cosas llegaron a estar bastante claras para nosotros en un primer momento: la primera, que nuestra sociedad ha vuelto a teñirse de un cierto aire religioso, aunque variopinto, colorido y por lo mismo politemático, y la segunda que Nietzsche, debido a su particular “genealogía” de la religión –más específicamente cristiana- hubiese encontrado grandes problemas para explicar este nuevo clima místico-esotérico que se respira por doquiera. “Si Zaratustra descendiera otra vez de la montaña, ¿qué pensaría del reciente resurgimiento religioso? ¿Admitiría que estaba equivocado, que el ‘Deus absconditus’ había reaparecido? ¿Esta revitalización significa que la teoría ilustrada de la religión estaba equivocada?”¹

Más allá de la respuesta fácil, este primer contraste entre la realidad social en cuanto a la religión y las tesis de Nietzsche, despertaba en nosotros una inquietud más profunda. ¿Se habría equivocado Nietzsche realmente? ¿Nos equivocamos nosotros al hablar de reencantamiento de la sociedad? ¿No lo estaríamos interpretando erróneamente? Intentamos comenzar el despeje de estos asuntos por allá en 1994, cuando realizamos nuestro Magíster en Filosofía en la Universidad de Chile. Aquel trabajo académico, que giró en un primer momento en torno a la figura del Dios que queda luego de la crítica nietzscheana, pasó poco a poco con los años a constituirse en

una hipótesis que este Doctorado, y particularmente esta Tesis Doctoral, ha dado tiempo de recoger y evaluar. Esto puede expresarse básicamente en dos amplias preguntas, que dan luego lugar a preguntas secundarias: primero, si existen las condiciones para hablar de un reencantamiento de la sociedad, y si este hubiera ocurrido efectivamente, cuál es la forma que dicho reencantamiento asume en el mundo actual. En segundo lugar, si lo anterior fuese el caso, cuál es la explicación o explicaciones que se pueden dar a un fenómeno como éste desde la perspectiva de autores como Eliade, Ricoeur y por supuesto Nietzsche, como interlocutor preferente. Pero buscamos algo más, y quisiéramos dejarlo aquí suficientemente claro. Se desea en las páginas siguientes explorar otra posibilidad, arriesgada es cierto, y que va en contra de la interpretación tradicional que se hace de Nietzsche: que su filosofía lejos de ser esencialmente “antirreligiosa”, es esencialmente una “filosofía religiosa”. Somos conscientes que de aportar los elementos de juicio suficientes, estaríamos ante una relación totalmente distinta con la religión en Nietzsche, lo que además resultaría en un diagnóstico distinto del reencantamiento actual que parece experimentar la sociedad.

A fin de tratar separada y ordenadamente estas cuestiones hemos optado en esta investigación por proceder de la siguiente manera: nuestro trabajo se dividirá en dos secciones mayores, la primera de las cuales lleva por título “El reencantamiento de la sociedad y sus posibles explicaciones. Una primera aproximación”. En su primer capítulo –“Persistencia de lo religioso en la sociedad secularizada”- abordaremos inicialmente el término *religión*, intentando esclarecer lo más precisamente su significado y alcance. Sólo entonces estaremos en condiciones de tratar lo que ha venido llamándose el “reencantamiento” o “persistencia” de la religión en la sociedad actual; persistencia que muchos ven como sinónimo de porfía, de empeño por estar, por no

perder lugar y relevancia. Intentaremos ver si tal es el caso efectivamente, y cuál es la forma que un posible “reencantamiento” asume en nuestro mundo. También nos interesa contrastar las visiones sobre el fenómeno religioso del primer y segundo Berger, y el debate que ha producido su giro en esta materia. Lo anterior nos permitirá entender de mejor manera lo que queremos decir al hablar de lo religioso, a la vez que podremos notar su extraordinario dinamismo para adaptarse a los cambios que ha sufrido nuestra sociedad.

Llegados a este punto queda por ver que explicación se puede ofrecer al fenómeno religioso en cuestión. Recordemos que lo que aquí nos interesa explicitar son las causas básicas (metafísicas, filosóficas, etc.) que se esconden detrás de la presencia de lo religioso. Este asunto lo tratamos en los capítulos 2 y 3 de esta segunda sección, oponiendo para ello las visiones sobre la religión de Nietzsche, con las de Eliade y Ricoeur. En el capítulo 2 específicamente –titulado “Nietzsche. El nihilismo incompleto como explicación de la persistencia de lo religioso”, buscaremos a través del estudio del tema de la muerte de Dios y el nihilismo, ver como estos se articulan y complementan en el pensamiento nietzscheano, para intentar luego desde ellos explicitar una respuesta a la permanencia de la religión. La lectura que realizaremos de Nietzsche en este capítulo, sin embargo, se mantendrá dentro de la interpretación tradicional que se hace del pensamiento del filósofo en esta materia. Nos interesa fundamentalmente aquí, encontrar la respuesta al por qué se produce una valoración negativa de lo religioso, y por qué se entiende a la religión como un resabio de la metafísica occidental que habría que desechar completamente.

El tercer capítulo de esta sección –“Eliade y Ricoeur. La necesidad metafísica esencial como explicación de la persistencia de lo religioso”- se detiene, en primer término, en los estudios del historiador de las religiones antiguas Mircea Eliade, para quien la religión es “una estructura última del espíritu humano”, “expresión de una tendencia metafísica”, o “necesidad metafísica esencial”, que al principio se expresa básicamente de manera mítica. A partir de estos planteamientos intentaremos explicar la permanencia de la religión desde un universo conceptual totalmente distinto al presentado en el capítulo 2 sobre Nietzsche. Las aportaciones del filósofo Paul Ricoeur también son bienvenidas aquí, toda vez que con su trabajo de hermenéutica de los símbolos, complementa el trabajo realizado por Eliade. Nos interesa con aquel comprender el significado del hecho de que el símbolo, y particularmente el religioso, “de que pensar” y por qué éste nos permitiría acceder a niveles privilegiados de conocimiento, dado que para Ricoeur aparecen como medios de expresión no conceptuales. Además quisiéramos entender aquí cómo se conectan el “sentido esencial” de Ricoeur, con la “necesidad metafísica” esencial de Eliade.

En la segunda sección, “El ‘nuevo’ Nietzsche o ‘ruido de ángeles’ en Nietzsche”, nos detendremos en la nueva figura del filósofo de Sils María que comienza a surgir para los investigadores. Como tendremos ocasión de ver, la lectura tradicional de la valoración que Nietzsche hace de lo religioso comienza a perder terreno gradualmente, a medida que cobra fuerzas otra, para la cual la obra filosófica de éste pareciera incluir una recuperación de lo religioso, a la vez que su inclusión en el proyecto de transmutación para la humanidad. Debido a la importancia de esta nueva visión, consideraremos, en el primer capítulo –“El ‘nuevo’ Nietzsche. Antecedentes generales”- la evidencia que parece sugerir una lectura distinta de la obra filosófica de

Nietzsche acerca del tema religioso. También discutiremos aquí la cuestión hermenéutica, intentando perfilar una aproximación adecuada para “leer” a Nietzsche. Veremos lo útil que puede ser incluir dentro de esta lo que puede denominarse, a propósito de Stefan Zweig, la hermenéutica del “contraste”, especialmente al tratar con un autor “polifórmico” y muchas veces contradictorio como Nietzsche. Por último, nos acercaremos al trasfondo personal y literario de Nietzsche, para tratar de comprender los elementos que influyeron en su valoración de la religión, así como la manera en que Nietzsche se ocupó de este tema durante los periodos que marcaron su creación filosófica. El último capítulo –“El ‘nuevo’ Nietzsche y la religión”- será para nosotros el más importante, si no el más revelador. Discutiremos aquí tres importantes preguntas, que dejamos aquí planteadas sucintamente: primero, si existen las condiciones o evidencias suficientes para hablar de *reencantamiento* o *ruido de ángeles* en Nietzsche; segundo, si este fuera el caso, qué perfil o características ofrecería tal *reencantamiento*; y por último, qué lugar ocuparía tal *reencantamiento* en un proyecto de transmutación como el planteado por la filosofía de Nietzsche.

Por supuesto en el acápite de Conclusiones ofreceremos una síntesis de la investigación realizada, a la vez que una evaluación general de la información presentada. Se notará que los capítulos 3, 4 y 5 incluyen tres excursus, que consideramos un importante complemento para ahondar en la comprensión de los temas que se desarrollan. Estos son: “El mito en Ortega”, “Freud y la religión” y “El dios que muere y el Dios que queda”, respectivamente. Este último intentará, así esperamos, mostrar como se puede depurar el vocablo Dios de las sedimentaciones que, como se ve en el caso del discurso ontoteológico, tienden a oscurecer su significado. Nuestra

presentación se cierra con una bibliografía donde damos cuenta del conjunto del material bibliográfico que contempló la realización de esta Tesis Doctoral.

No podemos finalizar estas palabras introductorias, sin embargo, sin dejar constancia de nuestra profunda gratitud a la Universidad Complutense de Madrid, que nos aceptó para realizar en sus aulas este Doctorado, hace ya algunos años. Esto ha representado un anhelo de mucho tiempo, que en este caso la esquivada oportunidad permitió que se materializara. También deseamos agradecer al Dr. Manuel Fernández del Riesgo, quien con su paciencia, sabia orientación y palabras de ánimo, alentaron en nosotros el deseo de seguir, a pesar de los obstáculos que se presentaban. Cabe decir que parte de esos “obstáculos” estaban dados por la manera como vinimos a España a estudiar: por nuestra cuenta, casado y con dos hijos. También quisiéramos expresar nuestros agradecimientos a nuestros profesores del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología), por la comprensión y apoyo expresados, sobre todo durante los tres años que residimos en España y debíamos viajar permanentemente desde Zaragoza para participar de los cursos, cuando no correr del trabajo a la biblioteca y de la biblioteca al trabajo, sobre todo en el periodo de investigación. También, y de modo especial, a la Universidad Adventista de Chile, Institución en la cual cumplimos actualmente funciones docentes, y quien nos apoyó liberándonos de algunas responsabilidades académicas durante estos años, y en la estadía de tres meses este último invierno, para completar nuestra investigación. Por último, a todos los amigos que en esta tierra hicieron posible que alcanzáramos nuestro objetivo. A todo ellos les decimos, muy sinceramente: la inspiración humana y académica que nos disteis, seguirá con nosotros cuando crucemos el Atlántico para volver a nuestra propia labor formadora en las lejanas y amistosas tierras de Chile.

SECCIÓN I - EL REENCANTAMIENTO DE LA SOCIEDAD Y SUS
EXPLICACIONES. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

CAPÍTULO I. PERSISTENCIA DE LO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD SECULARIZADA

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad ... Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros ... Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad.²

1.1. Diversas interpretaciones de la religión

Debido al carácter propedéutico de este primer capítulo, se hace necesario despejar en primer término, aunque sea de manera breve, lo relacionado con el significado que le daremos al vocablo *religión* en esta investigación, antes de avanzar al tema que ocupará nuestra mayor atención: la persistencia de lo religioso en la sociedad secularizada. La pregunta aquí está referida a la *esencia* de lo religioso, no necesariamente a la variedad de matices que ésta puede asumir. Por cierto la distinción que insinuamos así tan de prisa requiere de una mayor explicación. Vale la pena recordar, en primer término, la advertencia que hace Durkheim acerca de la necesidad que existe de contar con una definición adecuada de lo religioso al emprender un estudio como este. Una definición muy técnica no necesariamente resolverá el

problema, como se deja ver en el caso del mismo M. Frazer, quien, según Durkheim, no supo “reconocer el carácter profundamente religioso de creencias y ritos”³. Por otro lado se debe reconocer que la empresa no está exenta de complicaciones, toda vez que lo manoseado del término *religión* contribuye, curiosamente, a su ocultamiento. Es precisamente lo anterior lo que ha colocado a la religión en una situación de indefinición, de ambigüedad más precisamente⁴, que contribuye a su rechazo por parte de muchos investigadores serios.

Deberíamos comenzar, entonces, por despejar aunque sea de manera elemental el vocablo *religión*. Como sabemos este deriva del latín *religio*, y aparece conectado con *religare*, que tiene el sentido básico de unir o juntar. El problema, como nos recuerda Ray Billington, aparece cuando intentamos preguntarnos ¿conectado a qué? o ¿a quién?⁵. Además si aquello a lo que uno está conectado juega un rol dominante en la vida, podría hablarse de que “el propósito de aprender podría ser la religión de un hombre ... o el deseo de ‘pasar nuestros días en reposo y quietud’” o el hecho de sentir “el aliento de la batalla” en las narices.⁶ Esto explicaría que se pueda hablar con propiedad que para una persona el football, el sexo, ayudar a los pobres, la guerra o hacer dinero, sea una religión, o implique un acto religioso.⁷ Por otro lado, y dado el aspecto poli semántico del término, haríamos bien en considerar la lista de características de religión que ofrece W.P. Alston, entre las cuales menciona: la creencia en seres sobrenaturales, la distinción entre objetos sagrados y profanos, los rituales celebrados en torno a dichos objetos, un código moral sancionado por los dioses, sentimientos religiosos característicos (como el sentimiento de misterio, de culpa, adoración, etc.), oración y otras formas de comunicación con los dioses, un cuadro o visión del mundo y del lugar del individuo en él, una vida organizada en torno

de dicha visión, y una organización social unida por las características anteriores.⁸ Por supuesto esta lista es discutible, como el propio Billington se encarga de mostrar, llegando luego a rescatar sólo los siguientes aspectos que él considera esenciales en una definición de religión: “la expresión de ciertos sentimientos, alguna forma de meditación o contemplación, junto con lo que puede” parecer “una aproximación filosófica al mundo y la comprensión del lugar de uno en el”, junto con la percepción de que estos aspectos “juegan un rol más que menor en la existencia de la persona religiosa”.⁹

A la luz de lo anterior, y a fin de ser más precisos en nuestra pesquisa, creemos necesario dirigir nuestra atención a ciertos campos específicos del conocimiento, para ver como estos han definido el hecho religioso, y luego, desde sus particulares aportaciones, intentar proporcionar una visión integradora, por lo mismo amplia de nuestro tema de estudio. Se debe reconocer, sin embargo, que el estudio formal de lo religioso, o lo que es lo mismo la aparición de estudios religiosos de manera estructurada y separada dentro del mundo académico, es relativamente reciente. Su crecimiento, además, es visto por algunos como un verdadero fenómeno, que presenta al mismo tiempo, y de modo contradictorio, ribetes de bendición y ambigüedad.¹⁰ Al comienzo dichos estudios estuvieron bajo el alero de facultades de teología, siendo sus primeros líderes formados como teólogos o eruditos bíblicos, lo que contribuyó a preservar a dichos estudios de “orientaciones positivistas y reduccionistas”, aunque no evitó que enfrentaran otros problemas importantes.¹¹ Entre dichos problemas importantes que aún enfrentan los estudios religiosos se podrían mencionar los que resultan “de la tensión entre las interpretaciones y descripciones de la religión de los

fenomenologistas y morfologistas y las descripciones del lado dinámico, histórico y práctico de la actividad religiosa (hecha) por sociólogos, etnólogos y antropólogos”.¹²

Nosotros hemos elegido, más allá de la disputa todavía existente, la mirada más fina que presentan la aproximación psicológica, la sociológica y la fenomenológica¹³, ya que recogen, pensamos, los aspectos más importantes del debate. Comenzando por la primera es necesario recordar que, aunque con variaciones, tiene una larga tradición. Así para Spinoza los hombres, que tienen que lidiar con un mundo siempre cambiante, y por lo tanto frente al cual no sirven las reglas o las respuestas preparadas, viven escindidos entre la “esperanza y el miedo”, lo que les hace “propensos a la credulidad ... el miedo, pues, engendra, preserva y favorece la superstición”¹⁴. En una perspectiva como esta son los mecanismos profundos de la psiquis humana los que activan la creación religiosa, en un intento del hombre por situarse a nivel cognitivo en un universo que se le presenta como diverso y desconocido. Por otra parte David Hume veía el origen de la religión como totalmente desligado de la razón, y más bien relacionado con las contingencias de la vida y el miedo al futuro. En pocas palabras la religión “era una manera de orientarse en la ‘escena desordenada’ de la vida humana”¹⁵. “Las primeras ideas religiosas”, agrega Hume, “no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino del interés por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que mueven a la mente humana”¹⁶, entre los cuales menciona el deseo de felicidad, “el temor a la miseria futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el hambre”¹⁷. El hombre, incapaz en esta primera etapa de elaborar un pensamiento racional abstracto, el cual podría mostrar la presencia de leyes causales detrás de los fenómenos de la naturaleza, opta por interpretarlos de acuerdo a su visión

inmediata, de una manera “vaga y confusa”, leyendo allí donde no las hay, las huellas de lo sagrado.¹⁸

Desde un horizonte distinto, Jung postulará que la religión es ante todo un fenómeno de la psiquis humana, algo que sucede en el hombre, y que por lo tanto es susceptible de ser analizado en tanto fenómeno de la conciencia, como ideas o proyecciones humanas. Sin embargo no podemos pronunciarnos sobre la realidad u objetividad de tales creencias¹⁹. Una idea parecida a la sostenida por Freud: “No entra en el plan de esta investigación tomar postura respecto al valor de verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas descubierto en su naturaleza psicológica como ilusiones”²⁰. Para éste último el descubrimiento de la condición de desvalimiento en el hombre frente a fuerzas exteriores que no comprende, le empuja ya sea a reprimir o a buscar apoyo en fuerzas exteriores afectivas. En cualquier caso, “en lugar de hacer frente a estas fuerzas por medio de la razón, lo hace mediante ‘contra-afectos’, mediante otras fuerzas emocionales, cuyas funciones son suprimir y dominar lo que el hombre es incapaz de hacer frente racionalmente.”²¹ Así se desarrollan las ilusiones, dentro de estas las religiosas. Por último, Radin y Lowie, ambos etnógrafos, acentúan también el origen exclusivamente psicológico de la religión. Para el primero “del sentimiento de abandono y soledad surgió la necesidad del ‘completamente otro’ cristalizada en una creencia en lo sobrenatural”.²² Para Lowie la religión era “una respuesta a fenómenos anormales” y tenía que ver con ‘las manifestaciones extraordinarias de la realidad que inspiran temor’”.²³

Respecto a las interpretaciones sociales de la religión, se debe recordar que nos encontramos aquí con un tipo de explicación en las antípodas de la psicológica. Si

aquella destacaba el rol del individuo y los mecanismos profundos de la psiquis humana, ésta se destacará por su impersonalismo y subrayará los factores ambientalistas que trabajan en la creación religiosa. El elemento comunitario aparece, entonces, como el dato más significativo. “Según un antiguo filósofo chino, ‘la unidad de los pueblos se refuerza a través de los sacrificios’. Asimismo, el Libro Chino de los Ritos (del s. III aC. aproximadamente) contenía la siguiente sentencia: ‘Las ceremonias son el nexo que mantiene unidas las multitudes. Si este nexo desaparece, las masas caerán en la confusión’; esto indica que la aristocracia china era consciente de que los rituales cumplían una función social”²⁴. Recordemos que desde la perspectiva de la antropología sociocultural, la cultura es justamente creación del hombre que vive en sociedad. Es justamente la interacción social la que permite la configuración de un mundo, la “domesticación de la naturaleza” como ha sido definida por algunos la cultura.²⁵ Esto permite al hombre orientarse en un mundo que de otro modo le resultaría confuso y en el que estaría a la deriva. Esto lo diferencia notoriamente de los animales, quienes cuentan únicamente con sus instintos para posicionarse en el mundo. El hombre en cambio, dotado de razón, se aplica a la transformación de su entorno, modificándolo significativamente, es decir sometiéndolo. De dicha domesticación surgen, y pueden por lo tanto señalarse más precisamente como elementos de la cultura, el lenguaje, la técnica y la religión, entre otros. Así entendida, la religión es ante todo un constructo social. No puede ser comprendida sino a partir de esa domesticación de la naturaleza que los hombres hacen juntos.

Dentro de la perspectiva sociológica destaca Emile Durkheim, quien caracterizó a la religión como una creación simplemente humana, surgida de la interacción del hombre con los demás, es decir de la vida en sociedad. Para este ateo confeso, hijo de

un rabino judío, racionalista y que mostró hostilidad hacia el positivismo de Comte como hacia el misticismo de Bergson²⁶, la religión no podía ser definida principalmente en términos abstractos y psicológicos, a través de nociones como “lo extraordinario”, ya que, según él, “las instituciones religiosas eran colectivas y ... se preocupaban más de los eventos normales, regulares y cotidianos que de los infrecuentes”.²⁷ La religión era para él un fenómeno básicamente colectivo, a diferencia de la magia, esencialmente individualista; por tanto “inseparable de la idea de culto o moral comunitaria.”²⁸ De manera más específica, Durkheim veía a la religión como formada por dos elementos principales: las creencias y los ritos; las primeras estados de opinión, que consisten en representaciones; “los segundos son modos de acción determinados”²⁹. Ambos niveles de la religión requieren del elemento comunitario para actualizarse y proyectarse en el tiempo. No puede afirmarse que existan creencias personales o ritos o celebraciones individuales, mas bien cabe decir que “son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan ... donde observemos una vida religiosa, ésta tiene por substrato un grupo definido”.³⁰ Cabe destacar dentro de la perspectiva de Durkheim, además, el valor que él asigna a los elementos sagrados y profanos, que en definitiva, y a través de la mediación del cuerpo social, permitirían la delimitación de la realidad en sectores antagónicos. Tal separación extrema permite al mismo tiempo el reconocimiento, por oposición, de la realidad de lo sagrado; en la medida que se afirma la realidad de lo profano, se entiende que la categoría opuesta goza de la misma calidad. Por otro lado, la separación obrada actúa como aislante, en el sentido de que el hombre no puede concebir, según Durkheim, una interrelación dinámica entre ambos mundos. La separación, como se puede ver, obra el efecto de mantener protegido el espacio sagrado de la presencia de elementos que le pudiesen contaminar, cosa que resulta no menos que chocante y repulsivo a los hombres.³¹

Otra definición igualmente importante se nos ofrece desde la historia de las religiones y la fenomenología. Desde esta perspectiva "lo sagrado representa la irrupción de lo trascendente -real o imaginario- en nuestra vida ordinaria ... En su vida irrumpe algo que difiere totalmente de su experiencia habitual ... No se trata de que nosotros busquemos lo sagrado, sino de que lo sagrado nos busca o que nosotros nos tropezamos sin pensarlo con ello."³² Para Schleiermacher la comprensión de la religión y su "esencia no se podía alcanzar por medio de la reflexión, ni del pensamiento conceptual, sino sólo por medio de la 'intuición'".³³ "La religión está fundamentada en el sentimiento intuitivo inmediato de dependencia de lo infinito. La verdadera naturaleza de la religión, escribió Schleiermacher, 'es la conciencia inmediata de la deidad tal como se encuentra en nosotros y en el mundo'³⁴ . Se trata aquí de un discurso, en definitiva, que en vez de aproximarse al estudio de lo religioso desde la aproximación tradicional que le concede valor a las ideas acerca de Dios y la religión, prefiere poner el énfasis en la categoría de la "experiencia religiosa".³⁵ Es lo sagrado, siguiendo a Eliade, lo que se manifiesta, y a la vez se muestra como algo diferente por completo de lo profano.³⁶ Lo sagrado se experimenta, precisamente, porque ha elegido manifestarse, lo que puede ser mejor entendido a partir del término hierofanía (*algo sagrado se nos muestra*).³⁷ Esto implica que un objeto cualquiera llega a convertirse en expresión de ese sagrado. "Para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía".³⁸ Y dado, precisamente, que hablamos de una experiencia, la razón parece no mostrarse adecuada para realizar el proceso de lectura o interpretación de la hierofanía. Se vería, entonces, la necesidad de contar frente al *pensamiento* religioso con un tipo de aproximación no racional, preconceptual, muy similar al enfoque ricœuriano frente a los símbolos, que tendremos

más adelante ocasión de examinar. Una manera de acceder a lo sagrado, en definitiva, poética y referencial.

Por último, nos parece conveniente recoger aquí la clasificación propuesta para las diversas definiciones de religión en sustantivas y funcionales, donde las primeras aluden a los aspectos internos, esenciales y connaturales del hecho religioso; las segundas, por el contrario, estarían referidas a los aspectos visibles, externos y formales de la religión.³⁹ En el caso de las definiciones arriba mencionadas, esto permite ver a las definiciones psicológicas y fenomenológicas de la religión como sustantivas, en tanto que las sociológicas serían obviamente funcionales.⁴⁰ En todo caso se puede ver en ellas, miradas en conjunto, la presencia de un elemento común: “Apuntan a una entidad metaempírica determinante de la actitud humana como base de la estructura de la religión. Es lo último necesario que adopta formas y nombres distintos: lo santo, lo misterioso, lo divino, lo sobrenatural. En una palabra, un *algo otro* que no es cubierto enteramente con los términos que designan las cosas que el hombre tiene a mano.”⁴¹

1.2. Secularización y desencantamiento del mundo

Luego de haber precisado de manera breve el sentido y alcance del vocablo religión, nos proponemos ahora explorar en este apartado la noción de *secularización* y la relación que ésta guarda con la de *desencantamiento del mundo*. Comencemos diciendo que el vocablo “secularización” no posee un significado unívoco. Por el contrario, posee un amplio rango semántico, que se ha ido construyendo con aportaciones sucesivas a través de la historia, de manera sedimentaria. Nos parece

adecuada la definición que sobre el particular ofrece Peter Berger: “Entendemos por secularización el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos ... Sin embargo, cuando hablamos de símbolos y de cultura, implicamos que la secularización es algo más que un proceso socio estructural. Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente secular. Además, presuponemos que el proceso de secularización tiene también su vertiente subjetiva. Igual que existe una secularización de la sociedad y la cultura, existe también una secularización de las conciencias. Ello significa simplemente que el Occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de interpretaciones religiosas”⁴².

Siendo más precisos, se podría distinguir entre una primera y una segunda secularización de la sociedad. Si planteamos las cosas en una perspectiva histórica, tendríamos que decir que existió una primera secularización alentada por el espíritu esencialmente monoteísta de la fe hebrea, que al afirmar el concepto de creación, terminó desacralizando la naturaleza, privándola de su carácter esencialmente *numinoso*, obrando a la vez una separación efectiva entre Dios y la naturaleza y entre esta y el hombre.⁴³ “Las raíces de la secularización hay que buscarlas en las más antiguas fuentes que hoy en día conocemos de la religión del antiguo Israel. O sea, que sostendríamos que el ‘desencantamiento del mundo’ comienza ya en el Antiguo Testamento”⁴⁴. Mas tarde el cristianismo se sumará a esta tarea al plantearse en oposición al universo mágico que existía en sus días. La formulación de un credo que

afirmaba la existencia de un único Dios trascendente, termina por desencantar al mundo de los dioses y poderes que interactuaban de manera natural y espontánea con el hombre. En su lugar se habría instalado una secularización, en el sentido que el mundo parece ahora abierto y entregado para la acción exclusiva del hombre. Por otro lado se debe reconocer que este desencantamiento sólo es verdadero en un sentido, pues por otra parte la acción de la fe judeocristiana instalará un teocentrismo fundamental en la sociedad, que la acompañará durante toda la edad media. Así, durante todo ese largo periodo –invirtiendo las palabras de Peter Berger- las conciencias y diversos “sectores de la sociedad y de la cultura son” atraídos a “la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”; será, entonces, al interior de la Iglesia institucionalizada donde todavía pervivirá un “mundo continuamente penetrado por seres y fuerzas sagradas”⁴⁵

Así como la primera secularización se habría iniciado bajo el influjo de un destacado líder religioso, Moisés, la segunda secularización –por tanto desencantamiento- sería detonada por otro, Lutero. Comenta Peter Berger: “Comparado con la ‘plenitud’ del universo católico, el protestantismo aparece como un truncamiento radical, como una reducción a los ‘mínimos esenciales’ a expensas de una vasta riqueza de contenidos religiosos ... Aun arriesgándose a una simplificación excesiva, puede afirmarse que el protestantismo se despojó tanto como pudo de las tres concomitancias de lo sagrado más antiguas y poderosas: el misterio, el milagro y la magia. Este proceso ha sido correctamente expresado con la frase ‘desencantamiento del mundo’ ... El protestante no vive ya en un mundo continuamente penetrado por seres y fuerzas sagradas. La realidad se polariza entre una divinidad radicalmente trascendente y una humanidad radicalmente ‘caída’, que, *ipso facto*, quedó desprovista de cualidades sagradas. Entre ambas hay un universo ‘natural’, creación de Dios, por

supuesto, pero en sí mismo desprovisto de numinosidad. En otras palabras, la radical trascendencia de Dios se enfrenta a una radical inmanencia del universo, cerrada a lo sagrado. Religiosamente hablando, esta mundo se vuelve indudablemente muy solitario”⁴⁶. Por supuesto la capacidad secularizadora, a la vez de desencantamiento, del protestantismo procedía de sus raíces y compromiso con la tradición bíblica judeocristiana.⁴⁷ En cualquier caso el resultado sería el inicio de la desacralización del universo mágico que caracterizó a la edad media, lo que sentaría las bases para una penetración de la realidad por el pensamiento racional sistemático⁴⁸. En el curso de la historia, el efecto del protestantismo, “fue la facilitación del proceso secularizador, una vez que la plausibilidad de la fe religiosa se debilitó por la influencia de otros portadores ... El protestantismo lo que hizo fue actualizar la potencialidad secularizadora del cristianismo, que el catolicismo había atemperado”⁴⁹

El “optimismo ilustrado”⁵⁰, que surgiría más tarde, llevó a su pleno desarrollo el fenómeno de secularización iniciado por el protestantismo, pues al pretender eliminar toda referencia a lo sobrenatural y lo sagrado, y alcanzar al mismo tiempo el ideal de “un sociedad más humana, unas instituciones más justas, y la felicidad de los hombres”⁵¹, terminó obrando un verdadero “desencantamiento”, como ocurre, por ejemplo, con la hegemonía del mercado en las cuestiones éticas.⁵² A una situación tal bien podemos denominarla “segunda secularización”⁵³. “Esta última consiste en la crisis de las estructuras de pensamiento que se presentaron como herederas de las teológicas en la sociedad moderna; esto es, crisis de los ideales ilustrados y de las imágenes racionalizadas del mundo de la modernidad, crisis de la razón, de la metafísica, y el debilitamiento de un sujeto desustantivado. Lo que ha sobrevivido es una razón fragmentada de validez coyuntural, que flota en un contexto nihilista ... La

crisis de los meta-relatos se traduce en la ausencia de signos escatológicos, ya sean los propios del cristianismo, como los de cualquier versión secularizada, como la marxista por ejemplo”.⁵⁴ El fracaso de la técnica parece evidente⁵⁵, pues este hombre que centra su existencia en los bienes, o como dice Heidegger “en los entes”, termina dando culto a la juventud, la belleza física y el consumo; se enreda en sectas esotéricas, recurre al éxtasis de las drogas o a la salvaje emoción de la violencia.⁵⁶ ¿Serán estos los tiempos del “hombre viejo” de I. Ellacuría, que según él “domina en la civilización noratlántica, occidental, donde el pragmatismo, el hedonismo y el egoísmo insolidario no dejan espacio para el profetismo y la utopía”?⁵⁷ “Lo que predomina es la búsqueda del enriquecimiento rápido que se concreta en la acumulación desigual y en la práctica de la ‘cultura del pelletazo’ ... es el éxito del peor de los capitalismo, el especulativo, cuyo verdadero objetivo no es la creación de tejido industrial ni de puestos de trabajo, sino el rápido enriquecimiento de unos pocos privilegiados”⁵⁸.

Por otro lado, aunque el mito científicista se muestre inoperante en nuestro mundo actual, no debemos dejar de reconocer que la religión se ha contaminado de un cierto aire nihilista⁵⁹, en la medida que el espacio religioso se ha dejado influir por los avatares sociales propios de la postmodernidad, operándose, como resultado de lo anterior, una secularización de la religión⁶⁰. Esto se explicita, más claramente, por la búsqueda de “explicaciones científicas para comprender fenómenos que en otras épocas eran interpretados de acuerdo con la doctrina religiosa”⁶¹, por la separación de la iglesia del estado, la pérdida de aquella del monopolio en cuestiones religiosas y la multiplicidad de expresiones religiosas que se ofertan al hombre actual⁶². Un hecho que destaca es el paulatino confinamiento de la religión al ámbito privado.⁶³ Esto se explica por “el crecimiento de la autonomía de la voluntad individual, que se traduce en

la instauración de la conciencia propia como definidora de nuestras opciones intelectuales y morales.”⁶⁴ Es decir se opera una gradual, pero segura, “subjetivación de la religión”, lo que explica la existencia de los cada vez más “creyentes pero no practicantes”.⁶⁵ Las iglesias, conscientes de este fenómeno, van cediendo ante el embate de los creyentes (o “clientes”) que van exigiendo cada vez con mayor insistencia su propia versión religiosa. Haciendo a un lado sus “pretensiones universalistas” y adaptándose a su clientela, se convierten en sectas, “esto es grupos de clase y status particulares”. Es decir la religión se “seculariza”.⁶⁶ En este contexto la religión aparece como algo manipulable, de cuyo “misterio” se puede disponer y “ponerlo a nuestro servicio”.⁶⁷ “Esto implica una actitud idolátrica, la idolatría, en este sentido, ‘designa la confusión del misterio con sus mediaciones y el intento por dominarlo mediante el dominio de estas últimas’. La idolatría implica, pues, el intento de relacionarse con el misterio mediante una actitud mágica”⁶⁸

1.3. Reencantamiento del mundo

Recapitulemos brevemente lo dicho hasta aquí: la religión y el pensamiento religioso no han muerto, como lo afirmaba o profetizaba el mito cientificista, al mismo tiempo que ha ocurrido una transformación de lo que entendemos por “religión”. Con esto en mente pasamos ahora a ocuparnos del actual “reencantamiento del mundo” que pareciera estar obrando la religión en nuestros días y a las formas que tal reencantamiento presenta; en pocas palabras a la persistencia o retorno de lo religioso. Como comenta Andrew Greeley: “Todo el que se preocupe de la situación religiosa actual, por tanto habrá de admitir al menos que es preciso explicar esa supervivencia de

la religión en medio de la crisis, que, según se afirma, la ha venido minando durante la pasada década o, según la perspectiva adoptada, durante el pasado siglo. Las actitudes y comportamientos antes descritos podrán ser ciertamente clasificados de ‘residuales’, pero son unos residuos muy poderosos y de gran envergadura. La pervivencia de las actitudes y comportamientos religiosos sugieren tal vez que hay poderosas fuerzas equilibradoras capaces, si no de anular, al menos de debilitar en cierto modo las tendencias hacia el cambio y la secularización”⁶⁹

Comencemos, sin embargo, haciéndonos cargo del debate producido en torno al “reencantamiento” del mundo, que ha tenido como centro de la disputa las tesis del sociólogo Peter Berger. Como adelantábamos en la introducción, Berger se destacó en un primer momento como campeón de la teoría de la secularización, y por lo mismo, como portador de la postura de “desencantamiento del mundo”, es decir de la huída o evaporación de la religión o de las formas religiosas en la sociedad moderna. Pero en 1974 el mismo Berger comenzó a cuestionar sus anteriores planteamientos, primero acerca del grado e irreversibilidad de la secularización, y posteriormente incluso llegando a calificar de gran error la creencia de que la modernidad conducía al declive de la religión, terminando por adherirse a la tesis de “reencantamiento” de la sociedad, es decir el regreso de la religión o las formas religiosas⁷⁰. Esto provocó una verdadera disputa, y la sigue provocando, entre los especialistas, que responden de manera diferente al cambio sustancial de las posturas sociológicas de Berger acerca de la religión⁷¹. Más allá del debate erudito sobre el tema, y las legítimas preguntas que este abre sobre lo metodológico⁷², nos interesa aquí subrayar la cuestión del cambio posicional de Berger. Este claramente indica algo sobre las evidencias disponibles en la sociedad, o mejor dicho de la permanencia de condiciones o formas de encarar lo

sobrenatural que no han “abandonado” al hombre moderno, a pesar de los discursos antisobrenaturales tan difundidos, especialmente en el siglo pasado⁷³.

Quizás mas bien el problema del “reencantamiento” de la sociedad debería ser enfocado desde otra perspectiva, o lo que es lo mismo, el acento debería ser puesto no en el sujeto creyente, sino en el escéptico religioso. “En consecuencia, no es el hombre, convencido de la permanencia indefinida de la religión, sino el ilustrado moderno que la ha negado, el que tendría que dar cuenta de la increíble ‘persistencia’ de la religión en el mundo moderno.”⁷⁴ Desde este punto de vista, tal “ilustrado moderno” debiera, además, explicar cómo la religión, o de modo más general lo metafísico, ha llegado a invadir sus propios reductos, como se ve en el siguiente ejemplo: “La revista *Naura i Reiliguia*, que se había especializado en estudios de ateísmo científico, se vuelve hoy, cada vez más, hacia las antiguas creencias paganas ... lo que Francoise Champion denomina, en el contexto occidental, la ‘nebulosa místico-esotérica’”.⁷⁵ “La crítica a la religión que elaboró la ilustración griega y que retomó la europea, según la cual ‘la religión es una superstición que manipula la ignorancia y el temor de los humanos para mejor dominar a los individuos y someter a los pueblos’, ha perdido buena parte de su eficacia. Y ello porque se ha puesto de manifiesto que esta función manipuladora no es exclusiva de la religión, sino que la encontramos también en otras ideologías, políticas y sociales, incluidas aquellos que se pretenden científicas”.⁷⁶ En medio del avance sorprendente de la técnica y el desarrollo de los medios de comunicación, “cuando las sociedades ... exhiben con orgullo en ferias y congresos los avances de la ciencia”, encontramos más evidencias de que, contra lo que Nietzsche creía, “dios no ha muerto, y de que la religión rebrota entre los intersticios de la razón secularizada”.⁷⁷ No hay lugar entonces

para hablar de un ocaso de lo sagrado, en modo alguno. El espacio de lo sagrado parece gozar de buena salud.⁷⁸

Más aun, pareciera que las *causas* de esta condición de reencantamiento son las mismas que antes posibilitaron la erradicación de la referencia a lo sagrado. Dicho de otra manera, asistimos a la situación paradójica de que la secularización se convierte en condición de posibilidad para la “expansión de lo religioso.”⁷⁹ Y es que la sequedad que la cosmovisión racionalista burocrática y formal nos dejó es tal, que produce como reacción una exasperación, la cual se traduce en una “erupción de nuevas formas religiosas”.⁸⁰ Algunos autores llegan a hablar en un lenguaje muy gráfico de “hambre de lo sagrado”.⁸¹ Incluso se podría decir más: que la misma secularización modernista ha obrado de manera positiva como elemento depurador de la religión, librándola de residuos que hoy resultan carentes de significado. Por ejemplo, “ha contribuido a limpiar la idea de Dios del bagaje metafísico y cultural que había acumulado con el tiempo: el Dios personal que vive el creyente en su experiencia religiosa poco o nada tiene que ver con el ‘Dios de los filósofos’... Se puede haber derrumbado la idea metafísica, la idea teológica de Dios, sin angostar por ello la creencia en un Dios personal. Desde los primeros siglos del cristianismo no han escaseado los esfuerzos por vincular la noción cristiana de Dios Padre con la idea filosófica de lo divino. La modernidad ha terminado por mostrar la autonomía de ambas creencias, hasta el punto que la ‘muerte del Dios de los filósofos’ no ha supuesto la muerte del ‘Dios vivo y personal’ que experimenta el creyente en el fondo de su alma.”⁸²

Efectivamente, el “Dios personal” ha conseguido perpetuarse en nuestro horizonte social, para resurgir con nuevos bríos en el plano de las experiencias más

vitales. En este sentido, lo que experimenta el sujeto “en el fondo de su alma” ha dado lugar a un nuevo paisaje en la creencia contemporánea, con nuevos colores y acentos, en muchos casos trastocando visiblemente lo establecido. Los ejemplos se podrían multiplicar, como nos recuerda Manuela Cantón Delgado hablando de la situación de España en una reciente presentación, y citamos: “Jamás los altoparlantes de las iglesias pentecostales latinoamericanas hablaron tan alto, nunca como hasta ahora se vio una oleada de inmigración latinoamericana y subsahariana reflatando las discretas iglesias protestantes españolas, jamás el pueblo gitano se encontró cohesionado como lo está actualmente gracias a las conversiones multitudinarias al evangelismo pentecostal.”⁸³

De lo anterior podemos dar fe, desde una perspectiva personal, después de visitar diversas congregaciones *evangélicas* durante el tiempo de nuestra permanencia en España. Y es justamente este proceso de muda, lo que debería obligarnos a reformular nuestras antiguas elaboraciones sobre el esencia y el futuro de la religión, pues dichas categorías resultan inadecuadas para dar cuenta de prácticas que por su propia naturaleza, aparecen como “refractarias a la lógica científica” y que esconden, sin embargo, “una racionalidad distintiva con la que hemos de aprender a dialogar”⁸⁴.

Ahondemos un poco más en el asunto: el cuadro que se nos presenta ofrece caracteres que en una primera evaluación resultan contradictorios. Por una parte la noción de “iglesias” aparece enfrentada con la de “religión”; mientras que la primera se observa en claro retroceso, la segunda gana terreno ostensiblemente.⁸⁵ Dos elementos parecieran presentes en esta nueva religiosidad, o nueva faz de la religión: el subjetivismo, al que antes nos referimos, y los rituales. Habiéndose debilitado las estructuras “denominacionales”, se ha acentuado el elemento individualista/personalista, la “experiencia religiosa”, que como se dijo más arriba, “experimenta el creyente en el

fondo de su alma”. En segundo lugar, se produce una persistencia del elemento simbólico, apareciendo más que nunca el hombre como “homo symbolicus”, lo que se manifiesta en un renovado interés por lo cúlctico-ritual.⁸⁶ Ambos elementos parecieran estar atravesados por lo que se ha denominado “la venganza de lo reprimido”, es decir una “búsqueda de lo anómalo, de lo sorprendente y de lo maravilloso como modo de reivindicar la necesidad de trascendencia.”⁸⁷

Dando un paso más se puede afirmar que esta nueva religiosidad no se conforma con instalarse en los espacios claramente religiosos, sino que aspira a expandirse al ámbito “secular”, conquistando “campos cada vez más amplios y diversos, llegando a afectar a la música, a las drogas, etc.”⁸⁸ Lo anterior puede verse claramente en el caso del video clip. Recordemos, antes que nada, que nos encontramos aquí frente a una expresión audiovisual que utiliza una iconografía que suele usar “una banda icónica regida por patrones comunes”, lo que permitiría al receptor “identificar rápidamente el vídeo como cercano a un género, a un mundo visual y perceptivo”⁸⁹. Lo anterior puede resultar altamente peligroso si la influencia ideológica da paso a una sobrevaloración de los intérpretes musicales, de las formas estéticas por ellos representadas y al sometimiento al poder que estos representan.⁹⁰ En cuanto al tema religioso que aquí nos ocupa, se podría incluso apuntar que la intelección del vocablo religión está unida a la lectura de los usos y comportamiento de la sociedad⁹¹; en este sentido los videoclips reflejarían dicha cultura y retratarían fehacientemente el tipo de religiosidad del hombre moderno. La música aparece, más aún, teñida de elementos religiosos de una manera que no es posible calificar de simplemente casual. Los elementos que pueden ser denominados como seculares se mezclan libremente con otros que corresponden claramente a categorías religiosas, una y otra vez, como pidiendo una traducción

personal de parte de los receptores. Decimos aquí traducción personal pues se enfatiza en la lectura, nuevamente, el elemento individual, pudiendo ser reinterpretados dichos símbolos de acuerdo al punto de vista de cada cual.⁹² Pero no es sólo en las expresiones que encierran una gran *performance* donde se puede apreciar lo que se puede denominar una “sacralización de lo secular”, sino que también en lo que ha venido a denominarse como “religión civil”, que consiste “en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden de una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a sus historia’. Una religión que, aunque puede invocar a veces a las divinidades, se ve abocada a la sociolatría y la politolatría, viniendo a componer una especie de ‘trascendentalismo mundano’.⁹³

Por otro lado, vale la pena mencionar el papel que los jóvenes cumplen en todo este reavivamiento religioso. Partiendo del concepto arriba señalado –el de la sacralización de los espacios seculares- se puede decir, sin temor a equivocarnos, que los jóvenes llevan la delantera en esta suerte de “desplazamiento de la sacralización”, que da forma a “una especie de ‘bricolage’ donde se mezclan, según la propia iniciativa, elementos cristianos con los de otras tradiciones religiosas, especialmente orientales”, dando origen así a nuevas mitologías.⁹⁴ Se debe recordar que los jóvenes no sólo rompen con las formas tradicionales de la religión, sino con las formas culturales establecidas, en general. La postmodernidad, pues, les ofrece el escenario adecuado para experimentar nuevas formas y texturas, respondiendo al relativismo imperante. Lo nuevo, lo rupturista, no sólo en términos de innovación completa, sino también como

recuperación de elementos antiguos, mayoritariamente paganos, son los que ejercen más atracción entre los jóvenes. Y es que lo pagano representa el quiebre y la protesta ante los valores tradicionales. Regreso, entonces, en último término, de antiguas mitologías, que son buscadas especialmente por los jóvenes; “mitologías seculares sin duda”, comenta José Luis Aranguren, “pero estamos asistiendo también a una búsqueda de símbolos religiosos. De esta suerte, el problema de la inseguridad del futuro de la religión parece afectar mucho más a las religiones establecidas que a la religión como tal. ¿Por qué? Porque las religiones eclesiásticas están a punto de perder el control *real* de los símbolos sagrados.”⁹⁵ Por otra parte, nos preguntamos, ¿Serán estas nuevas mitologías juveniles, en realidad, una resurrección de antiguos dioses y resurgimiento de cultos ya olvidados? Al menos para Michele Maffesoli esto parece más que evidente, y agrega que en medio de todo este panorama ve reaparecer la figura de Dioniso, el “dios de la noche y la borrachera”, el dios “del exceso y de la orgía”⁹⁶. Recordemos, además, que Maffesoli como sociólogo ve surgir el fenómeno de la religión de la “proxemia”, la proximidad de los miembros en una determinada sociedad. En este sentido las diversas “tribus urbanas” de nuestras metrópolis modernas asumen características casi religiosas: “organización, convocatoria alrededor de un héroe epónimo, rol de la imagen, sensibilidad común”, entre otras⁹⁷. Decimos características casi religiosas, porque se produce efectivamente lo que Maffesoli llama una “sacralización de las relaciones sociales”, en cuanto que aparece una ligazón especial entre las personas y distintos grupos de personas a la vez.⁹⁸ Esta situación no debería ser infravalorada, sino más bien reconocida claramente, a la vez que situada como punto significativo para cualquier análisis del entramado social. De hecho no se podría concebir a la sociedad sino como una expresión del elemento divino –divino social-; como portadora de una trascendencia inmanente.⁹⁹

Esta participación casi mística que el reencantamiento del mundo conlleva, se da en todas las capas sociales, no estando ajena a ella la clase culta o inteligente.¹⁰⁰ Respecto a lo que Maffesoli llama el “populacho”, esto es evidente por sí mismo y aparece frecuentemente como aquello que denominamos superstición. En relación al otro grupo –la *intelligentsia*- dicho reencantamiento asume ribetes más sofisticados y discretos, desde el uso de elementos para la suerte, hasta la lectura casi religiosa del horóscopo.¹⁰¹ Comenta Maffesoli: “La sociedad futura, se sacrifica a ‘dioses’ locales (amor, comercio, violencia, territorio, fiesta, actividades industriales, alimentación, belleza, etc.) que pueden haber cambiado de nombre desde los tiempos de la antigüedad grecorromana pero cuya carga emblemática sigue siendo idéntica a sí misma”¹⁰². En este sentido el reencantamiento del mundo permite recuperar la orientación que ya se encontraba en antiguas piezas literarias, incomprensida la mayoría de las veces, debido a su carácter esencialmente profético. Así pueden ser considerados los planteamientos de Hölderlin acerca “de la sombra de los dioses antiguos, que tal y como fueron, vienen a visitar de nuevo la tierra”, o la irrupción dionisiaca presente en Nietzsche, que presenta tintes claros de visión premonitoria.¹⁰³ Para Maffesoli el cumplimiento de tales profecías se encuentra en los lugares habituales de nuestro tránsito diario –centros comerciales, lugares deportivos, etc.- donde Dioniso vuelve, quizás para realizar como otrora la barbarie, la regeneración de una civilización tocada por la muerte.¹⁰⁴

Es importante subrayar aquí con más fuerza, el papel que juega el “clima postmoderno” en todo este revival y reencantamiento, y que hace en razón de su propia naturaleza, que este se tiña “de las nociones del subjetivismo y la atomización”.¹⁰⁵ Esto explica el aspecto variopinto, ambivalente y por tanto subjetivista de este renacer

religioso. Como acertadamente comenta Fernández del Riesgo “la postmodernidad, más que significar ‘la muerte de la religión’ ... ha abierto la posibilidad de que la actividad religiosa continúe”, aunque en nuevos escenarios”.¹⁰⁶ Por otra parte, dado la dificultad de afirmar categóricamente que se haya superado completamente la modernidad, parecieran permanecer elementos antiguos junto a los que emergen con nuevo matiz. David Lyon reconoce esta situación, y señala que no debemos inquietarnos ante el panorama ambiguo que modernidad y religión ofrecen. Más bien “se puede sostener que esa complejidad está más cerca de lo que en realidad está ocurriendo en el mundo contemporáneo.”¹⁰⁷ Desde esta última perspectiva incluso se podría afirmar que “todo esto, puede ser también un último producto del proyecto ilustrado, que en su intento de reivindicar la autonomía humana, en el contexto de una sociedad democrática, ha caído en los excesos de un individualismo exacerbado, que también ha des-regulado la religión”¹⁰⁸

Pero no debe plantearse el reencantamiento postmoderno sólo en términos de pérdida y muda, sino que desde el punto de vista de las experiencias de vida, por tanto personales, se puede obtener una aleccionadora respuesta sobre este regreso de lo religioso, o regreso a lo religioso. En este sentido resulta significativo el testimonio de Gianni Vattimo, testimonio valiente y franco, sobre los móviles que pueden empujar a una persona como él a experimentar un “renacer del interés religioso”. Entre dichos móviles, Vattimo menciona la partida de personas queridas, el factor envejecimiento y el intento de conciliar existencia y significado.¹⁰⁹ Pero dichos móviles encuentran, en una época como la nuestra, el caldo de cultivo apropiado –el elemento coyuntural apropiado- para actuar como detonante. Comenta José María Mardones: “Nos encontramos –y en esto hay coincidencia con otros pensadores- en un momento de

decadencia ideológica y revolucionaria que G. Vattimo describe como un ‘estado de ánimo de fin de siglo angustiado por la inminencia de inéditos riesgos apocalípticos’ ... Así mismo, la razón se encuentra ante numerosos desafíos que la sobrepasan. Esta ‘derrota de la razón’ explicaría la vuelta hacia Dios y la religión, que no necesariamente tiene que ser entendida negativamente como tapagujeros (D. Bonhoeffer) o como potencia amenazadora y negativa.”¹¹⁰ En este contexto se podría afirmar que, tanto en el campo de las experiencias de vida, como en el caso de la filosofía, es cierto que “quien retorna no es la religión, que nunca se marchó, sino que vuelve el interés” de aquellas “por ella”.¹¹¹ Y vuelve especialmente cuando han desaparecido sus principales enemigos –“el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista”-, y agrega algo que resulta sorprendente viniendo de una figura como la de Vattimo: “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”¹¹². Por otro lado el repliegue de la razón, o lo que es lo mismo, su manifiesta incapacidad para dar cuenta de la totalidad de lo existente, termina posibilitando el rescate de otras experiencias de vida que no necesariamente se articulan en primer término en un formato racional, por ejemplo “la poesía, la narración, el mito y la religión.”¹¹³ Pero cabe advertir que una actitud como la de Vattimo no respalda cualquier regreso de lo religioso, que los hay muchos, sino un tipo particular de retorno, no metafísico, sin más bien postmetafísico de la religión; un regreso que en definitiva se haga cargo de la crítica de Nietzsche, y por tanto, de su diagnóstico epocal –sobre todo en lo referido a la persistencia del fenómeno del nihilismo occidental- y de la lectura que hizo Heidegger de dicho fenómeno y su conexión con la metafísica que Nietzsche denunciara.¹¹⁴

En todo caso, y esto vale la pena subrayarlo, a pesar de las múltiples manifestaciones de lo sagrado, de la explosión de los signos y las mediaciones a las que

recurre en nuestro tiempo, nos encontraríamos con un elemento común, aunque muchas veces subterráneo, que late con fuerza detrás del paisaje difuso y diverso. Dicho elemento ha sido identificado como la “cualidad no manipulable ni cosificable de la trascendencia”¹¹⁵. “El Absoluto trascendente”, como señala Mardones, “no está atado a ninguna forma permanente; las atraviesa todas y las supera todas. De ahí que nuestro tiempo, que parece conocer un ocultamiento cultural de Dios a manos de la secularidad autonomizada, de la funcionalidad tecnoeconómica y de las múltiples formas de utilización y divertimento consumista, además de las nuevas formas de creencia, sea también considerado un momento de reencantamiento y de postsecularización.”¹¹⁶ En esta lectura, entonces, el signo de lo Absoluto lo permea todo, aún aquello que en un primer momento pudiera parecer secular o postreligioso. Bien podría encontrarse aquí la explicación de aquel trascendentalismo humano, o religiosidad inmanente al que aludimos en este capítulo, y que es característica evidente de la postmodernidad.¹¹⁷ Desde esta visión todas aquellas manifestaciones no serían más que eso: manifestaciones y huellas de lo sagrado.¹¹⁸ Y se podría agregar, además, que su persistencia e irrupción en estos aparentemente contradictorios escenarios se debe a su valor como elemento catalizador del pensamiento, en tanto no se puede responder adecuadamente a las cuestiones centrales de “la razón y del hombre, de la cultura y del mismo pensamiento” sin ella.¹¹⁹

Esta mirada si bien pone el acento en el cambio, mucho más lo hace en la oportunidad que este representa; “a la condición de signo de los tiempos que la situación actual comporta para los cristianos”.¹²⁰ Y es que la evolución que el proceso de creencia o no creencia en Dios ha seguido en los últimos tiempos no deja de sorprender, pasando del ateísmo a la indiferencia, y luego a la mutación; mutación, y

por tanto, transformación *–metamorfosis–* de la religión.¹²¹ Metamorfosis que apunta a un cambio sustancial de la realidad, y no sólo apariencia, de lo que tradicionalmente se ha entendido por religión.¹²² Pero allí justamente se encontraría, desde esta visión, la oportunidad, en tanto dicho cambio delataría la presencia connatural en la existencia humana de una apertura a la trascendencia¹²³; esto sería lo que en última instancia generaría “lentamente y como a tientas, nuevas formas de encarnación de la religión en la historia, nuevas configuraciones religiosas en las nuevas y cambiantes culturas emergentes; nuevas formas de presencia de la religión en las nuevas sociedades sometidas a un proceso rapidísimo de transformación”¹²⁴ Por otro lado al abordar un examen detenido de la causa de tal regreso y metamorfosis de lo religioso, habría que tener presente que dado que “todos los aspectos, todos los elementos de la configuración religiosa, están afectados por el cambio ... cualquier intento de captación del significado deberá referirse a todas las manifestaciones de ese cambio.”¹²⁵ Más adelante procuraremos, como se verá –de la mano de Nietzsche, Eliade y Ricoeur, y de Maffesoli- acercarnos a una visión más profunda del retorno de lo religioso, que atendiendo a las diversas manifestaciones del cambio no se quede en lo puramente superficial, sino más bien apunte a una visión integradora de dicho fenómeno; a un diagnóstico en definitiva, que ofrezca una explicación abarcante de la persistencia de la religión en nuestra sociedad.

CAPITULO 2. NIETZSCHE Y EL NIHILISMO INCOMPLETO COMO

EXPLICACIÓN DE LA PERSISTENCIA DE LO RELIGIOSO

Creo en la sentencia germánica primitiva: todos los dioses tienen que morir.¹²⁶

2.1. Una primera precisión

Habiendo discutido en el capítulo anterior la persistencia de lo religioso en nuestra sociedad y comprobado que, lejos del diagnóstico de secularismo que algunos precipitadamente realizan, lo religioso sigue gozando de buena salud y conquistando espacios anteriormente secularizados con renovados bríos, nos detendremos ahora en algunos aspectos de la obra de Nietzsche que nos permitan explicar el origen de lo religioso, a la vez que intentar explicitar la razón de su persistencia. Para ello hemos elegido como hilo conductor de nuestro estudio la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, la cual ha sido tradicionalmente asociada con lo que se entiende como antirreligiosidad nietzscheana. Sin embargo, una vez delimitado de manera provisional e introductoria el campo de nuestro estudio, vemos que la cuestión aparece bastante problemática. ¿Qué sentido tiene la fórmula “Dios ha muerto”? ¿Es sólo expresión de incredulidad? ¿Una confesión del supuesto ateísmo nietzscheano? Heidegger nos orienta en este punto de nuestras disquisiciones: “Mientras nos limitemos a concebir la frase “Dios ha muerto” como fórmula de la incredulidad, nos movemos en un terreno de opinión teológico-apologética y renunciamos a lo que le importa a Nietzsche: a la reflexión en

que medita sobre lo que ha sucedido ya con la verdad del mundo suprasensible y sus relaciones con la esencia del hombre”.¹²⁷

La frase en cuestión supera, entonces, los alcances interpretativos que intenten ligarla únicamente a una “fórmula de incredulidad”. Nos sitúa, en realidad, más allá del campo de consideraciones exclusivamente "teológico-apologéticas"; en un punto del pensar filosófico que pone en cuestión los mismos fundamentos existenciales en los cuales la humanidad occidental ha descansado por tantos siglos. A este respecto es importante mencionar lo dicho por Eugen Fink acerca de nuestra formación y enfoque histórico: como seres humanos –con orientación histórica- estamos acostumbrados a pensar siempre en términos temporales: en culturas que duermen en el polvo, en dioses que han muerto o desaparecido, en civilizaciones que se han extinguido, etc.. A esto Fink lo llama "mirada de museo". Y este es el enfoque que precisamente debiera evitarse, según él, al considerar la frase "Dios ha muerto" o el tema de la "muerte de Dios", porque Nietzsche está pensando en una perspectiva mucho más amplia que simplemente histórica: en una perspectiva existencial y metafísica.¹²⁸

2.2. Antecedentes

Antes de avanzar, sin embargo, en el estudio de la muerte de Dios, creemos conveniente decir algo respecto a los períodos o etapas recorridos por el pensamiento de Nietzsche. Esto permitirá apreciar la orientación de su obra y la gestación de las ideas que aparecen con tanta fuerza en sus escritos finales. Es de general aceptación que se puede dividir la obra de Nietzsche en 3 períodos: el primero que va hasta 1878, que se

caracteriza por su devoción shopenaweriana y wagneriana, y por su estudio de la cultura griega y la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, período denominado "*la filosofía del amanecer*"; el segundo que va hasta 1882, donde rinde homenaje a la cultura y al espíritu libre, denominado "*la filosofía de la mañana*"; y el último que va hasta 1889, denominado "*período de Zarathustra, de la voluntad de poder*" o "*la filosofía del mediodía*"¹²⁹. A simple vista estos períodos pueden parecer contradictorios y sin relación entre sí, pero mirados con detención muestran una importante coincidencia: la lucha irrenunciable contra el pasado y la tradición, y la invitación a una radical vuelta atrás.¹³⁰ El germen de este espíritu crítico se puede encontrar ya en el joven Nietzsche, quien a los 18 años escribe para una asociación literario-musical de amigos en Naumburgo en los siguientes términos:

Si nosotros pudiéramos contemplar la doctrina cristiana y la historia de la Iglesia con una mirada libre e imparcial, tendríamos que expresar numerosas opiniones opuestas a las ideas generales. Pero dado que desde nuestros primeros días estamos atados al yugo de los hábitos y de los prejuicios, dado que estamos cohibidos en el desarrollo natural de nuestro espíritu y determinados en la formación de nuestro temperamento por las impresiones de nuestra infancia, creemos necesario considerar casi como un delito la elección de un punto de vista más libre para desde él poder dictar, sobre la religión y cristianismo, un juicio no-partidista y que sea adecuado a la época. Semejante tentativa no es obra de unas pocas semanas, sino de una vida. Pues ¿cómo seríamos capaces de aniquilar, mediante los resultados de una cavilación juvenil, la autoridad de dos milenios, la garantía de los hombres más agudos de todos los tiempos, cómo seríamos capaces de dejar de lado con nuestras fantasías y con nuestras inmaduras ideas todos los dolores y bendiciones de una evolución religiosa, que han intervenido profundamente en la historia universal?¹³¹

Estas ideas, que pueden ser llamadas apropiadamente un proyecto, nos muestran a un Nietzsche que comienza a captar una visión del mundo y de la historia que claramente se opone al pensamiento de la mayoría. El mismo se siente en pobres

condiciones para iniciar un proyecto de crítica de la cultura y la tradición que podría llevar muchos años. Sin embargo deja en claro que, de contar con las herramientas necesarias, procuraría negar todo: la existencia de Dios, lo moral como algo en sí, etc..¹³² El apego juvenil de Nietzsche a la idea de la muerte de Dios y la extinción de los dioses, es refrendada por el propio Heidegger, quien se refiere a unos escritos preparatorios de *NT* (cerca de 1870), donde se encuentran las palabras: "Creo en la sentencia germánica primitiva: todos los dioses tienen que morir"¹³³. Sin embargo, será en una obra del segundo período, *La gaya ciencia*, donde el filósofo se ocupe más detenidamente del tema de la muerte de Dios. Esta obra, junto con la que inaugura el período del mediodía, *Así habló Zaratustra*, resultan vitales para comprender la frase de Nietzsche "Dios ha muerto". Por eso nos ocuparemos de ellas más detenidamente en los próximos dos acápites.

2.3. "Dios ha muerto " y el nihilismo

¿No oísteis hablar de aquel loco que en la mañana radiante encendió una linterna, se fue al mercado y no cesaba de gritar: '¡Busco a Dios!?' y como allí se juntaban muchos que no creían en Dios, él provocó grandes carcajadas. ¿Se habrá perdido?, decía uno. ¿Se ha escapado como un niño?, decía otro. ¿O estará escondido? ¿Le hacemos miedo? ¿Se embarcó?, ¿emigró?, gritaban mezclando sus risas. El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. '¿A dónde fue Dios? -exclamó-, ¡voy a decíroslo! Nosotros lo hemos matado -vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿Cómo lo hicimos? ¿Cómo pudimos sorber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando soltamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos alejamos de todos los soles? ¿No caemos incesantemente? ¿Y hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Acaso existe todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No nos empaña el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente noche y más noche? ¿No tenemos que encender linternas en la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que enterraron a Dios? ¿No olemos todavía nada de la descomposición divina?¹³⁴

El lugar donde por primera vez se proclama la muerte de Dios, tal como antes lo mencionamos, es el parágrafo 125 de *La gaya ciencia*, que acabamos de reproducir. A partir de esta cita, que constituye el contexto de la frase "Dios ha muerto", podemos comenzar a buscar el significado de la misma. Tengamos presente, ante todo, que para Nietzsche, de acuerdo a lo expresado por Heidegger, la frase alude mucho más que a la pérdida de fe en Dios –que el filósofo ve como una de las características de su tiempo. En su más alto sentido se alude con ella a la pérdida de fe en la estructura dadora de sentido; a la idea de trasmundo, al recurso de colocar el fundamento del ser y el valor en un mundo trascendente, sobrenatural –“el dominio de las ideas y los ideales”, del cual este sería sólo un reflejo.¹³⁵ Dicho reducto sobrenatural ha sido considerado como el único mundo verdadero primero por Platón y más tarde por el cristianismo, operando una segura infravaloración del mundo sensible, considerado sólo como sombra y pálido reflejo –aparente, variable e irreal. “Si, como todavía hace Kant, denominamos físico el mundo sensible en su más amplia acepción, el mundo suprasensible es el mundo metafísico”.¹³⁶

El escepticismo respecto a lo suprasensible, contenido en la frase "Dios ha muerto", es denominado en la obra nietzscheana "nihilismo"¹³⁷. Este correspondería a un proceso histórico¹³⁸ que se inicia con Sócrates y con la constitución de una metafísica platónico-cristiana.¹³⁹ Se debe recordar que para Nietzsche Sócrates es símbolo de muerte, de aniquilación de los impulsos vitales en aras de la razón. Dicho de manera más clara: en su estudio del mundo griego, el filósofo de Sils María descubre, bajo la moderación que suelen atribuirse a los griegos, en su apego a lo estéticamente bello, en su gusto por el arte, una zona oscura, un impulso informe, la

pasión en estado puro. En las dos divinidades, Apolo y Dioniso, se expresa claramente que “en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis”¹⁴⁰ Esta actitud griega "presocrática", que corresponde a un sí a los impulsos e instintos de la naturaleza, a una afirmación incondicional de la vida con toda su carga de belleza o crueldad, se refleja perfectamente en el género literario conocido como tragedia. Esta, sin embargo, llegaría a su fin dejando tras de sí, a diferencia de los otros géneros artísticos antiguos -los cuales gozaron de ver su prole que surgía en bellos retoños- un enorme vacío.¹⁴¹ El intento de llenar aquel espacio vacío estuvo a cargo de Eurípides, quien crearía la llamada comedia ática nueva, la que representa para Nietzsche la figura "degenerada de la tragedia".¹⁴² En ella se eleva a un sitio de honor a la clase media burguesa, desplazando a los dioses y semidioses de la tragedia antigua. Un rasgo más de esta nueva creación literaria resulta mortal para Nietzsche: la aparición del diálogo y con él la dialéctica, es decir la rivalidad expresada en una lucha de argumentos, dando primacía al elemento racional. Nietzsche traza en este punto una relación entre Eurípides y Sócrates: este último habría ayudado al primero en la creación de muchas de sus obras, explicándose así la presencia en ambos de la disputa dialéctica.¹⁴³ Con esta nueva arma, la dialéctica, Sócrates habría fascinado a los helenos, pero habría destruido para siempre aquel instinto vital que prevalecía anteriormente; con Sócrates se habrían liquidado los apetitos e instintos que animaron la creación griega antigua.¹⁴⁴

Más aún, con su método racional y la primacía de la verdad, se prepararía el camino para la acentuación en Platón de lo suprasensible, el mundo de las ideas, por sobre los instintos, "lo sensible, lo mundano y terreno".¹⁴⁵ Con esto quedaría enteramente negado lo único que para Nietzsche "es": este mundo con su alegría y fatalismo, como lo postulaba el antiguo ideal heleno. El cristianismo aparecería luego con la misma distinción entre mundo real y aparente, sólo que en una versión que el filósofo llama "platonismo para el pueblo". Se llegaría así a la constitución de una metafísica platónico-cristiana que quedaría indisolublemente unida a la tradición occidental. "La ontología metafísica habida hasta ahora ve como 'existente' lo que en verdad sólo es una ilusión y una ficción, y rechaza como no-existente, como existente de manera inauténtica, lo que en verdad es el único ser real y efectivo"¹⁴⁶. Nietzsche bosqueja el surgimiento de tal metafísica y su encuentro con el nihilismo de la siguiente manera:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, - él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis "yo, Platón, soy la verdad")
2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia"). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana ...)
3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, kongsberguense.)
4. El mundo verdadero-¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El "mundo verdadero" -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil,, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del bon sens (buen sentido) y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente? ...¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA).”¹⁴⁷

Tal fenómeno nihilista, es posible también sintetizarlo en cuatro momentos: En primer lugar podemos hablar de un nihilismo pasivo, que comienza ya con la misma constitución de esa metafísica platónico-cristiana, que implica la autonegación del hombre y de este mundo.¹⁴⁸ Aquí ya encontramos, según Nietzsche, el germen de destrucción de Dios y del cristianismo; a pesar de la desvalorización de este mundo, se potencia, particularmente en la moral cristiana, un rigor moral e intelectual que un momento posterior (nihilismo activo) se volverá contra el dogma, provocando la caída de lo suprasensible.¹⁴⁹ En este sentido se puede afirmar que el cristianismo porta en sí el germen de su propia destrucción. El segundo momento del fenómeno nihilista es denominado activo. Corresponde a la caída propiamente tal de ese mundo suprasensible. Podemos preguntarnos ¿En qué momento se encuentran el nihilismo pasivo y el activo? Recordemos, ante todo, que se considera debilitada a la estructura dadora de sentido desde su mismo origen. Como para Nietzsche "a lo débil más encima hay que empujarlo para que se caiga definitivamente", el nihilismo activo comenzaría, en principio, con ese empuje.¹⁵⁰ “Comienza también con aquella impresión de falsedad que suscita en Nietzsche el sentimiento de lo que él llama 'el gran asco' ... el cual es provocado, por lo mismo, por la falsedad de un 'mundo verdadero'”.¹⁵¹ Expresión en este caso orgánica, que delata la presencia de un discurso que se articula a partir de la

unión de lo afectivo-fisiológico con el pensamiento racional, donde el primero no se acomoda al segundo, sino es precisamente el fundamento del último. Es un tipo de pensamiento que se inicia en un estado de ánimo, en una disposición afectiva, una especie de “temple anímico que se autoafirma en su legitimidad, debiendo el pensar más bien adecuarse a él, considerándolo como nuestra genuina capacidad descubridora”¹⁵². Es otra manera, en definitiva, de acentuar el elemento sensitivo como criterio básico para relacionarnos con el mundo y posicionarnos en él, a diferencia del método racional esencialmente manipulador de la realidad.

Pero haber llegado al estado de un nihilismo activo no representa para Nietzsche algo que haya que revertir, por el contrario, algo que debe ser llevado más adelante. En efecto, para el filósofo se perfila un peligro más grave que el nihilismo pasivo o activo: el de intentar llenar el lugar vacío que la caída de ese mundo suprasensible, "muerte de Dios", ha dejado. Esto se hace a través de la formulación de nuevos ideales, como las doctrinas de redención universal, socialismo, música wagneriana, etc. “Cuando la fe eclesiástico-cristiana palidece y pierde su dominio mundano, no por ello desaparece el dominio de este Dios. Por el contrario, su figura se disfraza, su pretensión se endurece volviéndose irreconocible. En lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios progreso histórico, el instinto social.”¹⁵³ A esto se denomina en la obra de Nietzsche "nihilismo incompleto", el cual aunque opera una suerte de reemplazo respecto a los valores tradicionales, generando así alternativas a las formulaciones clásicas, termina irremediabilmente situándolos en la misma esfera donde antes se ubicaban los valores débiles, es decir, en el “dominio ideal de lo suprasensible” que ha quedado vacío.¹⁵⁴ La única manera de superar este estado de cosas es por medio del desarrollo del proceso hasta sus últimas consecuencias,

hasta alcanzar el estado de nihilismo completo: "El nihilismo completo y consumado, en cambio, es el que comienza con la subversión de los valores supremos"¹⁵⁵, es decir, aquel que tiende a "anular aún el lugar mismo de los valores, lo suprasensible como dominio y, en consecuencia, colocar los valores en otra parte y subvertirlos"¹⁵⁶.

2.4. Transvaloración y superhombre

Es justamente en este punto que aparece la figura y mensaje de Zarathustra¹⁵⁷, tal como Nietzsche lo planteara en "Crepúsculo de los ídolos": "INCIPIT ZARATHUSTRA (comienza Zarathustra)". Para entender la importancia de *Así habló Zarathustra*, es necesario recordar, como ya antes dijimos, que con esta obra se inicia el último período literario de Nietzsche, el de la "filosofía del mediodía". El mensaje del libro, pues, estaría dirigido al "último hombre", el hombre del nihilismo que debe luchar para trascender su condición, porque la mera constatación de la muerte de Dios no alcanza para hacerlo "más hombre"¹⁵⁸. En esta obra se deja ver como en ninguna otra de Nietzsche, el profetismo nietzscheano; Zarathustra es el profeta del futuro, el que señala un destino, el que llama a trascenderse y superarse, en definitiva, el profeta del superhombre. Que una obra como esta surgió de una profunda "inspiración", es cosa reconocida por el propio Nietzsche. Llega incluso a hablar de una revelación, concepto que se acerca bastante al uso bíblico del término.¹⁵⁹ Sentencia Eugen Fink: "Así habló Zarathustra es la expresión originaria, llena de imágenes y de comparaciones, de una 'revelación'. Así es al menos cómo Nietzsche lo experimenta y lo vive".¹⁶⁰

En este verdadero "manifiesto a la humanidad", "la muerte de Dios es ... la situación fundamentante de la enseñanza de Zarathustra"¹⁶¹. Esto queda claro en el inicio de la obra, cuando comienza su descenso a los hombres, en el encuentro de Zarathustra con el anciano del bosque, quien sólo vivía haciendo canciones para su dios; "cantando, llorando, riendo y gruñendo alabo al Dios que es mi Dios".¹⁶² Al despedirse del eremita, Zarathustra comentará: "¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!".¹⁶³ Aquí se deja ver claramente –junto con el tono irónico de la observación- un gesto de indiferencia, si no de lástima, frente a la fe del último de los creyentes. En el pasaje Zarathustra ni siquiera se molesta en disputar con el anciano acerca de la no existencia de Dios o de su muerte. Lo deja en cambio sólo con sus creencias. Esto nos recuerda lo que dijera Nietzsche en otro lugar acerca de los creyentes, los convencidos o fijados –los fanáticos en último término, que en razón de esto mismo, resultan ser un público poco dispuesto a considerar la confrontación con ideas nuevas, en este caso, con una verdad terrible que sin embargo debe ser asumida. En una actitud bastante distinta encontrará más tarde Zarathustra al papa jubilado, razón por la cual lo encarará de manera más directa que al eremita del bosque, que para ese momento ha fallecido; habiendo desaparecido el último creyente el camino parece abierto para una confrontación más franca. El cuadro nuevamente está lleno de notas irónicas: el papa se ha jubilado, porque ha muerto el dios a quien servía. Esto explica la confusión y temor que experimenta con lo que le rodea. Pareciera que acostumbrado a tratar con los elementos supramundanos, el mundo de los sentidos se le revelara oscuro e incomprensible; más aún, no cuenta con Aquel que fuera su ayuda y su refugio. Lo único que le queda es celebrar una fiesta, "una fiesta de piadosos recuerdos y cultos divinos."¹⁶⁴ Zarathustra aprovecha el talante abierto de su interlocutor para tocar la situación fundamental, desde su perspectiva. Si Dios ha muerto, es

necesario cortar los lazos con aquella *irrealidad* que se ha desvanecido, para encarar la vida tal como ésta ha quedado. El papa jubilado, que expresa libremente sus sentimientos, y que parece a ratos más ateo que Zaratustra, no resiste su argumentación. Más bien se suma a ella y prorrumpe en una especie de lamento y queja ante el recuerdo del Dios que ha muerto. Nos parece digno de destacar la reacción que éste tiene ante la declaración de Zaratustra “¡Fuera tal Dios! ... mejor ser Dios mismo!”: “¡Oh Zaratustra, con tal incredulidad eres tú más piadoso de lo que crees! Algún Dios presente en ti te ha convertido a tu ateísmo.”¹⁶⁵ Se trata, como se puede apreciar, de un reconocimiento implícito de la presencia de un tinte religioso en el discurso “del más grande de los ateos”; “en tu proximidad, aunque tú quieras ser el más ateo de todos, venteo yo un secreto aroma de incienso y un perfume de prolongadas bendiciones”¹⁶⁶. Esta línea de análisis, sin embargo, deberá esperar ser considerada en un momento posterior de nuestra investigación, cuando abordemos en el capítulo cinco la cuestión del *nuevo* Nietzsche y su relación con la religión.

Desde otro punto de vista se puede señalar que, además de predicarse la necesidad de asumir la muerte de Dios, aparece también la idea de encontrar otro motivo para vivir, al que se le llamará "sentido de la tierra"; “en otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!”¹⁶⁷. “En el lugar de Dios, en el lugar del Dios cristiano y del platónico reino de las Ideas coloca la tierra. Tal vez sea también una diosa antiquísima, pero una diosa informe, sin perfiles, que 'está cercana y es difícil de aprehender’”¹⁶⁸ En otras palabras se opera aquí un regreso, una recuperación de lo perdido. Y es que lo que se afirma en este acto no es algo que

previamente no existiera; no se trata de destruir el plano trascendente para establecer en su lugar un *nuevo* plano, el inmanente. La perspectiva horizontal ha sido la que siempre ha existido; el recurso a la verticalidad se muestra simplemente como una ilusión, como una enfermedad lamentable en la historia de la humanidad; de una extensión enorme, es cierto, pero en todo caso ilusión. En ella el hombre ha depositado sus afectos, robándole a este mundo sus imágenes para vestir “el luminoso reino de las ideas eternas, imperecederas.”¹⁶⁹ La invitación parece clara: es necesario reconocer el daño hecho y reivindicar la “Gran Madre”; esto se hace reinstalando la existencia humana en la tierra¹⁷⁰, y de esta manera afirmando el aspecto trascendente –no de un lejano más allá, sino del hombre mismo. La afirmación del sentido de la tierra, entonces, sería la condición de posibilidad para el pleno desarrollo de lo humano, del hombre en tanto promesa de algo mejor, y de la aparición, por tanto, del superhombre. Éste no dependerá de una supuesta estructura dadora de sentido, sino que convertirá en sentido justamente aquello que antes parecía un mero reflejo: este mundo, esta tierra. Luego, habiendo tomado esta nueva orientación, estará preparado para llevar el fenómeno nihilista hasta el estado de nihilismo completo, a la subversión o transvaloración de los “valores supremos”¹⁷¹.

Lo anterior se logra, de acuerdo a Nietzsche, con la constatación de que lo que llamamos valores supremos –que acostumbramos a remitir a una estructura suprasensible– son en realidad manifestaciones de nuestra voluntad de poder débil, en tanto capacidad proyectante. Se deja ver aquí claramente una resistencia connatural a la voluntad humana, que la empuja contra la realidad y lo que tiene una evidente consistencia material, para abrirse, movida por el ideal ascético, hacia una meta. Aunque dicha meta no contenga más que *nada*, prefiere “querer la nada a no querer.”¹⁷²

Por otro lado el filósofo no propone reordenar esos valores –establecer una nueva jerarquización de ellos- sino el reconocimiento precisamente de la voluntad que opera en todo este proceso de proyección de valores.¹⁷³ Una vez asumido esto, se debe dar el paso final: servirnos de la voluntad de poder para proyectar nuestros propios valores, expresión de una voluntad de poder fuerte¹⁷⁴. El superhombre, entonces, que tiene por misión la subversión de los valores, está llamado a la recuperación de una valoración que esté "*Más allá del bien y del mal*", esto es "más allá del bien y del mal" de la moral greco-cristiana.¹⁷⁵ En la "*Genealogía de la moral*" ella aparece denominada como la valoración del "*señor*", en contraposición a la moral de los "*esclavos*"¹⁷⁶, y en "*El origen de la tragedia*" corresponderá a la valoración "*estética*", fusión de los sentidos artísticos y trágicos -representados en la cultura griega por Apolo y Dionisios respectivamente- en contraposición con la valoración "*moral*", representada por el conocimiento teórico socrático.¹⁷⁷

Sin duda lo anterior supone una enojosa tarea, que demanda del hombre sus mejores energías, y que puede sin duda resultar poco apetecible como proyecto. Parece más cómodo quedarnos en nuestra presente condición, esclavos de una moralidad añeja y desnaturalizante de la verdadera esencia de lo humano, pero que en todo caso representa un puerto seguro –no el mar turbulento que la muerte de Dios inaugura, y que nos deja nadando en una “nada infinita”. Dicha actitud está caracterizada en el *Zaratustra* por la figura del camello, “que representa al hombre de gran respeto, que se inclina ante la omnipotencia de Dios, ante la sublimidad de la ley moral”¹⁷⁸. A este se invita a avanzar por un camino de transformaciones sucesivas –de camello a león y de león a niño¹⁷⁹, para así alcanzar el estado y “soltura del querer creador”¹⁸⁰, superando los estados morales del “tu debes”, propio del camello, y del “yo quiero”, que

caracteriza al león.¹⁸¹ Un estado, en definitiva, que permita al hombre la reapropiación de lo que la vieja moral le ha quitado, y que actúe a la vez como acicate para su completo desarrollo. Una moral de la afirmación, no más de la negación; “una afirmación dionisiaca del mundo” tal y como este es.¹⁸² Con la materialización de lo anterior Nietzsche ve el comienzo de una nueva historia o de la historia misma.¹⁸³ Por lo tanto, el nihilismo expresado en la frase "Dios ha muerto", es visto por Nietzsche como aquel huésped que llama a la puerta, al que no obstante ser el más inquietante que hayamos visto, debemos darle la bienvenida.¹⁸⁴

2.5. Heidegger: nihilismo, olvido del ser y el ser como valor

Heidegger es sin duda uno de los pensadores que más se ha dedicado a la meditación de la obra nietzscheana, aunque se debe decir que su trabajo no aspira a la fidelidad erudita. Su lectura puede ser mejor definida como una confrontación, antes que como una interpretación.¹⁸⁵ De hecho, aparte de las referencias al filósofo de Sils María que se encuentran en *Ser y tiempo*, en *Introducción a la metafísica* y otros escritos, su obra *Nietzsche* en dos volúmenes aparece como una crítica que ubica a Nietzsche como pensador decisivo y final de la metafísica¹⁸⁶; cumplimiento de un destino que se inicia con Platón, “un destino nihilista que Heidegger conecta con la existencia tecnológica contemporánea y su profundo sin sentido.”¹⁸⁷ Sin embargo, Heidegger se apartará de las conclusiones nietzscheanas acerca del sentido de la metafísica y el nihilismo. Por ello conviene, pensamos, realizar una breve consideración del pensamiento de Heidegger en relación a los principales temas de la

filosofía de Nietzsche que han sido ofrecidos en este capítulo. Empecemos por su comentario a la frase de Nietzsche "Dios ha muerto".

El sol forma y delimita el círculo visual en que lo existente como tal se muestra. El 'horizonte' significa el mundo suprasensible como verdaderamente existente. Esto es al mismo tiempo el todo que todo lo abarca y absorbe en sí como el mar. La tierra como morada del hombre se ha desencadenado de su sol. El dominio de lo suprasensible existente en sí ya no está sobre el hombre como luz decisiva. Todo el horizonte se ha borrado. El todo de lo existente como tal, el mar, ha sido bebido por el hombre. Pues el hombre se ha sublevado en la yoidad del ego cógito. Con esa sublevación, todo lo existente se convierte en objeto. Lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad.¹⁸⁸

Estas últimas palabras nos permiten encontrar el punto esencial de la crítica de Heidegger al pensamiento nietzscheano: la absolutización del sujeto. Esto, dirá, es propio de la metafísica que precisamente Nietzsche intenta desenmascarar y desechar. De esta manera para Heidegger, Nietzsche cae dentro de la metafísica –“su pensamiento está aún inextricablemente conectado a aquella tradición”¹⁸⁹-, apareciendo además como la consumación de la misma.¹⁹⁰ Esto aparece más claro para Heidegger en la idea nietzscheana de la necesidad de utilizar la voluntad de poder, en tanto capacidad proyectante, para que el hombre proyecte sus propios valores y dar lugar al superhombre. Al actuar de esta manera "todo lo existente se convierte en objeto", todo "lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad". Lo anterior contradice claramente el propósito que Nietzsche, de acuerdo a Heidegger, persigue con su transvaloración: el de dar "a los entes en conjunto una finalidad, un orden, y -como se dice brevemente- 'un sentido.'"¹⁹¹ Lo que realmente ocurriría, por el contrario, sería el sometimiento de los entes, en tanto objetos, al arbitrario dominio del ente humano, debido a que "el hombre se ha sublevado en la yoidad del ego cogito".

Sin embargo, nos recuerda Heidegger, "el hombre no es el déspota del ente. El hombre es el guardián del ser".¹⁹² Esto significa para Heidegger que el hombre no está "llamado" a ponerse a sí mismo como núcleo existencial, en torno al cual debieran reunirse los otros entes. El hombre, como ente también, aunque en una posición privilegiada, aparece determinado el mismo por algo más ontológicamente radical: "la interpelación (Anspruch) del ser ..., que lo induce a que su tarea a realizar sea la del humilde cuidado del ser ...".¹⁹³ En realidad se podría decir, a partir de estos antecedentes, que la verdadera causa del nihilismo para Heidegger no sería otra que precisamente el olvido de aquella interpelación del ser.¹⁹⁴ Este olvido del ser o de la interpelación del ser, requiere una consideración más detenida. Para Heidegger el Ser es lo más decisivo y no meramente, como para Nietzsche, "la emanación última de una realidad que se disuelve".¹⁹⁵ "Heidegger busca re-pensar la metafísica de Nietzsche a partir de su esencia más original, y pensar por este medio al Ser en cuanto tal. No más al Ser como Ser del ente, que es, tal como lo sostiene, la empresa inconclusa, la valla insuperada por el pensamiento de Nietzsche."¹⁹⁶

Heidegger nos hablará de una "historia del Ser", en una parte de la cual, el período metafísico", el Ser es olvidado, desplazado e ignorado. Habría existido, sin embargo, una parte de esa historia donde el Ser se habría revelado clara y nítidamente al hombre: el período de la filosofía antigua, presocrática, o más precisamente del amanecer. Sin embargo con Platón, a juicio de Heidegger, habría comenzado la pregunta por el ser, y con ella el evidente distanciamiento del mismo: "Pues evidentemente estáis familiarizados desde hace mucho tiempo, con lo que mentáis cuando usáis la expresión 'ente'; sin embargo, nosotros, antes creíamos comprenderlo, pero ahora hemos caído en aporía"¹⁹⁷

Con Platón, a juicio de Heidegger, comenzaría la consumación y, por tanto, acabamiento de la filosofía occidental. Esto es, con Platón, y no antes, habría comenzado la búsqueda del Ser, al alejarse éste misteriosamente del hombre; en Platón irrumpe el abismo (jorismós), el distanciamiento entre el Ser y el ser-del-hombre; un abismo, una sima, se ha roto el 'puente' ... los filósofos anteriores a Platón 'vivían' en consonancia con el Ser; en la 'luz del Ser' se lucía el pensar de Anaximandro, Parménides y Heráclito; en la 'voz del Ser' cantaba el poeta-pensador sus decires reunidores, cosechadores y abridores de Mundo; mediante ellos, un nuevo rostro advenía a las cosas; cada cosa y todas juntas esplendían en la belleza de lo propio; unos determinados hombres, "corazones de vanguardia", "minorías alerta", en frase de Ortega, habían sido puestos en el servicio del Ser, acogidos y recogidos en la admiración de que las cosas sean y de que sean como son.¹⁹⁸

Heidegger agregará que este olvido del hombre respecto al Ser no es imputable al hombre, sino corresponde, por el contrario, a un plan o destino seguido por el mismo Ser; un "generoso quedar oculto para que los entes se manifiesten".¹⁹⁹ Luego de este ocultamiento del Ser cabría esperar, según Heidegger, un nuevo "Destino del Ser". En otra palabras, habría existido un primer destino del ser -en la aurora de la filosofía- luego un olvido del ser -nuestra actual era metafísica-, y por último un nuevo proyecto, un nuevo destino del ser.²⁰⁰ El nihilismo, para Heidegger, brotaría justamente en el segundo estadio, en el tiempo del olvido del ser. "El nihilismo es la historia en la cual el Ser está ausente, es 'el olvido del ser'. Si ello es así, entonces la esencia del nihilismo no puede ser pensada por la metafísica. Hay que salir de ella, luego, para poder pensarla. Tan sólo en la filosofía del Ser es posible comprender el nihilismo y la esencia de la metafísica. La metafísica en cuanto metafísica es el auténtico nihilismo. La metafísica reconoce, sin duda, que el ente no es sin el Ser. Reconoce la necesidad del Ser desde el ente, pero, en cuanto afirma esto, está ya transfiriendo el Ser a un ente, sea en el summum ens, el Theion, o bien en el sujeto de la subjetividad; o en ambos,

como en el modo hegeliano, en que se reconoce la subjetividad del Espíritu absoluto.²⁰¹

Pero hay otro problema que Heidegger observa en el pensamiento nietzscheano: la homologación expresada en la fórmula "ser = valor". Esto se aprecia en la idea de Nietzsche de que la voluntad de poder aspira a "poner valores y apreciarlo todo según valores. De esta suerte, el valor determina todo lo existente en su ser".²⁰² Como consecuencia de esto el ser de lo existente es medido por el valor que le asigne la voluntad de poder; es aceptado únicamente el ser de aquello que muestre ser valioso²⁰³. Para Heidegger esta situación se presenta como el verdadero drama de la cultura occidental; pensar el ser como valor, nos dirá, es acreditar "que el ser no se admite como ser". En realidad "el valor no deja ser al ser".²⁰⁴ De esta manera el intento de homologar ser y valor, que para algunos parecería elevar "*el ser a valor*" o, lo que es lo mismo, "elevar el valor del ser", sería en realidad rebajar el ser; "el ser mismo, al ser apreciado y valorado de esta suerte, ha perdido ya la dignidad de su esencia".²⁰⁵ Esto se deja ver claramente en el intento de *elevar* a Dios al nivel de *valor supremo*, con lo cual se rebaja más bien a Dios, al no pensarlo desde el ser mismo.²⁰⁶ Dios queda así reducido a una simple valoración en manos de la voluntad de poder. "La metafísica de la voluntad de poder –y sólo ella–", nos recuerda Heidegger, "es, con derecho y necesariamente, un pensar en términos de valor ... El pensar en términos de valor forma parte esencial de la identidad de la voluntad de poder, del modo en que ésta es *subiectum* (basada sobre sí, subyacente a todo). La voluntad de poder se desvela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor ... La metafísica de la voluntad de poder interpreta todas las posiciones metafísicas fundamentales que le

preceden bajo la luz del pensamiento del valor. Toda confrontación metafísica es un decidir sobre el orden jerárquico de los valores.^{»207}

Mirada en su conjunto, la crítica que Heidegger hace de la filosofía de Nietzsche suscita importantes cuestiones. Lo primero que parece evidente es la caracterización de dicha filosofía en términos estáticos y no vitales, como si el conjunto de su producción filosófica fuera la simple expresión de una calculada y fría actitud frente a la vida. Se pierde de esta manera el carácter *sensible* de su obra, es decir de apego a los sentidos y en sintonía con la permanente fluidez de la vida. Pareciera a veces, como si Heidegger hubiese diseñado una hipótesis magistral, cuidadosamente planeada, y luego intentara probar por todos los medios que Nietzsche efectivamente corresponde con dicho esquema preestablecido. En una perspectiva como esta, los elementos básicos de su filosofía, como la voluntad de poder, el nihilismo, el valor, etc., son reinterpretados de tal manera, que tenemos derecho a preguntarnos si efectivamente nos encontramos frente a *Nietzsche* o al *Nietzsche de Heidegger*. ¿Estaremos siguiendo, en definitiva, el camino correcto para comprender a Nietzsche y a su filosofía, o corremos aquí el riesgo de extraviarnos con los senderos que no conducen a ninguna parte – *Holzwege*? Si bien la duda es legítima, no podemos ignorar la importancia capital de una reflexión como la de Heidegger sobre Nietzsche. En ella éste último aparece como el filósofo que fue capaz de plantear una reflexión de la mayor importancia, esto es sobre el nihilismo, y sobre cómo esto condiciona la existencia presente y futura del hombre. Con Heidegger quedaría asegurada, entonces, la posición de Nietzsche como testigo e intérprete privilegiado de un suceso epocal de contornos poco claros, las más de las veces, pero que encierra en sí las claves de la comprensión de lo que es tan urgente y caro como aspiración para el hombre, esto es, el sentido.

CAPITULO 3. ELIADE Y RICOEUR. LA NECESIDAD

METAFÍSICA ESENCIAL COMO EXPLICACIÓN DE LA PERSISTENCIA DE LO RELIGIOSO

En el capítulo anterior, al examinar la propuesta filosófica de Nietzsche, observamos que en ella la religión aparece como residuo, en el estadio de nihilismo pasivo, donde la humanidad se ha detenido luego del asesinato de Dios obrado en el estadio de nihilismo activo. El hombre debería avanzar aún, según Nietzsche, al estadio de nihilismo completo, valiéndose únicamente de sí mismo, y afirmando únicamente lo que existe, es decir este mundo, esta tierra, y no un lejano, difuso e inexistente “más allá”. En una propuesta como esta, entonces, la persistencia de la religión que en este trabajo nos ocupa, se podría comprender como expresión de la incapacidad del hombre por llevar hasta su último nivel el proceso iniciado con la muerte de Dios.

En este segundo capítulo dejamos por un momento la filosofía de Nietzsche, para intentar, de la mano de Mircea Eliade y Paul Ricoeur, encontrar otro tipo de explicación al fenómeno de persistencia de lo religioso. Quisiéramos dejar claro desde el mismo comienzo las razones que nos llevan a considerar a ambos autores en este capítulo. Se trata de su coincidencia en algo fundamental, y no menor para las intenciones de nuestra investigación, esto es, la importancia que ambos asignan al símbolo, al mito. Eliade se acerca al estudio de ellos desde el campo de la historia de

las religiones, aproximándose sus planteamientos a lo que puede ser llamado una ontología de lo arcaico. Ricoeur, por otro lado, se acerca a ellos desde la palabra, desde el lenguaje, intentando sentar las bases para una filosofía que parta desde la palabra misma, y que supone como apuesta, una fe en el lenguaje. Esto parece, por cierto, fuertemente rupturista, si pensamos que la nuestra es una época más preocupada de aquel discurso que se articula sobre la variable propia del método científico. Por otro lado, los planteamientos de ambos autores parecieran, como ya se sugirió, apuntar en otra dirección respecto a la génesis de la religión y al fenómeno de reencantamiento que venimos estudiando.

3.1. Eliade y la importancia del simbolismo religioso

Respecto a Eliade cabe recordar que por su condición de historiador de las religiones, ha reunido una cantidad considerable de información acerca del fenómeno religioso antiguo, subrayando los rasgos comunes en distintas culturas arcaicas²⁰⁸. Destaca dentro de esa información el papel jugado por lo simbólico. Con la ayuda del símbolo, según esta visión, el hombre da forma al universo (lo ordena), y a la vez lo simbólico le ayuda a aquél a relacionarse vitalmente con este. El símbolo, o “lo que podríamos llamar ‘pensamiento simbólico’ da al hombre la posibilidad de moverse libremente a través de distintos niveles de realidad”²⁰⁹; más bien los símbolos ayudan a identificar, asimilar y unificar “distintos niveles y realidades que a primera vista parecen irreductibles”²¹⁰. Dado que dentro del conjunto de expresiones simbólicas estudiadas por Eliade destacan los símbolos religiosos, este amplio espectro de información nos será de gran ayuda al intentar articular una respuesta al fenómeno de

persistencia de lo religioso en nuestra sociedad. Planteamos aquí, a partir de su trabajo, una primera y necesaria afirmación, que intentaremos justificar más adelante: ese conjunto de datos simbólicos permite apreciar una tendencia metafísica intrínseca a los hombres, no importa la cultura o etnia a la que pertenezcan. Dicha metafísica no encuentra su expresión inicialmente en palabras, sino que se revela en la "cosa ... a través de los símbolos y los mitos".²¹¹ Esto se deja ver claramente en la relación que se da entre religión y valores, en las culturas arcaicas. Se entiende que estos últimos son "trascendentes" por haber sido entregados al hombre por la mediación de "Seres divinos o antepasados míticos", lo que les otorga un valor paradigmático²¹². Por otro lado en la idea de trascendencia se deja ver otro plano, "un mundo divino o mundo de los antepasados", que como "plano sobrehumano", corresponde al de las "realidades absolutas". Es justamente de la interacción que se produce entre estos dos planos —el de la vivencia humana concreta y el "otro mundo"— de donde surge la noción de valores superiores, orientadores y otorgadores de significación de la "existencia humana"; "es, pues, a través de la experiencia de lo sagrado como se abren paso las ideas de realidad, verdad, significación, que serán ulteriormente elaboradas y sistematizadas por las especulaciones metafísicas."²¹³ Los símbolos religiosos, entonces, nos remitirían a una "realidad metaempírica" o "realidad trascendente" la cual constituye apropiadamente una "ontología arcaica".²¹⁴ Su finalidad última no estaría dada por su aspiración a constituirse en un fórmula de carácter científico, sino dada su capacidad vital, permitiría retrotraernos a una situación originaria, a la vez que atender nuestras necesidades religiosas, morales y responder "a coacciones e imperativos de orden social , e incluso a exigencias prácticas."²¹⁵

En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los

principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...). Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos”²¹⁶

Dado el carácter múltiple del mito, y a fin de acceder a ese "fondo" arcaico y estar en condiciones de traducirlo al lenguaje del hombre moderno, se necesita una metodología de trabajo que permita leer de manera apropiada los símbolos, explicitar su significado y salvaguardar su naturaleza esencial, a fin de “descifrar el significado profundo de los fenómenos religiosos.” El historiador de las religiones, en definitiva, debe intentar captar el significado de la religión, básicamente en términos “de su significado y de su historia ... dedicarse a ‘descifrar en lo temporal e históricamente concreto, el curso de experiencias que emergen del irresistible deseo humano de trascender el tiempo y la historia.’”²¹⁷ Por supuesto se debe reconocer que el hombre posee un sinnúmero de experiencias, hablamos aquí particularmente de las religiosas, que incitan a buscar el sentido último de las cosas, el fundamento o soporte existencial básico, en definitiva “la realidad última”. Por supuesto toda la articulación de dicha experiencia religiosa –su “expresión o formulación conceptual”, queda ubicada ineludiblemente bajo coordenadas históricas.²¹⁸ Una empresa como la planteada anteriormente enfrentará, sin duda, diversas dificultades. La primera y más importante para Eliade, será la considerable cantidad de símbolos religiosos, lo cual plantea la pregunta “¿se tiene el derecho de usarlos, o incluso manejarlos de acuerdo con la propia conveniencia?”.²¹⁹ “Estos documentos religiosos son al mismo tiempo documentos

históricos; son parte integral de distintos contextos culturales. Para resumir, cada documento tiene un significado particular, es parte inseparable de la cultura y del momento particular del cual se lo ha desgajado”²²⁰. Por ello resulta imperativo realizar un estudio referido en primer término al contexto (cultural, histórico, geográfico) donde ese símbolo ha nacido; sólo a partir de esto estaremos en condiciones de establecer relaciones entre diversos símbolos y ver sus posibles interconexiones. En este mismo sentido vale la pena hacer una aclaración: este proceso de búsqueda de relaciones no debiera tener un énfasis en la reducción, sino más bien en la integración, es decir "no comparamos o contrastamos dos expresiones de un símbolo para reducirlas a una sola, ya existente, sino a fin de descubrir el proceso mediante el cual una estructura puede asumir enriquecidos significados."²²¹

3.1.1. Los símbolos como revelación de la realidad

Una investigación que tome en cuenta los elementos mencionados anteriormente, nos llevará a reconocer que el mundo habla, se revela a través de símbolos religiosos. Esto nos permite encontrar en el símbolo diversos aspectos de una revelación de la realidad.²²² Esto se comprende mejor al recordar que Eliade utiliza aquí una aproximación esencialmente fenomenológica, es decir poniendo el acento, al hablar de religión, en su carácter esencialmente *nouménico*, a la vez que se puede apreciar en él la influencia del modelo sociológico de Durkheim como vía de intelección del hecho religioso. Esto se puede apreciar especialmente por su recurso a vincular la religión al ámbito de lo sagrado, a la vez que oponer dicho ámbito a lo profano. De esta manera aparecen “dos modos de estar en el mundo” –lo profano y lo sagrado, que Eliade ve como sustancialmente separados. Esto resulta en una

concepción de la vida tal, que “cada acto religioso y cada objeto de culto están por consiguiente, y por definición, relacionados con esta realidad metaempírica, lo sagrado: ‘cuando un árbol se vuelve un objeto de culto no es venerado como árbol, sino como una hierofanía, esto es, como una manifestación de lo sagrado. Y todo acto religioso, por el solo hecho de ser religioso, porta un significado que, en última instancia, es ‘simbólico’ puesto que se refiere a entidades y valores sobrenaturales.’”²²³

A fin de comprender mejor como opera la propuesta de intelección propuesta por Eliade, valdría la pena considerar tres ideas básicas. En primer lugar, el símbolo no muestra realidad objetiva, sino algo más profundo y básico: la estructura del mundo (modalidad de lo real) que no resulta evidente a nivel de la experiencia inmediata. Ejemplo de esto es la simbología del agua: en ella se manifiesta lo pre-formal, lo virtual, lo caótico; se trata de una aprehensión anterior a lo racional (pre-racional y pre-reflexiva), donde no hay proceso de inducción. De esas aprehensiones surgirían conclusiones ontológicas y cosmológicas, dado que “el hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo vive en un mundo «abierto», aunque «cifrado» y misterioso. El Mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos.”²²⁴ Lo anterior queda claramente en evidencia en un símbolo de carácter universal: el símbolo del árbol cósmico. Este es considerado como un eje al centro del mundo que conecta la tierra, el cielo y el infierno, revelando al mundo como una totalidad viviente, que se regenera periódicamente, que es permanentemente fructífera, inextinguible; representa una especie de clave para la interpretación del mundo: el mundo habla a través del árbol, y esa palabra es entendida directamente por el hombre. De esta manera los símbolos permiten entender al mundo como vida, el ser vida. Y la vida humana descifrada a la luz de los símbolos religiosos muestra un

aspecto misterioso: la vida viene de otra parte, es divina porque es obra de los dioses; y si es creación de los dioses, los símbolos revelan algo de los dioses mismos. Por lo tanto los símbolos religiosos arcaicos tienen ontología implícitamente.

En segundo lugar, para los primitivos los símbolos son siempre religiosos porque apuntan a algo real o a la estructura del mundo, puesto que en los niveles arcaicos de la cultura, lo real -es decir lo poderoso, lo significativo, lo viviente, equivale a lo sagrado. De esta manera el hombre y el mundo que le rodea aparecen con referencia directa hacia lo sagrado, más específicamente no se puede escapar del hecho que el mundo se orienta a los dioses y seres sobrenaturales como una plegaria misma. La comprensión de esta realidad sagrada, es decir el descubrimiento de la estructura profunda del mundo, revela además “un secreto o un significado ‘cifrado’ de la obra divina.” Esto ayuda a apreciar el carácter ontológico de la simbología religiosa arcaica, a la vez que se debe señalar que ésta resulta ser de un carácter más bien presistémico, por consistir, precisamente, en “la expresión de un juicio acerca del mundo y, simultáneamente, de la existencia humana, un juicio que no se formula en conceptos y que raramente se traduce en ellos.”²²⁵

En tercer lugar, el símbolo religioso tiene capacidad de revelar una especie de correspondencia entre diversos niveles de la experiencia cósmica y de la realidad humana, que no resultan aprehensibles por la experiencia inmediata ni por el análisis crítico. Un ejemplo de esto es la luna: su esconderse, desaparecer, guarda relación con algunos ritmos humanos y temporales en general (llegar a ser, dejar de ser, etc.). La simbología religiosa permite al hombre descubrir una cierta unidad entre él mismo y el mundo.²²⁶ Gracias a esto el mundo deja de ser una realidad extraña, heterogénea en

relación al hombre, y aparece más bien como diversos niveles que se comunican unos a otros. Esto daría sentido a la vida humana y la posibilidad de abrirse a un mundo que le parece familiar. En cuarto lugar, el símbolo religioso es capaz de desplegar una variedad de significados complementarios, de tal manera que “las realidades heterogéneas pueden articularse en un todo o aun integrarse dentro de un ‘sistema’”.²²⁷ Lo anterior lleva al hombre a descubrir, y a la vez comprender su destino, como unido, atado al mundo. Es el caso del simbolismo de la “noche y las tinieblas”, que presente en diversas formulaciones, apunta siempre a una revelación de “la solidaridad estructural existente entre la oscuridad pre-cósmica y prenatal, por una parte, y la muerte, el renacimiento y la iniciación, por la otra”²²⁸.

En quinto lugar, y quizás sea esta la función más importante del símbolo, este posee una extraordinaria “capacidad de expresar situaciones paradójicas, o determinadas estructuras de realidades últimas, de otro modo totalmente inexpresables”²²⁹. Esto suele presentarse a través de la figura de un pasaje o tránsito de un lugar a otro, entre dos mundos opuestos, en todo caso entre “realidades” diferentes, que no pueden ser franqueadas sino de forma espiritual, lo que supone el uso de la imaginación y la inteligencia; una cierta capacidad de “tomar distancia ante la realidad inmediata”, una especie de renuncia “a la creencia ingenua en la inexpugnabilidad de la materia”²³⁰. Por último, el símbolo posee un valor existencial, es decir apunta siempre una realidad o una situación en la que se encuentra comprometida la existencia humana; más explícitamente, le “otorga un *significado* a la existencia humana”²³¹. “Los símbolos mantienen aún contacto con las fuentes profundas de la vida; expresan, podría decirse, lo ‘vivido como espiritual’ ... revelan el hecho de que las modalidades del espíritu son al mismo tiempo manifestaciones de vida y por ello comprometen directamente la

existencia humana”²³² Al considerar en conjunto las observaciones anteriores, se podría decir, a modo de síntesis, que en todo símbolo, ya sea el del árbol cósmico, o el de la pala/azada que es comparado con el falo que penetra a la mujer, la realidad particular pareciera explosionada por la simbología que busca convertirla en algo de valor universal.

3.1.2. Simbología e historia

Eliade sostiene, además, que "los símbolos tienen una historia"²³³, lo que significa a lo menos dos cosas: primero, hay símbolos que se constituyen en un determinado momento histórico, antes del cual no podían surgir. Por ejemplo el símbolo de la azada no surgiría antes que la cultura conociera el trabajo agrícola. Hay otros símbolos que se pueden rastrear hasta ciertas situaciones socio-políticas: la realeza, el matriarcado, etc.. En segundo lugar, ese símbolo, que surgió en un momento histórico determinado, se difundió de allí a otros medios culturales, por lo cual no puede considerarse que haya sido espontánea y simultáneamente descubierto. Pero reconocer la historicidad de numerosos símbolos, no excluye su capacidad de revelar estructuras de mundo y existencia. Más aún, la mayoría de los símbolos religiosos cumplen dicha función reveladora (estrellas, vegetación, agua, etc.) no pudiendo ser asociados con ciertos momentos históricos. Lo mismo ocurre con ciertas situaciones constitutivas de la experiencia humana como la sexualidad. Una cosa importante que no debe ser pasada por alto, es la capacidad de los símbolos de ser enriquecidos por la historia. Por ejemplo, bajo la influencia de las ideas mesopotámicas el árbol cósmico con sus 7 ramas llega a representar los 7 cielos planetarios. La teología y el folklore cristiano piensan

que la cruz de Cristo se alza desde el centro del mundo, lo cual vendría a representar una variación del árbol cósmico.

Estos significados últimos adquiridos por los símbolos son posibilitados por la estructura original del árbol cósmico, que permite que el símbolo incluya otros sentidos. En esta misma dirección, la salvación de Cristo aparecería como un nuevo valor ligado a un hecho histórico preciso: la agonía de Cristo. Esto puede ser formulado con más claridad de la siguiente manera: los símbolos son susceptibles de ser entendidos en planos cada vez más elevados de referencia. Por ejemplo el símbolo de la oscuridad, que tiene un significado dentro de un contexto iniciatorio, o la noche cósmica que puede ser comparable a la oscuridad pre-natal. En la experiencia mística la oscuridad representaría la noche oscura del alma (San Juan de la Cruz). Pareciera, de este modo, que los significados más elevados a los que acceden los símbolos estuvieran implícitos en los anteriores y que, aunque no plenamente comprendidos, hayan sido vagamente sentidos por los hombres que vivieron en culturas arcaicas. Por lo tanto, para descifrar o interpretar el símbolo religioso, se deberían considerar todos sus sentidos en todos sus contextos, y además reflexionar en lo que ese símbolo llegó a significar en el período de su madurez. Dicho de otra manera, el símbolo religioso contiene en su estructura todos los valores añadidos en su existencia, por lo tanto, para interpretarlo, hay que buscar el significado más general que pueda articular todos los demás. Esto permite entender por qué Eliade nos llama a ver el símbolo como portador de un sentido mayor que el arqueológico (ligado al pasado en sentido unidireccional). En dicho planteamiento se nos invita, más bien, a acompañarlo en su recorrido hasta el punto a que ha llegado. Visto de esta manera, el símbolo tiene un doble apuntar: uno

arqueológico y otro escatológico, lo que ayudaría a comprenderlo mejor, aunque no por ello habríamos conseguido agotarlo en la multiplicidad de sus significaciones.

3.1.3. Simbología y cosmogénesis

Un último aspecto que trataremos en esta sección, se refiere a un tema recurrente que aparece o se manifiesta a través de los símbolos religiosos, el cual más que cualquier otro posibilita lo que Eliade llama una "ontología arcaica". Nos referimos al "mito del eterno retorno". Aparece aquí la idea de una *cosmogénesis*, momento primigenio opuesto a la temporalidad, en el que podemos ser reinstalados vez tras vez precisamente mediante el mito del eterno retorno, expresado en la acción ritual²³⁴. Y es que "para el hombre tradicional, la imitación de un modelo arquetípico es una reactualización del momento mítico en que el arquetipo fue revelado por vez primera."²³⁵ Esto daría como resultado la anulación del tiempo profano, de la duración y de la historia, pudiendo el que realiza la acción ritual verse "transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar".²³⁶ En el caso del sacrificio, sostiene Eliade, la acción ritual nos retrotrae al "momento mítico primordial", repitiendo todo sacrificio primigenio y coincidiendo con él.²³⁷ En definitiva, según sostiene Eliade, se deja ver aquí una necesidad del hombre primitivo a la vez de regeneración como de "anulación del tiempo profano, es decir, finalmente, su intención esencialmente antihistórica, su negativa a recordar y a reconocerse como ser histórico o atribuir valor a los acontecimientos inusitados (es decir: sin modelo arquetípico)". Para Eliade el conjunto de dichas expresiones cúltero - rituales, encierra una intencionalidad de restar valor a lo temporal. En un sentido más estricto, nos señala

Eliade, “si no se le concede ninguna atención, el tiempo no existe”; y cuando lo percibimos, “puede ser anulado”. Visto desde una perspectiva realista, la vida del hombre primitivo no lleva en sí la conciencia del tiempo; mas bien ella consiste en la mera “repetición de actos arquetípicos ... al incesante volver a los mismos mitos primordiales”. Aun cuando se despliega en el tiempo, no se sujeta a su irreversibilidad. Esto sitúa al hombre primitivo –como al místico y al hombre religioso por igual, como habitantes de un continuo presente.²³⁸

Por otro lado, dicha adscripción del hombre al tiempo mítico sólo ocurre, debe precisarse, en grandes ocasiones –celebraciones rituales o actividades esenciales, como la caza, la pesca, la alimentación, etc., quedando el resto del tiempo bajo la designación de mero “devenir”. Esto establece ya la separación, como se deja ver, entre tiempo sagrado y tiempo profano, o como dice Eliade, entre “la modalidad de los dioses ligada a la ‘inmortalidad’ y de la del hombre ligada a la ‘muerte’”²³⁹. Esto se puede observar claramente en el caso de los textos brahmánicos, en que “el sacrificante en plena operación ceremonial abandona el mundo profano de los mortales y se incorpora al mundo divino de los inmortales. Por lo demás, lo declara en estos términos: “He alcanzado el Cielo, los dioses; ¡me he hecho inmortal!”²⁴⁰

Las religiones históricas como el cristianismo, en cambio, favorecen la historia y no el cosmos como el lugar privilegiado para la manifestación de lo sagrado. Y esto constituye, en el caso particular de la religión monoteísta hebrea, la gran diferencia con las religiones antiguas, particularmente del cercano oriente. En estas últimas opera más bien un rechazo, una negación del percibirse como históricas, como ya se ha señalado; las acciones del hombre no se encuentran así inscritas en un devenir, de orientación

lineal, sino apoyadas en una circularidad que permite siempre el regreso y la conexión con el principio. Por cierto en el caso de Israel su “historicidad” –o la comprensión histórica de sí- permite conectar su religiosidad con la perspectiva historicista del hombre moderno. “Podemos incluso preguntarnos si el monoteísmo, fundado en la revelación directa y personal de la divinidad, no trae necesariamente consigo la “salvación” del tiempo, su “valoración” en el cuadro de la historia.”²⁴¹ Valoración que se ve justificada en la medida que se afirma por primera vez que los acontecimientos históricos tienen “valor en sí mismos”, al corresponder más precisamente, o ser expresión, de la voluntad de Dios. Para Eliade el Dios hebreo aparece en oposición directa a las divinidades orientales en el sentido de no corresponder a una entidad que va generando “hazañas arquetípicas”, sino a una que ha elegido desplegar su acción en la historia, revelándose a sí misma y a su voluntad en los hechos o acontecimientos históricos. En un cuadro como éste dichos acontecimientos históricos aparecen dotados de lo que podríamos llamar carga “nouminosa”, al corresponder a “situaciones del hombre frente a Dios”, que adquieren, en virtud de dicha característica, un valor religioso. Debido a lo anterior Eliade señala que los hebreos fueron los primeros en indicar a la historia como “epifanía de Dios”, lo que luego fue aceptada y desarrollada por el cristianismo.”²⁴²

Esta redención del elemento temporal, en oposición directa a las concepciones orientales, favorece la irrupción de la divinidad en la historia, como se encargan de señalar con fuerza los profetas del Antiguo Testamento. El Dios hebreo lejos de sentirse incómodo o acotado por la temporalidad parece moverse dinámicamente en el tiempo, acompañando a su pueblo elegido en la contingencia histórica. Esto se deja ver con fuerza más tarde en la venida del Mesías: “Pero cuando vino el cumplimiento del

tiempo, Dios envió a su Hijo”²⁴³. Más aún, como nos lo recuerdan los Evangelios, el nombre del Mesías es “Dios con nosotros”²⁴⁴, o como afirma Pablo más tarde, “Dios estaba en Cristo”²⁴⁵, lo cual coloca a la divinidad cerca del tránsito humano. No hay lugar en una perspectiva como esta para la lejanía divina; no se trata de un distante dios que se valga de un demiurgo para tratar con lo creado. El Dios del judeo cristianismo participa con los suyos de la temporalidad, dotándola de valor esencial.

Por otro lado se deja ver aquí la aparición de lo que podríamos llamar el principio de la “unicidad” de la acción divina; ni la creación ni la encarnación son eventos “reproducibles”, y por tanto, parecieran quedar inmediatamente fijados en su singularidad e irrepetibilidad. Sin embargo, y a pesar de la operación de esta orientación lineal que impide volver a repetir cualquier instante particular, se nos presenta aquí una doble manera de escapar a esta irreversibilidad: el tiempo litúrgico, y “el final de los tiempos”. En el primer caso “el drama de Jesucristo”, que constituye el centro de toda la vida religiosa cristiana, aunque realizado efectivamente en la historia, y por consiguiente habiendo efectuado la salvación, requiere para apropiarse de dicha salvación del trabajo iterativo expresado en la acción ritual. La recuperación del tiempo litúrgico, entonces, coloca al cristianismo en la línea de las otras expresiones religiosas arcaicas, la línea de “la recuperación periódica del *illud tempus* de los ‘comienzos’ ... ‘La experiencia religiosa del cristiano se apoya en la imitación de Cristo como modelo ejemplar, en la repetición litúrgica de la vida, de la muerte y de la resurrección del Señor y en la contemporaneidad del cristiano con el *illud tempus* que se abre con la Natividad en Belén y se acaba provisionalmente con la Ascensión.”²⁴⁶

Respecto a la otra manera de escapar a la irreversibilidad arriba mencionada, “el final de los tiempos”, ésta se cumple en la medida que la orientación lineal propuesta por el cristianismo recupera la experiencia paradisíaca, cerrando así "un gran ciclo único" que reemplaza a los ciclos sucesivos de la cosmogénesis.²⁴⁷ Para la escatología judeocristiana “el Fin del Mundo será único, así como la cosmogonía ha sido única. El Cosmos que reaparecerá después de la catástrofe será el mismo Cosmos creado por Dios al principio del Tiempo, pero purificado, regenerado y restaurado en su gloria primordial.”²⁴⁸ La tierra –más bien el “Paraíso terrestre”- no sufrirá el desgaste y la destrucción, mientras que el tiempo dejará de ser circular –del “Eterno Retorno”- para transformarse en uno “lineal e irreversible”.²⁴⁹ Se consumará así, magistralmente, el triunfo de la “Historia Sagrada”, donde la idea de juicio obra la redención de los hombre a través de una selección, en base a los actos de las personas y no a una salvación global que implique la regeneración de la comunidad “(o de la totalidad de la especie humana)”²⁵⁰; “sólo los elegidos vivirán en una eterna beatitud. Los elegidos, los buenos, se salvarán por su fidelidad a una Historia Sagrada: en pugna con los poderes y las tentaciones de este mundo, permanecieron fieles al reino celeste.”²⁵¹

Se comprende mejor así el carácter de novedad que introducía la religión hebrea en su tiempo y en su contexto geográfico. Jehová era el Dios que construía a partir de Abraham un linaje que se expresaría en la historia, sacralizando la misma, y en ella dejando ver ya su superioridad esencial sobre cualquier otra religión. Vemos aquí como se funden los elementos distintivos de dicha religiosidad: comprensión monoteísta de la divinidad, superioridad de la palabra sobre la imagen y constitución de una historia (antes que simplemente historiografía) sagrada. Sin embargo, y a pesar de dicha unicidad, encontramos aquí al igual que en lo relativo a la recuperación del elemento

primigenio posibilitado por la acción ritual y el final de los tiempos, un punto de coincidencia, pues en ambos modelos (el circular y el temporal) se manifiesta una misma "tendencia metafísica esencial", la necesidad de trascendencia y de consuelo frente al terror de la historia, que Eliade ilustra claramente a través de la comparación de tipo "arcaico" (mítico) con el tipo "moderno" (historicista). De su análisis se puede concluir que el hombre antiguo contaba también con una forma de escapar a las acuciosas preguntas existenciales que tenía que enfrentar. Se pregunta Eliade "¿Cómo soporta, el hombre la historia?", y responde: "La respuesta es evidente en cada sistema en particular: por su situación misma en un ciclo cósmico —pueda éste repetirse o no— incumbe al hombre cierto destino histórico ... Individualmente, cada cual es libre de sustraerse a ese momento histórico y de consolarse de sus consecuencias nefastas, sea por la filosofía, sea por la mística."²⁵²

Cierta cantidad de sufrimiento está reservada a la humanidad (y por el vocablo "humanidad" cada cual entiende la masa de hombres de que tiene noción) por el simple hecho de que se halla en cierto momento histórico, es decir, en un ciclo cósmico descendente o cercano a su conclusión (basta que evoquemos al pasar cómo pulularon las gnosis, sectas, misterios y filosofías que invadieron el mundo mediterráneo-oriental en el curso de los siglos de tensión histórica, para dar una idea de la proporción cada vez más aplastante de los que intentaban sustraerse a la "historia"). El momento histórico en su totalidad no podía sin embargo evitar el destino que derivaba fatalmente de su posición misma en la trayectoria descendente del ciclo al cual pertenecía ... así también, en la perspectiva de los diversos sistemas que hemos revistado antes, el momento histórico, a pesar de las posibilidades de evasión que presenta para los contemporáneos, no puede ser, en su totalidad, sino trágico, patético, injusto, caótico, etcétera, como debe ser cualquier momento precursor de la catástrofe final.²⁵³

La solución que se nos ofrece en esta propuesta no deja de ser aporética. El hombre, antiguo y moderno, aparece desgarrado por una fuerte tensión. Por una parte el terror a la historia, por otro, el fatalismo que parece conducir su propia existencia de

manera inexorable hacia la disolución de su existencia. Sea cual sea la comprensión de sí mismo, y la postura frente al devenir, pareciera que la negación de aquello que Eliade denomina la “necesidad metafísica esencial” no hace sino prolongar su estado de agonía. En realidad la religión, en la medida que ayuda a llenar esa necesidad metafísica esencial, ofreciendo consuelo y refugio frente al terror de la historia, permite que el hombre afirme su propio ser, escapando de la centrípeta fuerza de la disolución existencial. ¿Y que origina la ignorancia de esta necesidad metafísica esencial? Bien se podría concluir, a partir de las ideas de Eliade que el resultado de ese olvido empuja al hombre “moderno” a la búsqueda de falsos sustitutos, llegando a dar forma a una pseudo religiosidad, la cual una vez desenmascarada como tal, origina un hombre sin ideales, sin sentido, o en otras palabras, actúa como germen del nihilismo.²⁵⁴ Es que el hombre no puede escapar a su condición y a su destino, aún en las versiones más radicales del secularismo. El hombre secularizado o profano, sostiene Eliade, pareciera ser simplemente el resultado de una “desacralización de la existencia humana”, así como la noción de naturaleza “es el producto de una secularización progresiva del Cosmos obra de Dios”²⁵⁵. Aun lleva en él las “huellas del comportamiento religioso”, denotando así una más elevada vocación. En realidad es el peso de esa herencia, la huella nemotécnica de sus antepasados que vivieron en la referencia permanente a esa dimensión trascendente lo que pesa en él —o le pesa a él. Así las cosas, su naturaleza profana no sería más que un modo antinatural de plantearse frente a la vida, en la medida que niega el llamado que le empuja a abrirse a un nivel de existencia superior.

Digámoslo con fuerza una vez más: desde esta perspectiva el nihilismo aparecería para Eliade como consecuencia del desconocimiento de dicha necesidad metafísica, que representa una estructura última de la conciencia. La metafísica, por

consiguiente, no aparecería como una enfermedad que el hombre contrae en un determinado período de su historia, sino como una tendencia constitutiva de lo humano. “El hombre arreligioso en estado puro es un fenómeno más bien raro” –comenta Eliade– “incluso en las más desacralizada de las sociedades modernas”²⁵⁶. Esto explicaría porque se da un comportamiento cercano al religioso en muchos hombres supuestamente *arreligiosos*, lo cual no sólo se refleja en las actitudes supersticiosas de todo tipo –que se podrían rastrear hasta mostrar su “origen mágico religioso”– sino también en toda aquella “mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados”. También en las celebraciones o actividades ordinarias de la vida humana: fiestas de año nuevo, inauguración de una casa, matrimonio, nacimiento de un niño, un nuevo empleo ascenso social, etc.,²⁵⁷ así como en los movimientos laicos, supuestamente antirreligiosos. El hombre moderno, señala enfáticamente Eliade, se adhiere “a pseudo religiones y mitologías degradadas”, aunque sea de forma camuflada y de manera casi imperceptible, lo cual no debería sorprendernos si recordamos que “el hombre profano es el descendiente del *homo religiosus*”.²⁵⁸ Dicha herencia condiciona su actuar, deberíamos decir más precisamente su orientación y su vocación existencial; así su accionar sería sólo expresión de una respuesta a aquello que ha quedado instalado en el inconsciente de la raza humana, escondido en realidad en las “tinieblas de su inconsciente ... lo que significa también que las posibilidades de reintegrar una experiencia religiosa de la vida yacen, en tales seres, muy en las profundidades de ellos mismos.”²⁵⁹

En una perspectiva judeo-cristiana podría decirse igualmente que la no-religión equivale a una nueva «caída» del hombre: el hombre arreligioso habría perdido la capacidad de vivir conscientemente la religión y, por tanto, de comprenderla y asumirla; pero, en lo más profundo de su ser, conserva aún su recuerdo, al igual que después de la primera «caída», y aunque cegado espiritualmente, su antepasado, el hombre primordial,

Adán, habría conservado la suficiente inteligencia para permitirle reencontrar las huellas de Dios visibles en el Mundo. Después de la primera «caída», la religiosidad había caído al nivel de la conciencia desgarrada; después de la segunda, ha caído aún más bajo, a los subsuelos del subconsciente: ha sido «olvidada». Aquí se detienen las consideraciones del historiador de las religiones. Aquí también comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo, incluso del teólogo.²⁶⁰

3.2. Ricoeur y la interpelación del lenguaje

En este punto de nuestra exposición se hace necesario, aunque de manera breve, detenernos en el trabajo de hermenéutica de los símbolos que hace el destacado filósofo Paul Ricoeur, el cual Eliade por su condición de historiador no podía realizar. La idea en la cual basa su investigación Ricoeur, puede ser expresada como la fe en el lenguaje, en la palabra, y por consiguiente, en los símbolos y mitos. Respecto a lo primero, lenguaje y palabra²⁶¹, se debe recordar que para Ricoeur el lenguaje aparece como objeto homogéneo, que posee dinamismo y fuerza mediadora. Se da entre: el hombre y el mundo (referencial), el hombre y el hombre (diálogo), y el hombre y sí mismo (reflexión).

Para desarrollar su teoría acerca del lenguaje, Ricoeur se apoyará en la poética, pues considera que el lenguaje aumenta nuestra experiencia por el símbolo. Símbolo es aquí entendido como la estructura de la experiencia humana que religa a los miembros de una comunidad. Posee capacidad creativa que se da de modo semántico y heurístico. En el símbolo, además, es posible observar dos niveles: primero, el pre-literario, que es anterior a la narración misma y que permite que el símbolo se integre al interior de la cultura. Las características de este simbolismo dentro del ámbito cultural son que es público y se expresa en roles asignados, se da de una manera estructural (sentido de

totalidad que integra a los otros), actúa como normas que regulan el actuar (religión)²⁶², y permite el contexto que ayuda a comprender por qué la cultura se comporta así (de esta manera se puede entender la relación de los miembros sin texto escrito). El segundo nivel del símbolo corresponde al aspecto semántico, como creación literaria, como analogía. Aquí el símbolo es visto como una estructura de doble sentido, donde el segundo sentido es alcanzado por medio del primero, y el primero sólo tiene sentido por el segundo. Se da de esta manera un juego de distintos niveles a los que se va accediendo hasta llegar a arquetipos. Un ejemplo de esto sería el problema del mal confesado (la confesión bíblica). El símbolo en este nivel se expresa mediante el mito y la alegoría. El primero tiene que ver con ciertos elementos fundadores que le dan sentido a la comunidad (ej. mito de los orígenes). El mito es interpretación de la existencia que moviliza los símbolos que no pueden traducir el sentido literal; es cierto conocimiento de las fuerzas del cosmos de tal riqueza, que no se puede traducir a palabras y que permite apertura a aspectos desconocidos de la realidad. “El mito no es meramente pseudo historia, es revelador. En tanto tal, descubre una dimensión de la experiencia que sin él hubiera quedado sin expresión y, además, hubiera abortado en tanto experiencia vivida.”²⁶³ La alegoría, en cambio, es un tipo de discurso que cuando es descifrado pierde su fuerza.

El mito, según Ricoeur, posee tres funciones: constituir un sentido universal concreto, actuar como orientación temporal y ser una exploración existencial y ontológica. Respecto a esta última función, Ricoeur ve aquí la necesidad de recuperar lo que la racionalidad ha dejado de lado; hay que volver a ciertas fuerzas naturales al hombre, volver a recuperar el sentido del ser. Ricoeur sostiene, además, que mientras el mito tenía valor histórico (etiológico) no podía ser aprehendido completamente. Ahora

que lo ha perdido, puede ser realmente abordado. Volviendo al símbolo, Ricoeur ve en él dos ventajas, si se lo escoge como punto de partida: posee elementos pre y post-lingüísticos, y ha sido estudiado por distintas disciplinas (la poética, la historia de la religión y el psicoanálisis). Por esto Ricoeur opta por iniciar su análisis con la metáfora que sólo ha sido abordada por la retórica. Y ¿qué es la metáfora? Es la parte visible del símbolo, el vehículo por medio del cual se expresa el símbolo. Por definición es una extensión de sentido, que consiste en dar a algo otro sentido por la relación que se percibe entre dos cosas. Sus condiciones son: “Impertinencia predicativa-literal”, es decir que haya un sentido extraño al sentido literal, y en segundo lugar, que haya una suerte de asimilación entre dos términos lejanos. Esta nueva pertinencia se logra a través de la torsión del significado, a través de la imaginación que capta la relación repentina. Se ligan así imágenes para obtener resonancia que ligue el sentido nuevo. Interpretadas desde la retórica, las palabras poseen significado habitual; la metáfora es un tropo que da vuelta el significado de las palabras. El efecto de esto es que se desplaza la significación de las palabras y éstas encuentran su sentido sólo a partir de la totalidad de las palabras.

Respecto a la relación entre metáfora y símbolo, Ricoeur explica que la primera saca a la luz el símbolo; es un reactivo que lleva a niveles más profundos, a aspectos no semánticos, es decir, de la experiencia. El símbolo, sin embargo posee elementos que nunca pasan totalmente a la metáfora, los cuales tienen que ver con experiencias pre-lingüísticas: tensión entre la vida (necesidad de un sentido), ciertos estados del alma (experiencias íntimas), y experiencia de lo sagrado. Tras el símbolo existe una lucha entre fuerzas, algo que se intenta capturar por el lenguaje; tras el símbolo se esconde la experiencia tenebrosa de aquello que da vida. Y ¿cuál es la diferencia entre metáfora y

símbolo? Comparativamente la metáfora es más que el símbolo, pues lleva al lenguaje aquello que está implícito en el símbolo. Sin embargo también se puede decir que el símbolo es más que la metáfora, pues ésta última es sólo un vehículo a través del cual el símbolo se expresa. El símbolo es una apertura gnoseológica al ser, pero no analítica; la metáfora posee un núcleo no lingüístico y por ello constituye una noción intuitiva y no lógica. El símbolo aspira a llegar a la metáfora, pero no logra pasar completamente a ella. El símbolo no es lenguaje, impulsa a ser dicho, pero no puede ser traducido plenamente, pues es una experiencia. La metáfora posee un valor cognitivo, pero no de lo disperso, sino de lo total. Revelaría ciertos aspectos de la realidad: no *qué* son las cosas, sino *como qué* son.

Una vez justificada la “fe” de Ricoeur en el lenguaje (que como vimos incluye la fe en la palabra, en los símbolos y mitos), se hace también más comprensible su rechazo a los postulados de la “escuela de la sospecha” (representada por Marx, Nietzsche y Freud), que para Ricoeur habría equivocado el camino en tanto se ocupara sólo de un alzar de máscaras: poner al descubierto la falsedad del mito, símbolo o ídolo.²⁶⁴ Por ejemplo para Nietzsche y Freud, el sentido primero de los símbolos siempre tiene un apuntar arqueológico: voluntad de poder y deseo reprimido, respectivamente; señalan a algo por debajo de la conciencia, la animalidad. Ricoeur agrega que el símbolo no se agota en este apuntar arqueológico; el símbolo apunta también al ocultamiento y manifestación de lo sagrado. Más aún, la interpelación de lo sagrado se daría en los mismos símbolos que apuntan al deseo inhibido. Dicho de modo general, frente a dicha escuela y su hermenéutica, que puede ser caracterizada como la hermenéutica de la *desmitificación y la reducción de ilusiones*²⁶⁵ (especialmente en Nietzsche y Freud), Ricoeur opone la hermenéutica de la *manifestación o recolección de sentido*. Esta

última, que es en sí misma absolutamente opuesta a la sospecha, parte de una fe depurada, no la del carbonero, sino una que ha atravesado los rigores de la crítica, por tanto post-crítica, razonable y que busca a través de las interpretaciones una segunda ingenuidad post-crítica, ya que la primera se habría perdido con la crítica. Esto explica por qué para Ricoeur resultaría un error la postura del fundamentalismo histórico, el cual discierne directamente en el mito las huellas de lo sagrado.

Las características de la hermenéutica ricoeuriana -“la hermenéutica de los símbolos”²⁶⁶- se pueden expresar en dos ideas básicas: primero, una preocupación por el objeto, es decir por el objeto al cual apunta el rito, el mito, la creencia. Esa preocupación se pone de manifiesto en una voluntad neutra que busca describir y no reducir²⁶⁷. En tanto descriptiva, se esfuerza por separar el apuntar de lo apuntado, el apuntar de su correlato. Este doble apuntar, o sobredeterminación del símbolo, apunta al enmascaramiento y a la revelación (ocultamiento y rebasamiento), la cual puede ser revelación de un mundo mejor para el hombre. Esto hace que el símbolo sea algo que da que pensar, pues da origen a una interpretación infinita, que por tanto no se agota; porque el símbolo da que pensar es necesaria la de-construcción, deconstrucción de las racionalizaciones como tales, para poner al descubierto los símbolos como algo que nos trascienden, posibilitando así la recuperación del sentido. Se puede ver más claramente, a la luz de lo anterior, que la crítica de la escuela de la sospecha forma parte también de una recuperación de sentido, aunque su intención es distinta, pues esta tiende a la desmitificación, esto es mostrar el mito como mito, liberar a la conciencia de sus excresencias y al lenguaje de sus distorsiones.

Se debe decir aquí, además, que el objeto apuntado constituye lo sagrado. Esta preocupación por lo sagrado pone de manifiesto una esperanza de ser interpelados por lo sagrado; esperanza que implica una confianza tal en el lenguaje, que bien podríamos describir a éste, antes que como lo hablado por los hombres, como algo que les es dirigido a los hombres. En segundo lugar, la hermenéutica de la *recolección de sentido* considera que hay una verdad de los símbolos (en los símbolos), la cual se puede definir como cumplimiento de su intención significante; cumplimiento que consiste en la existencia no arbitraria entre el significado primero y segundo del sentido.²⁶⁸ “La meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje y del sentido que ya están allí. Siempre parte del centro del lenguaje que ya se dio y en el cual todo ha sido dicho de una manera determinada. Pretende ser el pensamiento, no sin supuestos, sino en y con todos sus supuestos. Para ella, la primera tarea no consiste en comenzar sino en volver a recordar desde el seno de la palabra.”²⁶⁹

Esta tarea de recordar desde el seno de la palabra, desde el lenguaje, parece a Ricoeur totalmente atinente a la modernidad, momento en el cual se vive del olvido: "olvido de las hierofanía, de los signos de lo Santo, pérdida del hombre mismo en su carácter de perteneciente a lo Santo."²⁷⁰ También parece atinente a los hombres modernos, los cuales viven del lenguaje (filología, exégesis, hermenéutica, etc.); por esto, dirá Ricoeur, "en ese mismo período del discurso deseamos volver a cargar nuestro lenguaje, volver a partir de la plenitud del lenguaje."²⁷¹ En este sentido el discurso de Ricoeur se muestra más “positivo” que el de Eliade, pues el primero “considera nuestra época como un momento en que, si bien lo sagrado y los signos de lo sagrado han caído en el olvido, pueden ser mejor comprendidos que nunca en virtud de la posibilidad que tenemos de *explicitar* más la sustancia y el contenido de los mitos y los símbolos”.²⁷²

Volviendo a los símbolos, éstos representarían, como ya antes se dijo del mito, elementos reveladores. "El símbolo da que pensar", dirá Ricoeur, y esto a lo menos de dos formas: el símbolo "da" en tanto otorga sentido, aunque en forma de enigma; "qué pensar" en tanto nos remite a "a comenzar y recomenzar todo en la dimensión del pensamiento".²⁷³ Toda esta dinámica, como ya se ha dicho, se da desde la palabra, desde el lenguaje. Y ella misma supone una tarea trabajosa, iterativa: la de vivir la dinámica de la deconstrucción permanente para llegar a la esencia, "a la plenitud potencial de su sentido original"²⁷⁴. Sin embargo, lo que nos de "qué pensar" el símbolo nos llevará nuevamente a la elaboración de construcciones racionales que posibiliten su aprehensión. El trabajo de la hermenéutica de los símbolos, por lo tanto, exige estar permanentemente alertas para no quedarnos en las conceptualizaciones, ignorando el sentido esencial.

Donde mejor que en ningún otro lugar Ricoeur observa cómo la construcción racional cubre el símbolo y nos priva de su verdadero sentido, es en el tema del mal. Además en el estudio de este tópico Ricoeur desarrolla su método hermenéutico. Debido a esto nos detendremos en dos de sus trabajos que se ocupan de de esta cuestión. Ellos son: "Introducción a la simbólica del mal"²⁷⁵ y "El mal un desafío a la filosofía y a la teología"²⁷⁶. Antes de eso tengamos en cuenta las palabras de Fernández del Riesgo: "Ricoeur al abordar los símbolos radicales y primarios del mal ... ha desarrollado una hermenéutica fenomenológica de los mismos para poner de manifiesto su significado: la toma de conciencia de nuestro yo finito y contingente enraizado en el mundo, que tiene mucho que ver con nuestra infundamentación, fragilidad, sufrimientos y mortalidad."²⁷⁷

3.2.1. *Introducción a la simbólica del mal*

El primer capítulo de esta obra, titulado "El 'pecado original': estudio de significación", está dedicado al estudio de la doctrina agustiniana del "pecado original". Ricoeur trata aquí de mostrar que tal doctrina no es más que la expresión de un "mito racionalizado" y que constituye un camino incorrecto de abordar el problema del mal. Pero vamos por orden. Lo primero que afirmará Ricoeur es que hay que partir destruyendo el mismo concepto de "pecado original", el cual constituye un falso saber. "En pocas palabras, reflexionar sobre el significado es, en cierto modo, deshacer el concepto, descomponer sus motivaciones y, mediante una especie de análisis intencional, encontrar las flechas de sentido que tienden al kerigma mismo."²⁷⁸ En otras palabras, el concepto de "pecado original" lejos de arrojar luz sobre el problema del mal, no haría más que oscurecerlo, en tanto no aspira a una hermenéutica de los símbolos en los cuales se basa, sino por el contrario tiende a reunirlos dándoles una formulación racional que termina ocultando su verdadero sentido, y por lo tanto desnaturalizándolos. A esto volveremos al considerar el segundo capítulo de esta obra.

Ricoeur apunta que el concepto de "pecado original" nace en Agustín como reacción directa a las ideas gnósticas. Para el gnosticismo el mal "está afuera, es cuerpo, cosa, mundo, y el alma ha caído dentro de él. Este carácter exterior del mal da lugar de inmediato al esquema de una cosa, una sustancia que infecta por contagio. El alma viene de "más allá", cae "aquí" y debe regresar "allá". La angustia existencial que conforma la raíz de la gnosis se ubica en un espacio y un tiempo que tienen una orientación determinada."²⁷⁹ Siendo las cosas de esta manera "el pecado que confiesa el hombre no es tanto el acto de hacer el mal, la mala acción, como el estado de ser-en-el-

mundo, la desgracia de existir."²⁸⁰ A esto se opondrá Agustín, junto con los padres griegos y latinos de la iglesia. Su respuesta será: "el mal no tiene naturaleza, no es una cosa; el mal no es materia, no es sustancia, no es mundo. No es algo en sí, es de nosotros ... el mal no es ser sino hacer"²⁸¹. Es decir, a la concepción trágica del mal, el mal como "destino interiorizado", la iglesia opondrá una visión ética del mal, fundamentada especialmente en el relato de la caída. Aparece así un enfrentamiento de ideas, lo que se puede expresar como el mal como "algo" v/s el mal como "obra de libertad".

Agustín, dirá Ricoeur, buscará fundamentar "una visión exclusivamente ética del mal en la cual el hombre es íntegramente responsable."²⁸² Para lograrlo recurrirá a la idea de la "nada", entendida como defecto, declinación y corrupción, que Agustín considerará característica ineludible de todo ser creado. Sin embargo en este punto Agustín necesitará ir todavía más lejos, debiendo mostrar en qué momento y de qué manera esta nada (defecto, inclinación) llega a contagiar a la humanidad. El texto bíblico que usará como baluarte para tal elaboración será el de Pablo en Romanos 5:12 ,en adelante (los dos Adanes). En pocas palabras, Ricoeur plantea que Agustín se equivocó al interpretar a Pablo. La frase paulina "ef ho pántes hémarton" (Rom. 5:12) será traducida por Agustín como "in quo omnes peccaverunt" ("en el cual, en quien hemos pecado"), dando a entender que en la transgresión de Adán participa toda la humanidad ("todos han pecado en Adán"). De esta manera se crearían las condiciones para que la "nada de privación" pase a todos los hombres. Sin embargo, nos dirá Ricoeur, "ef ho pántes hémarton" puede ser correctamente traducido como "por medio de lo cual, sobre lo cual o por cuanto", permitiendo así mantener "el papel de la responsabilidad individual en esta cadena del pecado hereditario."²⁸³

En un análisis general, Ricoeur nos mostrará que tal concepto de "pecado original" termina en una tremenda ambigüedad: parte intentando fundamentar una visión "exclusivamente moral" del mal, por medio de una inculpación masiva de todo el género humano -oponiéndose así a las ideas gnósticas y maniqueas- pero por este mismo medio termina afirmando una transmisión biológica por vía de generación, es decir un mal que ya está ahí antes de toda iniciativa mala asignable a una intención deliberada -lo cual termina siendo una visión trágica del mal. A pesar de esto último el "pseudo concepto" del pecado original recupera su sentido si se lo considera como "símbolo racional". Vale decir, si se lo remite a las 2 familias de mitos en relación al origen del mal: trágica y ética, tal como se muestran y se entrelazan, dirá Ricoeur, en la narración de la caída; lugar donde se intenta establecer una visión exclusivamente moral del mal, por medio del acto de desobediencia de Adán y Eva, aunque al mismo tiempo se observa la presencia del mal "ya allí", a través de la figura de la serpiente en el árbol. Como concepto es contradictorio, como símbolo resulta inteligible en la medida en que reúne los 2 elementos configuradores de la experiencia humana del mal.

3.2.2. El mal: un desafío a la filosofía y la teología

En este segundo texto Ricoeur inicia su tratamiento del problema del mal diciéndonos, ante todo, que si bien el mal es un problema central para la filosofía y la teología, lo importante es cómo es recibido este desafío: como invitación a pensar menos, más o de otro modo. Para Ricoeur parece dudoso que la única manera de pensar el problema del mal sea la Teodicea: aquél modo de pensar sometido a la coherencia lógica (no contradicción) y a la exigencia de totalidad sistemática, que intenta definir el

problema del mal en base a tres premisas básicas: Dios es omnipotente; Dios es absolutamente bueno; el mal, sin embargo, existe. Ricoeur cree ver en la teodicea la expresión de un estado "ontoteológico" del pensar, que habría resultado de la fusión del lenguaje confesional de la religión con un discurso acerca del origen radical de todas las cosas. Este estado "ontoteológico" habría sido alcanzado en un estadio avanzado de la especulación: en la época de la metafísica prekantiana (Teodicea de Leibniz). Ricoeur, sin embargo, duda de que el problema del mal pueda quedar agotado por nuestros razonamientos conformes a la no-contradicción y con nuestra inclinación hacia la totalización sistemática. Su objetivo en este estudio, por lo tanto, será mostrar el carácter limitado y relativo de la posición del problema del mal en el cuadro argumentativo de la teodicea y plantear otras modalidades de abordar el problema. Su método consistirá en: medir la amplitud y la complejidad del problema con los recursos de una fenomenología de la experiencia del mal, distinguir los niveles discursivos recorridos por la especulación acerca del origen y de la razón de ser del mal, y vincular el trabajo de pensamiento suscitado por el enigma del mal con las respuestas pertenecientes a la acción y al sentimiento. A continuación consideraremos sintéticamente estos tres puntos del método de Ricoeur.

La experiencia del mal: entre el reproche y la lamentación. Según Ricoeur, el enigma del mal en Occidente se ve aumentado por reunir en una sola palabra términos tan dispares como pecado, sufrimiento y muerte. Se hace necesario, según él, distinguir entre el mal **cometido** y el mal **padecido** (mal moral y sufrimiento respectivamente). El mal moral sería aquello que convierte la acción humana en objeto de imputación (de reproche, de acusación y reprobación). El sufrimiento posee carácter esencialmente pasivo. Opone al reproche la lamentación. En todo esto se puede ver, según Ricoeur,

una verdadera confusión, pues el castigo es un sufrimiento físico y moral añadido al mal moral, y el sufrimiento tiene como una de sus principales causas, aunque no única, el mal hecho por el hombre al hombre (mal moral).

Los niveles de discurso en la especulación sobre el mal. Ricoeur distinguirá en su exposición 5 niveles en la especulación sobre el mal: el nivel del mito, el estadio de la sabiduría, el estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica, el estadio de la teodicea y el estadio de la dialéctica "quebrada". El mito correspondería a un primer nivel en la especulación sobre el mal. Por supuesto aquí no encontraremos una exposición rigurosa y sistemática acerca del problema. Más bien el mito aparece como un inmenso laboratorio, donde se ensayan las hipótesis más variadas acerca del origen de todas las cosas y del mal. De acuerdo a esto último, encontramos dentro del dominio mítico "representaciones que, por debajo, confinan con los relatos legendarios y con el folclore y, por encima, con la especulación metafísica, como se puede ver en los grandes tratados del pensamiento hindú."²⁸⁴ Por su lado folclórico, el mito recogería el aspecto demoníaco de la experiencia del mal, articulándolo en un lenguaje. Por su lado especulativo habría preparado el camino a las teodiceas racionales, al acentuar los problemas del origen.

El segundo nivel correspondería al estadio de la sabiduría. Según Ricoeur el mito sólo habría aportado una solución débil al problema del mal. A las preguntas "¿hasta cuándo?", "¿por qué?", "el mito aportaba solamente el consuelo del orden al ubicar el llanto del suplicante en el marco de un universo inmenso"²⁸⁵. Faltaba explicar por qué la condición humana resulta así para cada uno. La primera solución enunciada se conoce como teoría de la retribución: todo sufrimiento aparece aquí como castigo de

un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Sin embargo la emergente jurisprudencia, que distinguía entre grados de penas y responsabilidades, se mostró como una fuerte negativa a dicha teoría.

En tercer lugar el estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica. En este nivel Ricoeur se detiene a considerar el enfrentamiento entre el pensamiento gnóstico y el pensamiento de Agustín. Debido a que en la primera parte de este capítulo expusimos algo acerca de tal enfrentamiento, aquí sólo lo plantearemos muy resumidamente. Recordemos que para el pensamiento gnóstico el mal aparece como algo real, una substancia. Frente a esto Agustín planteará que el mal no es una sustancia, sino más bien un no-ser que se transmite como defecto, como privación. Añadirá a esto otro concepto negativo, el de una distancia óptica entre el Creador y la criatura, lo que permitiría hablar de una *deficiencia* de lo creado en cuanto tal; en virtud de esta deficiencia resultaría comprensible que criaturas dotadas de libre elección puedan "declinar" lejos de Dios e "inclinarse" hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada. Para sustentar esta visión moral y penal se debe pagar un alto precio: dar al pecado una dimensión supra-individual, histórica y genérica, que se expresa en la doctrina del "pecado original" o "pecado de naturaleza". Como ya antes habíamos dicho, Ricoeur ve en esta doctrina una asombrosa ambigüedad: intenta eliminar el sentido trágico del mal (mal ya allí), a través de una imputación individual de culpabilidad (visión exclusivamente moral del mal), sin embargo termina afirmando una transmisión biológica por vía de generación, es decir un mal que ya está ahí antes de toda iniciativa mala asignable a una intención deliberada (visión trágica).

El cuarto nivel corresponde al estadio de la Teodicea. Ricoeur nos recuerda, en este punto, que la Teodicea es el tipo de discurso que reúne elementos del lenguaje religioso (esencialmente Dios), con aquellos que pertenecen a la metafísica (ser, nada, causa primera, finalidad, finito, infinito, etc.). Su singularidad radica en que ella se plantea el problema del mal frente a Dios desde un punto de vista apologético: Dios no es responsable del mal. El modelo en el género de la Teodicea, dirá Ricoeur, es la **Teodicea** de Leibniz. En ella Leibniz plantea, además del principio de no contradicción -propio de las demás teodiceas- el *principio de razón suficiente* (enunciado como principio de lo mejor). Este último principio plantea que la creación ha resultado de una competición, dentro del entendimiento divino, entre una multiplicidad de modelos de mundo de los cuales uno sólo compagina el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos. El fracaso de tal planteamiento se encuentra para Ricoeur, en el hecho de un entendimiento finito que no puede acceder a los datos de este grandioso cálculo, limitándose sólo a reunir los signos dispersos del exceso de perfecciones en relación con las imperfecciones en la balanza del bien y del mal. “En ese caso necesitamos un robusto optimismo humano para afirmar que el balance total es positivo”.²⁸⁶ El golpe más duro a la teodicea, aunque no fatal, dirá Ricoeur, será dado por Kant, quien en la "Crítica a la razón pura", en su parte dialéctica, intentará el dismantelamiento de la teología racional. No obstante la intención, Kant quedaría preso dentro del discurso onto-teológico, en la medida que su filosofía ética incluye la noción de Dios como “legislador supremo, y la ley de la razón ...”²⁸⁷ Para Kant, según Ricoeur, el problema del mal no desaparece, pero cae simplemente bajo la esfera práctica como aquello que no debe ser y que la acción debe combatir.

Al último nivel Ricoeur lo denomina el estadio de la dialéctica "quebrada" (o de ruptura). En este punto de su estudio, Ricoeur busca una teología que, escapando de la mezcla del discurso religioso con la ontología, ofrezca una solución al problema del mal. Para ello se detiene en la teología de Karl Barth. Para Barth el mal es una realidad (una nada) inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. Dicha nada sería hostil a Dios, no sólo por ser una nada de deficiencia y privación, sino principalmente por ser una nada de corrupción y destrucción. Esta nada habría sido, sin embargo, vencida por Cristo en la Cruz; es decir en Cristo, Dios habría encontrado la nada y la habría vencido. Nosotros seríamos, entonces, sólo co-beligerantes en la lucha contra el mal. Además como este mal ya ha sido vencido, sólo falta la plena manifestación de su eliminación –mientras tanto, afirma Barth, Dios "permite" que no veamos su reino y seamos amenazados por la nada. Esta nada le pertenecería a Dios en tanto no lo desea (la rechaza) y sería su *mano izquierda*: aquello que existe en tanto no la quiere. Sería su "Opus alienum" (obra extraña, ajena).

Después de todo este recorrido por la especulación histórica acerca del mal, Ricoeur nos deja una pregunta que sirve de transición a su último análisis: "¿No es sabio reconocer el carácter apóretico del pensar acerca del mal, carácter adquirido por el mismo esfuerzo de pensarlo en mayor medida y de otro modo?".²⁸⁸

Pensar, actuar, sentir. Para poder abordar eficazmente el problema del mal, Ricoeur plantea la necesidad de hacerlo desde una perspectiva que integre el pensamiento, la acción y el sentimiento. Respecto al primero Ricoeur señala que desde la idea de la retribución, hasta Hegel y Barth, el pensamiento ha sido agujoneado por la

pregunta ¿por qué el mal? y por el lamento de las víctimas. Este desafío planteado por el mal, es visto por Ricoeur como una invitación a pensar más y de otro modo.

El enigma es una dificultad inicial, cercana al grito de lamentación; la aporía es una dificultad terminal producida por el trabajo mismo del pensamiento; este trabajo no es abolido por la aporía sino incluido en ella. La acción y la espiri-tualidad son llamadas a dar de esta aporía no una solución sino una respuesta destinada a hacer que la aporía sea productiva, es decir, que continúe el trabajo del pensamiento en el registro del actuar y del sentir²⁸⁹

En segundo lugar actuar. Ricoeur nos recuerda que bajo el empuje del mito el pensamiento se vuelve hacia atrás con la pregunta *¿de dónde viene el mal?* La solución (respuesta) que la acción aporta se expresa en la pregunta *¿qué hacer contra el mal?* "Así la mirada se vuelve hacia el porvenir mediante la idea de una tarea por cumplir, réplica de un origen por descubrir."²⁹⁰ Aquí no perdemos de vista el sufrimiento, agrega Ricoeur, pues actuando contra el mal -obrando ética y políticamente- disminuimos la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros y así el sufrimiento en el mundo. Sin embargo esta respuesta práctica se hace insuficiente a lo menos por dos razones: primero por que el sufrimiento infligido por los hombres está repartido arbitraria e _indiscriminadamente y, segundo, existe una fuente de sufrimiento fuera de la acción injusta de unos hombres contra otros: catástrofes naturales, enfermedades y epidemias, etc.. "Entonces la cuestión" -dirá Ricoeur- "ya no es '¿por qué?' sino '¿por qué yo?'"²⁹¹. A esto sólo se le podría dar respuesta en el ámbito del sentimiento.

Por último sentir. En este ámbito se haría un intento de modificar los sentimientos que nutren el lamento y la queja, por medio de la sabiduría enriquecida por

la meditación filosófica y teológica. El itinerario propuesto por Ricoeur es sólo uno de los caminos posibles, que pueden ser recorridos conjuntamente por el pensamiento, la acción y el sentimiento. Sus pasos serían los siguientes: Primero, integrar en el trabajo de duelo la *ignorancia* generada por la aporía. No acusarse a sí mismo, sino reconocer que no se sabe la causa del sufrimiento: "no se por qué", "las cosas ocurren así", "hay azar en el mundo". Segundo, dejar expandirse la lamentación en queja contra Dios: esto basado en idea de la Alianza entendida como proceso mutuo entre Dios y el hombre, lo que llevaría a articular una "teología de la protesta": una protesta contra la "permisión divina", originada en la impaciencia de la esperanza. Tercero, creer que las razones para creer en Dios no tienen nada en común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento. Creemos en Dios a pesar del mal.

Amamos a Dios *por nada*; es decir gratuitamente, como Job, y Ricoeur señala a éste como el modelo a imitar. Vale la pena recordar sumariamente su experiencia: de la noche a la mañana reducido a un montón de harapos. Él, un hombre rico, privado de sus hijos en un solo día y cubierto de llagas nauseabundas. Lo peor de todo, su conciencia le hacía sentir su castigo como una auténtica injusticia. De allí surge su personal experiencia de protesta, que a veces choca viniendo de un creyente. Como dice Fernández del Riesgo: "Job no acepta una obediencia sumisa y acrítica, y entra en diálogo con un Dios al que acaba acusando, pues el argumento retributivo se vuelve contra Dios mismo."²⁹² La protesta supone una espera, y a la vez en ella se confiesa la fe en el Dios al que no se comprende. Finalmente cuando Dios habla, sus palabras resultan irrefutables, a la vez que evidencian de manera dramática la distancia ontológica que lo separa de los hombres. En su respuesta "aparece el Dios abismal,

ordenador y conservador de un mundo insondable e inaprehensible, cuyos caminos son inescrutables para el hombre.”²⁹³

A modo de conclusión. Hemos revisado brevemente los planteamientos de Ricoeur en torno al problema del mal. Ello fue necesario para aclarar su concepción de los símbolos²⁹⁴, y conocer las herramientas que según él son necesarias para liberar a éstos de las construcciones racionales que los cubren, a fin de que nos revelen su significado o sentido esencial. Esta última expresión, "sentido esencial", nos recuerda la "necesidad metafísica esencial" de Eliade. En ambas advertimos aquella sed de lo infinito, de lo eterno, del Ser, que los símbolos simplemente recogen y transmiten. Quizás deberíamos decir con más precisión, de acuerdo a Ricoeur, no sólo recogen y transmiten, sino que los mismos símbolos actúan como acicate, como estímulo, como incitación, como llamado. Nuestro propio "deseo y esfuerzo por ser", no serían más que nuestra respuesta a aquella interpelación del lenguaje y los símbolos.²⁹⁵ Lo anterior nuevamente parece contradecir el pensamiento que plantea qué es la metafísica, como predilección por un mundo suprasensible, fundamento de valores, mitos e ídolos, lo que hace surgir ante el hombre el nihilismo. Más bien pareciera que la ignorancia de aquella necesidad de referencia a lo que Ricoeur llama lo Santo, deja al hombre sin el acicate que lo empuje a desarrollar su propio ser. A nuestro modo de ver, éste olvido del lenguaje pareciera no ser otra cosa que el olvido del ser mismo. En síntesis hemos reparado, de la mano de Eliade y Ricoeur, en aquella dimensión profunda del espíritu humano que anima la creación religiosa y mítica, y que en definitiva sería responsable del permanente retorno de lo religioso. Siendo una estructura última, no debería ser ignorada, pues al hacerlo se favorece la búsqueda de falsos sustitutos –una seudo

religiosidad- que una vez desenmascarada como tal, origina un hombre sin ideales, sin sentido, o en otras palabras, actúa como germen del nihilismo.

“Si en unos ambientes reducidos de la sociedad se pudo renunciar momentáneamente al valor subjetivo de los mitos para hacer de ellos objeto de estudio científico, ha llegado el tiempo en que muchos científicos y filósofos comprenden que la capacidad mitopoética del hombre no puede ser excluida de un sistema de conocimiento adecuadamente humano, y que, además viene a ser un complemento necesario del conocimiento científico. El hombre puede seguir encontrando un significado en los mitos, aunque ahora, a diferencia de sus antepasados, tiene conciencia de esa búsqueda de significados que le obliga a *reinterpretar* los mitos”.²⁹⁶

EXCURSUS: EL MITO EN ORTEGA

Creemos necesario, en esta parte de nuestro trabajo, dedicar una consideración especial al mito. Es verdad que nos hemos referido a él en el capítulo precedente, sin embargo, quisiéramos abordarlo aquí desde el punto de vista de un autor español que reflexionó extensamente sobre él, y que en razón de esto mismo, está en condiciones de aportar una valiosa luz en orden a comprenderlo en su aspecto multifacético, a la vez que ayudar a librarle de la carga negativa que se le ha atribuido casi exclusivamente. Esto resultará útil, pensamos, para atender en la próxima sección un estudio del mismo que contemple su aspecto polisemántico, de la mano de Nietzsche.

Digamos, en primer lugar, que al intentar un estudio de la idea de mito en Ortega, nos encontramos con más de una acepción del vocablo. Según Jorge Acevedo, la palabra mito puede ser entendida en Ortega a lo menos de cinco formas distintas²⁹⁷: Primero como narración fabulosa de hechos que no ocurrieron como lo describe el mito, pero que entrañan una realidad (verdad) que hay que desentrañar, por ejemplo los "mitos bíblicos". Segundo, la palabra mito, en tanto griega, aludiría a una manera de habérselas con el mundo, que nació así como la religión, la poesía, etc.. ("La idea de principio en Leibniz").

Tercero, como modo de conocimiento, de investigación, de intentar descubrir la realidad, de tipo imaginativo, que inclusive podemos hallar en la misma filosofía ("El mito de la caverna" de Platón, "El mito del origen del hombre" en Ortega, etc.). Cuarto, puede aludir también a una dimensión de nuestro ser: dimensión mítica, que es imprescindible para que nuestra vida no se detenga parálitica. Y por último, la idea peyorativa: el mito como una falsedad. Este uso orteguiano múltiple de mito, explicaría la aparente contradicción que podría notarse en una lectura superficial de la obra del filósofo²⁹⁸. Además resulta interesante notar que sólo uno de los sentidos de mito está referido a lo falso, mientras que la mayoría de las acepciones están referidas al mito como portador de una experiencia real. Quisiéramos, a continuación, ofrecer tres acercamientos a la idea de mito en Ortega, usando como referencia los cinco puntos antes mencionados por Acevedo.

Mito y creencia

Una de las relaciones que es posible construir siguiendo a Ortega, es la de mito y creencia. Se trata aquí de ver de qué manera el mito se conecta con el concepto de creencia que Ortega maneja. Dos observaciones son necesarias en este punto para orientar nuestra investigación: primero, para Ortega las creencias son más que simples ideas. Más aún, las creencias son de un tipo tal que podría decirse, sin temor, que incluso no nos pertenecen, sino por el contrario nosotros les pertenecemos a ellas. En segundo lugar, dentro del ámbito de las creencias humanas, y en una perspectiva histórica, es posible observar una degradación de la creencia, desde un creer a pie juntillas (religión), pasando por un creer a medias (mito), hasta un no creer (poesía).²⁹⁹ Tratemos separadamente estos asuntos. Partamos del concepto de creencia en Ortega. Aquí necesitamos decir

inmediatamente algo acerca de la relación entre idea y creencia. “Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre ... La idea agota su papel y consistencia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje, aún muchas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontánea-mente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación, y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo 'intelectual', sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer.”³⁰⁰

De esta manera ideas y creencias aparecen firmemente unidas en el pensamiento orteguiano. En realidad "las creencias son buenas ideas"³⁰¹, según Soler. Las primeras "son ideas estables, establecidas en usos"³⁰²; "pero la distinción entre ambas ... se basa en su radical unión y vinculación, de manera tal que podríamos decir que las ideas es algo que les pasa a las creencias o, a la inversa, las creencias es algo que les pasa a las ideas".³⁰³ A partir de esto es posible comenzar a construir la respuesta a la pregunta acerca de qué manera y en qué nivel se conecta el mito con la creencia. En realidad el mito es una creencia. Con más precisión nos dirá Ortega que es un tipo especial de creencia, que en la historia de la humanidad aparece en un segundo estadio, como resultante de un tipo de creencia anterior y como dando origen a otro tipo de creencia de menor valor. "Son pues, poesía ..., mito y religión tres formas de creencia, con diferente graduación, pero entre las cuales existe perfecta continuidad, de suerte que sus fronteras recíprocas, son indiscernibles"³⁰⁴. “Tendríamos así al mito encuadrado y custodiado por una pareja -y no precisamente de la 'Guardia civil'-, hacia atrás religión; hacia delante: poesía homérica”.³⁰⁵

Se produciría, como ya antes adelantamos, una degradación de la creencia, desde un creer a pie juntillas, pasando por un creer a medias, hasta un no creer. Este segundo estadio de la creencia que ahora nos ocupa, el mito, es un tipo de creencia en el cual por años vive un pueblo, y que no conoce el enfrentamiento con otras creencias³⁰⁶. Por eso dirá Ortega que en este tipo de creencia no es posible hablar de verdad, que es justamente la necesidad de decidir entre dos creencias³⁰⁷. De la lectura de los comentarios que sobre la obra de Ortega hace Soler, podríamos inferir que es justamente el encuentro del mito con otra forma de "creencia" lo que provoca la superación de la forma mítica de pensar. Esa otra forma de "creencia" sería la filosofía, la cual nace en enfrentamiento con los tres niveles antes mencionados de creencia (religión, mito y poesía)³⁰⁸.

Mito y conocimiento imaginativo

Recordemos que una de las maneras de entender el mito en Ortega, según Jorge Acevedo, es como un cierto tipo de conocimiento imaginativo que puede ser útil incluso en el campo filosófico. Vale la pena volver por un momento a lo mencionado en la primera sección acerca de Platón, quién consideraba al mito como digno de ser creído cuando es usado para la explicación de temas filosóficos, pues "agotados los recursos racionales, los pensadores, conscientes del peligro, piden auxilio a la imaginación". Se debe ser muy cuidadoso en este punto; no se trata de suprimir los mecanismos racionales, por el contrario, se debe recurrir a ellos en primer término, pero si una vez hecho esto persiste aún la ignorancia, nos queda todavía otro camino.

Quizás valdría la pena hacer una precisión. Podemos ver al pensamiento imaginativo de dos formas distintas. Siguiendo a Humberto Giannini el pensamiento imaginativo, en tanto mítico, tuvo su momento histórico, siendo superado por una reflexión racional acerca de la realidad (en primer termino de la realidad divina).³⁰⁹ Por otro lado el pensamiento mítico, según primero lo explicamos, sería un recurso siempre a la mano, en caso de emergencia, en tanto no contemos con la utilidad de recursos racionales que nos ayuden a dar cuenta de cierto tipo de realidad, que se nos presenta como inaprensible. En este último sentido es posible entender, como también antes habíamos mencionado, *El mito de la caverna* en Platón y el mito del "origen del hombre" en Ortega, tema este último al cual Francisco Soler dedica su libro *Hacia Ortega, El mito del origen del hombre*.

Mito y emoción

Hasta ahora hemos ido aceptando gradualmente el papel del mito dentro del pensamiento filosófico orteguiano, en tanto creencia y modo imaginativo de habérselas con la realidad. Sin embargo en esta última relación propuesta pareciera que nos enfrentamos a algunos problemas de mayor magnitud. Comencemos por el principio. Lo que parece sospechoso, en un primer análisis, es que introduzcamos un elemento que para nada es racional, como la emoción, al interior de un discurso filosófico. Dicho de otra manera, ¿Por qué se hace necesario contar en una obra filosófica como la de Ortega con la emoción? ¿No estamos aquí en el terreno de la razón y no de los sentimientos? Habría que partir, pensamos, por precisar la importancia que pueda tener la emoción, y por extensión los sentimientos, dentro de la vida humana, el gran tema de Ortega. Luego

habría que determinar, si se justifica su importancia, en qué medida, o de qué manera, la emoción se puede localizar (ubicar) en una obra filosófica. Por último, habría que comprobar si el mito puede llegar a ser un factor emocionante, y si este fuera el caso, de qué manera cumple este papel. Algunas consideraciones extraídas del párrafo 17 del libro de Soler ya citado, podrían sernos de mucha utilidad. Recordemos, antes de seguir, que nuestra primera pregunta apuntaba a la importancia de las emociones dentro de la vida humana, en Ortega. Justamente el párrafo aludido se titula "Emoción y alma", y allí encontramos este interesante texto : “En efecto, entre la vitalidad que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como el paisaje al fondo de un cuadro, y el espíritu que vive sus actos espontáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto alma.”³¹⁰

Tenemos en este texto de Ortega una verdadera radiografía de la vida humana. Se destacan en ella tres niveles bien precisos: uno subterráneo, "al fondo de nuestra persona" (la vitalidad), uno superior (el espíritu) y uno intermedio (el alma). Precisamente este último es el que nos interesa, pues en él hallamos "la región de los sentimientos y emociones". Estamos ahora en condiciones de precisar la importancia de este segundo nivel. Escuchemos la explicación de Soler: “El espíritu, al que Ortega asigna dos funciones: pensar y querer, no puede decidir ni pensar por sí sólo; pues, así como dice Ortega, pues que el espíritu vive del alma y está en ella como náufrago e inmerso, que no puede decidir sino entre un teclado de inclinaciones, tampoco podría reconocer lo

que está ahí delante, si el alma -las emociones del alma- no hubieran realizado previamente la labor de acarreo y presentación.”³¹¹

Este espíritu, que es el "yo" que conoce³¹², sólo puede pensar, decidir y conocer lo que el alma (emociones) le presenta. Esta dependencia del espíritu en relación al alma, resulta importante no sólo para la "vida humana" en términos generales, sino especialmente para el punto que aquí estamos tratando: Cómo se localiza la emoción en una obra filosófica. En realidad la creación de una obra filosófica depende, en tanto creación del espíritu a través del pensamiento, de la misma labor de "acarreo y presentación" que realiza el alma vía las emociones. Por lo tanto para Ortega la presencia de ésta (la emoción) en un discurso filosófico no es para nada extraño, sino por el contrario imprescindible para su misma existencia. Queda por ver todavía si el mito cumple una función emocionante en Ortega, y si este fuera el caso, cómo la cumple. En el parágrafo 16 del libro de Soler, titulado "Sentimiento y mito", luego de un riguroso recorrido por varios textos de Ortega, se ofrece un interesante resumen que creemos ayudará a contestar la pregunta que ahora nos ocupa. Transcribimos a continuación parte de ese resumen:

Creo que son suficientes los textos aducidos para mostrar el papel que, a juicio de Ortega, los mitos juegan en nuestra vida. Empalmando con conexiones vistas páginas atrás, podríamos resumir: la palabra, la noble imagen fantástica, hiere, se inserta -nervio sensitivo del alma- sobre emociones entumecidas, dormidas en hondo sopor en capas soterradas de nuestro yo; lo que nos hiere, suscita, incita, emociona y pone en movimiento hacia la posesión de todo nuestro sí mismo, es el mito, hormona psíquica, que suscita en nosotros "inagotables entusiasmos", sin los cuales la vida psíquica, el tono vital primigenio, el pulso de la vitalidad, tanto del niño como del hombre más sabio de la tierra, se detendría paralítico.³¹³

Resulta claro entonces la importancia del mito: las emociones que al interior del alma se encuentran "entumecidas", "dormidas en hondo sopor", precisan de una "hormona psíquica" que las active: esta función es realizada por el mito, quien con su palabra, en tanto "noble imagen fantástica", "nos hiere, suscita, incita, emociona y pone en movimiento". En realidad "el sopor del alma sólo puede ser despertado por mitos"³¹⁴. Este "acierto" por parte de Ortega le habría llevado a escribir mucho de su filosofía en un lenguaje mítico: "Cuando hablando en público, advierto que este se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran Deus ex machina de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mítica galopada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra calcándola con sus cascos equinos, no sienta en la médula un estremecimiento."³¹⁵ Deducimos, de lo anterior, que Ortega no sólo tenía una filosofía, sino que la ocultó cuidadosamente. La forma de ocultarla habría sido mediante mitos, un recurso literario. Esto podría explicar la confusión de algunos lectores superficiales de su obra, los cuales, se quejaba Ortega, le acusaban de querer presentar una obra literaria como filosofía, cuando él buscaba justamente lo contrario: presentar una filosofía como literatura.³¹⁶ Pero los mitos cumplen una función emocionante no sólo en la creación y ulterior comunicación de una obra filosófica como la de Ortega. Además realizan dicha función en un plano social: Sirven como motores sociales. Para entender esto último recordemos que una dimensión de nuestro ser es mítica. Por lo tanto en la búsqueda de herramientas que ayuden al adelanto y progreso de una sociedad, se debe tener en cuenta no sólo procedimientos tecnócratas (cifras, estadísticas, etc.), sino además los mitos, que apuntando a la dimensión mítica de ella, hagan posible "despertarla de su sopor" y moverla a la acción.³¹⁷

**SECCIÓN II. EL “NUEVO” NIETZSCHE. O “RUIDO DE ÁNGELES” EN
NIETZSCHE**

CAPÍTULO 4. EL “NUEVO” NIETZSCHE. ANTECEDENTES GENERALES

Raramente es reconocido que Nietzsche pensó más acerca de los dioses y cómo ellos funcionaron en la psiquis humana y en la cultura (de lo) que hicieron muchos pensadores religiosos ... discernió entre los aspectos positivos y negativos del dios cristiano, el dios judío (Yahweh), los dioses griegos (especialmente Apolo y Dioniso), y Buda.³¹⁸

4.1. Consideraciones iniciales

En este punto de nuestro recorrido, el título de este capítulo pareciera algo así como una digresión innecesaria, toda vez que los planteamientos enfrentados de los autores mencionados –Nietzsche por un lado, Eliade y Ricoeur del otro-, en relación a la persistencia de la religión y la necesidad o no necesidad de la misma, han quedado claramente expuestos. Además dicho título pareciera un tanto provocador, toda vez

que recordamos las ácidas declaraciones de Nietzsche acerca de la religión. Permítasenos, sin embargo, una importante precisión: la tarea que nos proponemos a partir de este punto nos parece altamente relevante y pertinente para los propósitos y orientación de esta tesis. Cabe destacar que hasta ahora hemos trabajado con una visión, o interpretación, de la actitud de Nietzsche hacia la religión que resulta para algunos autores a lo menos discutible.

Recordemos que dicha interpretación, siguiendo los planteamientos de Nietzsche, sostiene que la persistencia de la religión en la sociedad no se debería más que a un estancamiento del fenómeno nihilista, asunto que debería remediarse en el estadio de nihilismo completo con la aparición del superhombre, aquel que utiliza su voluntad de poder fuerte, no para proyectar valores e ideales (débiles), sino para proyectarse a sí mismo. En otras palabras, asistiríamos aquí a una valoración negativa de lo religioso, entendiendo a la religión como un resabio de la metafísica antes mencionada, en tanto estructura dadora de sentido, que habría que desechar completamente. Cabe, sin embargo, una importante pregunta para los fines de nuestra investigación: ¿Se corresponde esta visión o interpretación tradicional de Nietzsche con el conjunto de su producción literaria? Como ya mencionamos antes, y veremos con detalle en el resto de este capítulo, esta lectura tradicional de la valoración que Nietzsche hace de lo religioso empieza a perder terreno, en beneficio de otra visión para la cual la obra de Nietzsche pareciera apuntar en una dirección distinta: la transmutación de lo religioso, una recuperación de lo religioso, un regreso a un tipo de religiosidad, como parte del nuevo proyecto de superhombre. Como señala Tyler Roberts: “Algunos comentaristas continúan elaborando el Nietzsche anti-cristiano y existencialista –el Nietzsche de la voluntad de poder y el eterno retorno- familiar desde

el cambio de siglo ... Muchos otros, sin embargo, han explorado las múltiples rostros del “nuevo Nietzsche”. Este Nietzsche es el prototipo del pensador/escritor postmoderno, escribiendo en los límites del discurso académico, alardeando de su estilo extravagante, y barriendo con la ética de la renuncia –el “espíritu de gravedad”- que ha atado al pensamiento Occidental a la metafísica y la religión ...³¹⁹

Lo anterior, sin duda, puede parecer un tanto apresurado, pero no deja de llamar la atención que haya comenzado a conquistar progresivas adhesiones. "Heidegger llama a Nietzsche ‘ese apasionado buscador de Dios y el último Filósofo alemán’”, comenta Fraser, a la vez que ve en ello “una referencia, no hay duda, al hecho que el loco, quien proclama la muerte de Dios, entra al mercado gritando ‘¡Busco a Dios!’”. Esto ha llevado a autores como Julian Young a plantear que el proyecto emprendido por Nietzsche buscaba “probar que Dios, después de todo, existe.”³²⁰ El mismo Young comenta al inicio de un importante libro sobre Nietzsche que su argumento “ha sido que, aunque Nietzsche rechaza al Dios del cristianismo, no es anti-religioso. Por el contrario, sostengo, él es *sobre todo* un pensador religioso.”³²¹ Cabe decir en este punto, que lo anterior no equivale a decir que este sesgo o “pathos espiritual, profético, o incluso religioso” en Nietzsche no haya sido advertido previamente. Lo que ha faltado, sin embargo, es un estudio profundo de este asunto, pues “muchos parecieran convencidos de que esta sensibilidad tiene poco impacto en la totalidad de la naturaleza anti religiosa de sus ideas ... Ningún estudio ... emprende un detallada y comprensiva exploración del problema de la religión en Nietzsche.”³²² Por otro lado Roberts se pregunta más adelante si estas visiones contradictorias, ambivalencias o tensiones entre religión y anti-religión en Nietzsche, “podrían ser consideradas como productivas, ayudándonos a ganar una más comprensión profunda ... al ofrecernos una oportunidad

de explorar el significado de la religión al fin del siglo veinte”.³²³ Por eso nos parece que trabajar con una sola visión de Nietzsche acerca de la religión resulta inadecuado y tendencioso. Por el contrario, el objetivo de este capítulo es intentar a lo menos permanecer abiertos a la evidencia que parece sugerir tal relación ambivalente, a fin de, en el capítulo siguiente, explorar su significado y alcance en el contexto mayor de los intereses de la investigación precedente: la presencia y persistencia de lo religioso en la sociedad “secularizada”.

A la luz de lo anterior una pregunta es necesaria: ¿Qué habrá empujado a Nietzsche a construir su obra filosófica en permanente relación con lo divino, a veces de negación y otras de afirmación? Habrá tiempo más adelante para aludir a los múltiples factores que explican esta aparente paradoja. La referencia al trasfondo religioso familiar y personal de Nietzsche podría resultar muy iluminadora, aunque para muchos discutible. Siempre resulta atractivo, pero a la vez peligroso, intentar descubrir lo que subyace en una obra literaria. Podríamos decir más de lo que es debido, dejando de lado el asunto esencial por lo meramente tangencial. Pero también podría ocurrir que al dejar de lado el trasfondo, estuviéramos dejando de lado un importante contexto que podría ayudarnos a juzgar de mejor manera el asunto, a fin de tener una visión más exacta del mismo. Así las cosas, obligados a optar entre una y otra opción, nos dirigiremos más adelante a ese “contexto” que es la propia vida de Nietzsche, a fin de obtener mayores antecedentes, que permitan apreciar mejor el tema y el alcance de lo dicho en relación a la religión.³²⁴ Por ahora baste con subrayar nuestro desconcierto inicial ante el “pulso” casi “enfermizo” que mantiene un autor de la talla intelectual de Nietzsche con lo religioso.

Todos los comentaristas se hacen cruces sobre lo 'anormal' de esa animadversión (contra el cristianismo). El profesor Valverde la califica de obsesión y se pregunta el porqué de una lucha tan desmesurada contra algo que, desde sus propios supuestos iniciales, podía descartar como absurdo. Vattimo la juzga desproporcionada: 'No parece justificable sólo a la luz de premisas y exigencias teóricas la constancia y dureza de la polémica contra el cristianismo'. A Fink no se le escapa que lo que Nietzsche combate e impugna como Dios es sobre todo su conexión con la moral. Y Reboul abunda en la misma opinión. El ideal que Nietzsche ataca no es Dios, sino el tipo de hombre débil, fracasado y enfermo que acaba por convertirse en norma de la humanidad ...³²⁵

Tanta “animadversión”, y sobre todo “obsesión” de Nietzsche nos recuerda la propia experiencia de Freud al escribir “Moisés y el origen del monoteísmo”. Sus permanentes dudas, vacilaciones, percepción de carecer de la prueba necesaria, provocaron en él “una especie de enloquecimiento interior” que explicaría el “carácter dubitativo y vacilante” de la obra³²⁶. Como le comentaría el mismo Freud a Lou Andreas “que aunque no llegase a publicar la obra, ‘le bastaba poder creerse él mismo la solución del problema que le había perseguido toda su vida.’”³²⁷ ¿Habrá operado en el caso de Nietzsche cierto mecanismo inconsciente? ¿O como pareciera sugerir la evidencia, que analizaremos más adelante, la presencia, o ausencia del padre, curiosamente es otra coincidencia con Freud?³²⁸ Para otros, las explicaciones nos pueden llevar todavía más lejos: “Su odio tan exagerado (contra Dios) ha dado pie a la creencia de que oculta algo más que un simple ateísmo y que sus furiosos ataques delatan un trasfondo religioso. Así, una larga ristra de autores no descartan que tras su desatinada virulencia se esté revelando su angustia por encontrar un nuevo Dios.”³²⁹ Se debe agregar, sin embargo, que para Lario tal actitud tendría una explicación distinta a la que hasta ahora hemos sugerido. De manera explícita señala: “El lector ya sabe que para mí su batalla contra Dios y la Iglesia es simplemente una faceta de su lucha a favor de la vida evolutiva y contra la moral cristiana que no la deja discurrir”.³³⁰ A nosotros,

sin embargo, nos parece tal reduccionismo una solución muy *simple*, en tenor de la evidencia.³³¹

Una discusión como esta despierta nuevamente el tema de la interpretación en la obra nietzscheana. Como dice un reciente artículo de Werner Stegmaier: "después de unos cien años de investigación, el sentido y coherencia de estas doctrinas (de Nietzsche) aún no son claras. Por lo tanto, la filosofía de Nietzsche es considerada por ahora como incurablemente contradictoria y ambivalente. La contradicción y la ambivalencia han llegado a ser la marca peculiar de la filosofía de Nietzsche"³³². Si esto es efectivo ¿permite tal contradicción o ambivalencia un juicio definitivo sobre lo expuesto más arriba ("lo que nos ocupa en este capítulo") ¿Cuál sería además la hermenéutica adecuada para una obra como esta? Esto cobra todavía una importancia mayor si pensamos que Nietzsche es un autor polimórfico en su estilo, que parece concebir a veces sus doctrinas como fruto de una revelación –recuérdese el “eterno retorno”- ¿Se podría hablar entonces de profetismo/misticismo nietzscheano? ¿Es este simplemente un recurso pedagógico o algo más? Quizás lo dicho por Giorgio Colli acerca de Dionisos se pueda aplicar adecuadamente a toda la obra nietzscheana:

El símbolo del espejo, atribuido por la tradición órfica a Dionisos, da al dios un significado metafísico que Nietzsche no consiguió desentrañar ... La relación entre Dionisos y el mundo es la relación entre la vida divina, indecible, y su reflejo. Este último no ofrece la reproducción de un rostro, sino la infinita multiplicidad de las criaturas y de los cuerpos celestes, el descomunal sucederse de figuras y colores: todo eso está rebajado a apariencia, a imagen sobre un espejo. El dios no crea el mundo: el mundo es el propio dios como apariencia. Lo que nosotros consideramos vida, el mundo que nos rodea, es la forma bajo la que Dionisos se contempla, se expresa frente a sí mismo. El símbolo órfico ridiculiza la antítesis occidental ente inmanencia y trascendencia, sobre la que los filósofos han hecho correr tanta tinta. No hay dos cosas, respecto a las cuales haya que averiguar si están separadas o unidas, sino que hay sólo una cosa, el dios, del cual nosotros somos la alucinación.³³³

Mientras que lo dionisiaco subraya el elemento polimórfico y ambivalente, el Zaratustra ofrece una formulación que parece obedecer a un plan de esconder de manera deliberada su significado esencial, que vale la pena considerar. Esto se deja ver particularmente en el recurso a usar una buena cantidad de citas o “criptocitas” bíblicas, que han significado un difícil obstáculo para aquellos que han intentado acceder a su enigmático fondo. Para Colli tal situación no reviste mayor importancia –“¿qué hay de sorprenderse en semejante configuración estilística, frente a experiencias interiores fulgurantes, estáticas, a fin de rememorar los estados intensos, inspirados en la adolescencia, en las primeras vibraciones religiosas del hijo de un pastor?”, a la vez que propone ver en ellas “un uso instintivo del enigma”, o que quizás se trate “de una astucia, de una desviación, de una contraposición voluntaria, de una forma falsa y paradójicamente cristiana, para aludir de manera drástica a un contenido anticristiano”, antes que intentar su esclarecimiento a partir de hipótesis psicológicas.³³⁴ Por otro lado, vale la pena advertir que no se trata aquí de cerrar caminos en el pensar acerca de la obra de Nietzsche. En este punto de nuestra investigación nos parece más bien que se deben mantener todos los caminos abiertos, mientras no sean estos *holzwege* (“caminos que no llevan a ninguna parte”)³³⁵.

4.2. Hermenéutica para una filosofía de la contradicción y (la) ambivalencia

Anticipado ya el problema de la hermenéutica, quedémonos por ahora con esta importante cuestión. Como hemos señalado, el tema de la interpretación cobra nuevas fuerzas ahora que, como hemos visto, está claro que nos encontramos ante un filósofo

que tiene un perfil especial. El “Nietzsche laberíntico”³³⁶ no es fácilmente aprehensible. Como nos recuerda Diego Sánchez Meca: “la dificultad para comprender la obra de Nietzsche la origina también la pluralidad asistemática y la diversidad caótica del conjunto de sus escritos ... No hay tanto unidades de significación puntuales y estáticas como ideas o filosofemas a modo de tesis, sino las unidades complejas que son los aforismos con cuyo estudiado desorden es posible reproducir el movimiento de un pensamiento vivo e imitar el fluir contradictorio de la vida misma. De modo que el significado de los conceptos se desfigura y pierde sus matices cuando se le separa del contexto vivo constituido por el aforismo en el que se encuentran”.³³⁷ Por otro lado, y como consciente de esta inaprehensibilidad –quizás con una buena dosis de ironía, nos pregunta en reiteradas ocasiones al final de *Ecce homo* si se le entiende o le hemos comprendido.³³⁸ Quizás un pequeño consuelo pueda ofrecernos el propio Nietzsche ante esta dificultad por comprenderle: él mismo se consolaba frente a su dificultad de escribir bien, con el pensamiento compartido por las tres autoridades que reconocía - Lessing, Lichtenberg y Schopenhauer- de que "nadie posee por naturaleza un buen estilo y que, para adquirirlo, es preciso trabajar y superar una resistencia considerable"³³⁹. Posiblemente nosotros debamos superar una resistencia similar al leerlo³⁴⁰, o quizás incluso la resistencia a ciertas cosas dichas por los especialistas. Téngase en cuenta la siguiente advertencia de Colli: “Quien para interpretar a Nietzsche utiliza sus citas es un falsario, porque le hará decir lo que a él le venga en gana ... Nietzsche lo dijo todo y dijo también lo contrario de todo ... Es deshonesto utilizar las citas de Nietzsche”.³⁴¹ En este sentido la advertencia también es válida si se piensa en los problemas con los que se ha enfrentado la lectura de Nietzsche, problemas de ocultamiento, desfiguración, maquillaje y, en último término, adulteración. Conocida es la historia que su hermana Elizabeth Nietzsche ha jugado en todo este

proceso, así como las implicancias para el estudio del filósofo que tuvo la fundación del Archivo Weimar. No es el lugar aquí para referirnos en detalle a todo este trabajo de falsificación, que tanto daño y poca justicia ha hecho a Nietzsche y su pensamiento. Baste simplemente con señalar que recién a partir de la década del 60' se puede hablar de un acceso al Nietzsche "real", lo que provocó una revitalización de su estudio en las últimas tres décadas del siglo pasado.³⁴²

4.2.1. Nietzsche como parte de la "escuela de la sospecha"

Una de las interpretaciones que se forjó con anterioridad a los 60' incluía a Nietzsche en el triunvirato conocido como "la escuela de la sospecha", junto con Marx y Freud. A dicha escuela se asoció una hermenéutica que, frente a la religión y sus símbolos, simplemente trataba de alzar la máscara, intentando poner al descubierto la falsedad del mito, símbolo o ídolo, es decir su origen espurio, como ya lo dijimos a propósito de Ricoeur. Según Tim Murphy, tal error llevó a la conclusión de que los integrantes del mencionado triunvirato no podían ser comprendidos separadamente y que habrían dado forma a una hermenéutica de la sospecha, al desarrollar una aproximación reductiva a la religión, que descansa en una hermenéutica aleatoria, y por tanto selectiva, que provoca una organización del material religioso en base a un arreglo lógico y jerárquico.³⁴³ Se puede apreciar un buen ejemplo de dicha hermenéutica de la sospecha en la siguiente cita: "A Nietzsche le parece claro que la religión es propia de seres humanos con una voluntad disminuida. Por eso, sobre todo en el cristianismo, la actitud ante Dios es de sometimiento y humildad. Estas pretendidas virtudes, enteramente contrarias a la voluntad de poder, sólo pueden

entenderse como enmascaramientos suyos: es imposible que sean sinceras, puesto que entrañan el anonadamiento de la voluntad de poder. Teniendo en cuenta estos graves inconvenientes, la *hermenéutica de la sospecha* ha de aplicarse ante todo a la actitud religiosa".³⁴⁴ Dicho planteamiento hermenéutico, desde el momento que parte de un supuesto, que adscribe a Nietzsche a una visión determinada, resultaría parcial e injusto con el aspecto polimórfico de Nietzsche antes señalado, que se resiste a ser abordado desde una perspectiva única. Más aún, el carácter aparentemente contradictorio de su obra demanda una aproximación que incluya su aspecto ambivalente, que en el caso particular de lo religioso, evite dejar su pensamiento en unas categorías fijas e inamovibles.

4.2.2. *Nietzsche como consumación de la metafísica (Heidegger)*

Por supuesto que la interpretación de Nietzsche tropezaba con otros problemas. Uno de ellos, si no el mayor, era el "omniabarcante" trabajo emprendido por Heidegger, especialmente en su obra "Nietzsche"³⁴⁵. La interpretación heideggeriana dejaba preso a Nietzsche en la modernidad, en tanto radicalización del sujeto y, atado por lo tanto, a la metafísica tradicional, pues veía el pensamiento de Nietzsche como articulándose desde ella y en relación a ella, cerrándola y convirtiéndose así en su culminación³⁴⁶; el cumplimiento de una clase de destino" que se inicia con Platón, un tipo de "destino nihilista que Heidegger también conecta con la existencia 'tecnológica' contemporánea y su profundo sinsentido".³⁴⁷ Aún más, tal reduccionismo se expresaba en la conexión que intentaba establecer entre el filósofo de Sils María y los presocráticos, a la vez que desconexión de su contexto histórico social de la Alemania

del siglo XIX. Desde ya podemos adelantar que la hermenéutica a utilizar no debería pasar por alto este importante detalle: Nietzsche es ante todo un pensador europeo, un alemán del siglo XIX con influencia latina y del romanticismo alemán.³⁴⁸ Digámoslo con más fuerza: es el cúmulo de nueva información de la que ahora disponemos lo que debería movernos a ir más allá de la interpretación tradicional, en procura de una hermenéutica consistente con dicha información. Se trata entonces, y esto podría resultar esclarecedor, de dar con “el núcleo” de la filosofía de Nietzsche, para desde ese sustrato elaborar una hermenéutica, preferimos decir aproximación, que resulte significativa y pertinente. En este sentido los aportes de los diversos ámbitos y especialidades desde los cuales se ha abordado a Nietzsche son bienvenidos.

Desde comienzos de los 60' en Francia, y una década más tarde en Estados Unidos, records de libros y artículos han sido publicados sobre el pensamiento y la vida de Nietzsche. Para un pensador que transgredió descaradamente los límites disciplinarios modernos, no es sorprendente que estos estudios han emergido de un amplio rango de campos académicos, y de entre campos, incluyendo filosofía, criticismo literario, ciencia política, sociología, y estudios de mujeres ... Su obra ha sido escrutada desde casi cada perspectiva imaginable y desde compromisos intelectuales radicalmente diferentes, y resulta sorprendente, en a lo menos un aspecto, el mismo Nietzsche reaparece muy a menudo en la literatura secundaria ...³⁴⁹

4.2.3. *La “heurística” de la metáfora*

Uno de los elementos que ha cobrado fuerza, y que comienza a ser señalado cada vez más como un importante elemento hermenéutico para el estudio de la filosofía de Nietzsche, es lo metafórico, también denominado “la heurística de la metáfora”, que podría ofrecer un nuevo modo “radical” de leer a Nietzsche.³⁵⁰ En relación al uso metafórico respecto a Jesús, Murphy destaca el papel jugado por el elemento

comparativo, o análisis comparativo, en la hermenéutica metafórica de Nietzsche. Por ejemplo, para dar forma al tipo "redentor" en Jesús, Nietzsche utiliza personajes como San Francisco, Epicúreo y Buda, pareciendo tener en mente "una clase superior de personas así llamadas almas bellas".³⁵¹ En su conclusión Murphy se vale de las explicaciones de Roland Barthes acerca del metalenguaje, a fin de elaborar una relación entre la interpretación metafórica de Nietzsche y el problema mayor de la representación cultural.³⁵²

El valor de lo metafórico en la obra de Nietzsche puede resultar además útil al tratar con declaraciones que parecen carecer de explicación coherente o resultan contradictorias. Así nos recuerda García Obando, a propósito de la declaración de Nietzsche del "látigo para las mujeres", que en el filósofo se podía dar una contradicción entre lo que escribía y su forma de ser, pues era de un trato "exquisito" con el sexo opuesto, según testimonio de quienes lo conocieron.³⁵³ Si entendemos el valor de la metáfora, y del elemento comparativo antes señalado, seguramente ni siquiera hablaríamos de "contradicción entre lo que escribía y su forma de ser", y tal comprensión alumbraría muchos pasajes oscuros de la obra del filósofo, y por lo mismo mal entendidos, a veces con graves consecuencias para el estudio de la totalidad de su filosofía.³⁵⁴ No hay duda que en la *palabra* está la clave de su filosofía –"la vida de Nietzsche son sus pensamientos, sus libros"-³⁵⁵ y bien nos haría, a propósito de lo mismo, recordar como Nietzsche entendía la formación de la palabra: "la transposición artística de un estímulo nervioso a imágenes, si no la madre, es la abuela de cualquier concepto"³⁵⁶. Esta forma de entender la relación entre lenguaje e imaginación, se acerca mucho a la manera como Ortega entendía la relación entre mito y conocimiento

imaginativo, y más específicamente entre mito y emoción.³⁵⁷ Esto resultará todavía más significativo cuando abordemos más adelante la relación entre Nietzsche y el mito.

4.2.4. *La interpretación filosófica moral de Nietzsche.*

Otra interpretación que se ha planteado a la filosofía de Nietzsche es la que podemos denominar filosófica moral, como se deja ver en oposición directa a la interpretación filosófica metafísica que Heidegger hace del filósofo de Sils María. Así Laura Laiseca sostiene como tesis central de su libro *El Nihilismo Europeo*, que nihilismo en el uso nietzscheano es primariamente nihilismo de la moral y no nihilismo de la metafísica³⁵⁸. En este sentido Laiseca señala que Nietzsche vaticinó la llegada de una época difícil, pues la inmoralidad, en espera del superhombre, hará surgir lo peor del ser humano; otro peligro sería la caída en el hedonismo y el mecanicismo, "lo que traería como consecuencia la llegada de un hombre falto de reflexión", que sólo buscaría la satisfacción de sus "necesidades básicas"³⁵⁹. Esto parece no sólo haberse cumplido, sino, según Laiseca, haberse extendido a todos los ámbitos de la vida humana, incluyendo, lamentablemente, la educación: "La descripción, que curiosamente se adapta a la situación de la filosofía en la universidad actual o en el mercado intelectual, donde es una mercancía y nada más, asombra por el cumplimiento de una profecía un siglo después, cuando los filósofos modernos, investigadores y docentes buscan acoplarse al aparato productivo de la sociedad de consumo, bajo la exigencia de las instituciones, de producir cada vez más y supuestamente mejor, lo que acaba por ahogar la verdadera creatividad bajo un ritmo frenético".³⁶⁰ Young confirma esta

interpretación filosófica moral de Nietzsche, al señalar que “muchacha de la reciente atención prestada a Nietzsche dentro del mundo Anglófono lo ha tratado como un nuevo y estimulante contribuidor a las discusiones dentro de la analítica (de la) filosofía moral. Por lo tanto su presunto ‘elitismo’ ha sido tomado como desafío fundamental, y por lo tanto ‘inmoral’ a las suposiciones fundamentales acerca de la igualdad de todas las personas ante la ley moral. *Aunque esta aproximación es legítima hasta un punto, tiende, a través de la descontextualización, a disfrazar las preocupaciones centrales de Nietzsche*”.³⁶¹

4.2.5. El “núcleo” de la filosofía de Nietzsche

¿Y qué es eso central en Nietzsche? O como antes nos preguntábamos ¿cuál es “el núcleo” de la filosofía de Nietzsche? Quizás deberíamos aquí recoger algunas cosas que ya hemos señalado y agregar otras: el lenguaje, “los senderos del Zaratustra”³⁶², las diversas preocupaciones del pensamiento alemán en su tiempo, y la religión.³⁶³ Vale la pena atender a la siguiente declaración de Young: “En su primer libro, *El origen de la tragedia* (1872), Nietzsche presenta el arte trágico de la Grecia del siglo cuarto como un festival religioso el cual reunía a la comunidad juntos como una comunidad en la presencia de sus divinidades. Y él argumenta además que sin una religión que una a una cultura y provea respuestas a las cuestiones existenciales fundamentales encaradas por todos los individuos, la sociedad decae. Así, concluye él, la esperanza por una redención de la modernidad de la decadencia –la des-integración- en la cual ha caído, descansa en el renacimiento de la tragedia griega prometida por el proyecto (del) Festival de Bayreuth de Richard Wagner.”³⁶⁴

Quizás debamos, sin embargo, detenernos aquí por un momento, colocando primero los hitos que nos permitan acceder más adelante a las implicancias de lo que, particularmente sobre la religión, acabamos de insinuar. Digamos más bien, dando un giro para recuperar lo más arriba señalado, que ese núcleo de la filosofía de Nietzsche, que, una vez clarificado, nos pondría en el camino de una adecuada hermenéutica, podría estar constituido por esa misma diversidad de temas o intereses que ya se encontraban en germen o en potencia a la fecha de la publicación del *Origen de la tragedia*. Si damos tal giro comprensivo podríamos entender tal hermenéutica como una múltiple y diversa, que incluya lo mejor de las propuestas, sobre todo después de los más claros estudios realizados con posterioridad al periodo de “oscurantismo” antes mencionado.

4.2.6. *Aproximación elegida para acercarnos a Nietzsche*

Llamados en este punto a definirnos por una hermenéutica -preferimos decir nuevamente aquí *aproximación*- a la obra de Nietzsche sobre el tema que nos interesa en este capítulo, nos detenemos en las palabras de Young acerca de su metodología, que nos parecen aleccionadoras: “En mi *Filosofía del arte de Nietzsche* (1992) leo a través de todos los textos de Nietzsche en orden cronológico, atendiendo específicamente a lo que cada uno ha tenido que decir acerca del arte ... Por muchas razones, yo considero esta aproximación cronológica (como) una buena práctica ‘filológica’. Primero, debido a que **es como Nietzsche se lee a sí mismo** (en *Ecce Homo* en particular). Segundo, debido a que el descubrimiento de lo que hay, como

veremos, sorprendentemente fortalece la continuidad en su pensamiento capacitándole a uno para interpretar con confianza pasajes que son poco claros o aquellos significados que están en disputa.”³⁶⁵ Una aproximación parecida sigue Weaber Santianello, en relación a Nietzsche y el antisemitismo, al proponerse analizar la “crítica de Nietzsche a la religión cristiana” mediante la exploración “de su historia personal e intelectual en relación al judaísmo, antisemitismo, y el clima político de la Alemania del siglo diecinueve”.³⁶⁶

Lo anterior pareciera especialmente adecuado si recordamos que lo que debemos evitar en nuestro estudio es la “mera citación de Nietzsche” a la que aludiera Montinari, acercándonos más bien a la explicación, cosa que como nos recuerda el mismo Young, hace Nietzsche de su obra en *Ecce Homo*. Digamos entonces con más precisión que elegimos lo que puede denominarse como la aproximación *histórica-filológica*, quizás no en el mismo sentido que lo entiende Young. Aquí queremos decir ante todo lo siguiente. En primer lugar, que teniendo siempre en cuenta la relación de Nietzsche con la religión, es necesario un acercamiento al trasfondo personal y medioambiental de Nietzsche, es decir a su vida y a su tiempo. En segundo lugar es conveniente una lectura de algunas de las obras, que parecen guardar más relación con el tema de la religión, obviando de nuestro estudio la literatura que aparece contaminada o a al menos sospechosa de estar contaminada por el proceso antes mencionado, por ejemplo *La voluntad de poder*, incluida en el *Nachlass*: “Nietzsche deseaba que la *Nachlass* fuera destruida después de su muerte –comprensiblemente dado que ella contiene una gran cantidad de material débil³⁶⁷. En tercer lugar, un comentario más extenso de algunos de los principales temas sugeridos en el nivel anterior. Tal aproximación podría trabajar unida a una *hermenéutica del contraste*, teniendo en cuenta el método de contraste

como recurso pedagógico seguido por Zweig³⁶⁸, transformando así la imagen contradictoria o polimórfica de Nietzsche –inicialmente una dificultad- en una valiosa ayuda para los propósitos de esta investigación en particular, y enriqueciendo el estudio de su filosofía en su conjunto. En este sentido vale la pena pensar por un momento en algunos binomios que encontramos en Nietzsche: negación/afirmación, fe/incredulidad, Dios ha muerto/nuevos dioses, etc. Bien podríamos hablar, entonces, de que en Nietzsche opera lo que puede ser llamado la *fuerza de la contradicción*. “Sólo un pensamiento en movimiento no se cierra a las contradicciones, sino que las asume como tensiones constitutivas de la realidad, permitiendo de este modo la intuición de su condición trágica”³⁶⁹

4.3. Trasfondo nietzschano

4.3.1. Antecedentes personales

Como ya lo dijimos será necesario en este apartado volvernos a ese contexto amplio que es la vida del propio Nietzsche para intentar descubrir en ella algunas claves del desarrollo de su obra literaria. Antes debemos decir algo sobre la advertencia ya citada de Montinari³⁷⁰. Nos parece que aunque dicha advertencia es válida en términos generales, para evitar así una equivocada atribución de la producción de Nietzsche a sucesos o acontecimientos irrelevantes –conforme, en muchos casos, a un plan preestablecido- resulta tal aproximación necesaria, toda vez que el mismo Montinari, como ya dijimos, declara que la “vida de Nietzsche son sus libros”, estableciendo de todas maneras una relación entre ambos. Por otro lado, el mismo Montinari deja claro en el tratamiento que le da a esta cuestión, que lo biográfico resulta para él algo más que

un dato tangencial: “Nietzsche es un raro ejemplo de concentración mental, de ejercicio cruel y continuo del intelecto, de interiorización y sublimación de las experiencias personales, desde las más llamativas hasta las más insignificantes, de reducción de lo que suele llamarse 'vida' a 'espíritu'; palabra, esta última, entendida en el sentido que tiene en alemán Geist, es decir, mente-razón-intelecto, y también como interioridad o espiritualidad (que no misticismo o Seele, alma) ... Para convertirse en el hombre que hemos descrito, Nietzsche corta uno a uno todos los vínculos que lo unen a la vida común, o al menos intenta reducirlos al mínimo, y acaba siendo el exaltador de la 'vida', que es cada vez menos 'vida' y más 'espíritu'.)”³⁷¹. Aquí se deja ver claramente una relación entre sus experiencias personales y su “mente-razón-intelecto”, donde las primeras son sublimadas, interiorizadas y reducidas a lo segundo (*Geist*). Si tal es el caso, como lo plantea Montinari, no es un dato menor para encontrar claves o pistas que puedan más tarde aclarar el sentido de algunos temas de la filosofía de Nietzsche. Por supuesto nos oponemos a un uso tendencioso y burdo de este recurso para intentar validar explicaciones antojadizas como la posible conexión entre la locura de Nietzsche y su producción filosófica, cosa esta última que Montinari considera “ridícula”. Recuérdese que, a propósito de lo mismo, creyentes y no creyentes han utilizado el argumento de la locura para atacar o defender a Nietzsche, o para tratar de establecer el valor o no valor de su filosofía.³⁷²

Otro asunto que vale la pena destacar en este punto dice relación con el elemento contradictorio, o de contradicción, al que se aludiera antes, esta vez referido al aspecto personal del filósofo. Así como es posible advertir un proceso vital –más bien dicho *tensional*- de reducción de interiorización y espiritualidad en Nietzsche, también se advierte el signo de lo discordante, lo contrapuesto, lo paradójico, en el enfrentamiento

entre profesión y vocación en el filósofo de Sils María. Curiosamente fue la inclinación final hacia lo último, lo que inició el declive hacia la insanidad y lo alejó del trabajo académico.³⁷³ Que tal conmoción estaba presente desde temprano en la experiencia de Nietzsche, lo atestigua la siguiente carta dirigida a su protector Wilhelm Vischer en enero de 1871, a propósito de una solicitud ante una cátedra vacante que esperaba ocupar: “Vivo aquí en un conflicto asingular, y es éste el que me agota y me consume incluso físicamente. Yo, que por naturaleza me siento fuertemente impulsado a examinar filosóficamente las cosas como un todo unitario y a perseverar en un problema, con continuidad y sin ser molestado, con largas cadenas de pensamientos, me siento siempre atraído de acá para allá y desviado de mi camino por las múltiples tareas profesionales. A la larga no puedo soportar esta coexistencia de instituto y universidad, porque siento que mi verdadera tarea, a la cual si fuera necesario *debería sacrificar toda profesión*, mi tarea *filosófica*, sufre con el hecho de que es rebajada a ocupación marginal.”³⁷⁴ Lo anterior generaba en Nietzsche un estado tal de aflicción, que explica lo dejaba agotado físicamente, y en la disyuntiva de abandonar la actividad filológica, si tales condiciones prevalecieran.³⁷⁵

Regresando al asunto central de este acápite, y a fin de ser más precisos en la exploración de ese contexto amplio que es la vida del propio Nietzsche, como dijéramos más arriba, seguiremos en este punto el penetrante análisis de Thomas H. Brobjer³⁷⁶, donde encontraremos a lo menos cinco periodos en la vida de Nietzsche en su relación con el cristianismo, que resultan altamente interesantes para el tema mayor que nos interesa –la relación de Nietzsche con la religión. Cabe advertir que de estos cinco periodos Brobjer trata sólo los cuatro primeros, menos conocidos, y que por lo tanto son los que aquí más nos interesan. El primero de ellos es el que Brobjer denomina de

“piedad y devoción de Nietzsche” o “niñez cristiana”, que va desde 1844 a 1861. Consideremos algunos hechos. Nietzsche nació en el seno de una familia profundamente religiosa³⁷⁷: su padre era pastor, su madre hermana de un pastor, sus dos abuelos eran pastores³⁷⁸ -y Nietzsche acostumbraba a pasar sus vacaciones escolares con su abuelo materno. Dos de sus tías y su abuela materna eran devotas de su herencia clerical.

A los 5 años perdió a su padre, quien tenía entonces 36 años, y aunque dijera de él que era un figura “oscura y poco relevante”³⁷⁹, encontramos suficiente evidencia para decir que estableció con su figura una significativa relación durante su vida, suponiendo, además, esta temprana pérdida un incentivo para emularlo. El hecho de que para Nietzsche la “relación con el padre quiso decir, sobre todo, relación con la religión paterna, y también con la enfermedad, con la 'decadencia', como el propio Nietzsche diría en *Ecce Homo*”³⁸⁰, nos pone en la pista de una interesante conexión con Freud. Como ya habíamos adelantado al abrir este capítulo, pareciera que en la relación de Nietzsche con la religión operara un mecanismo inconsciente, como en el caso de Freud al escribir *Moisés y el origen del monoteísmo*. Más aún se podría establecer un segundo nivel de coincidencia, quizás más llamativo todavía, en la importancia y referencia que tiene el propio padre para la elaboración de un discurso sobre la religión. Como en Freud, sobre todo si pensamos en las tesis de *Tótem y tabú* luego aplicadas a *Moisés*, vemos que lo que se juega es la propia relación de Freud con la figura de su padre. Quizás en las alusiones a aquella extraña y misteriosa voz que escucha Nietzsche se jugara en definitiva la presencia de su propio *protopadre*.³⁸¹

En casa encontró Nietzsche dos influencias importantes: la devoción de su madre, quien poseía una religiosidad espontánea y emocional y la de su tía Rosalie, más racional. Respecto a la primera, Nietzsche señalará que era de carácter fuerte, “estricta e ingenuamente religiosa”, “su fe era sólo positiva y su confianza en Dios indestructible”, dejando en Nietzsche una fuerte impronta religiosa: “de pequeño vi a Dios en su gloria”.³⁸² En la escuela, antes de Pforta, era llamado el pequeño pastor, no sólo por su actitud y comportamiento, sino porque podía citar extensos pasajes de la Biblia de memoria. Sobre su paso por el Instituto Weber (9-11 años), dice en su autobiografía, que se daba allí una excelente enseñanza religiosa. En el Domgymnasium de Naumburg (hasta los 14 años) no fue un brillante alumno. En religión recibió calificaciones "entre bueno y relativamente bueno".

En Pforta, las actividades religiosas tales como oraciones diarias, visita a la capilla, etc., fueron más frecuentes y las regulaciones de la escuela más religiosas que aquellas del Domgymnasium. Aquí la religión continuó siendo su mejor materia, junto con el alemán, seguida de cerca por el latín y el griego. Dentro de este periodo escribió muchos poemas religiosos. Al final de su primera larga autobiografía, de agosto a septiembre de 1858, cuando tenía 13 años, escribió: “En todo Dios me ha guiado en forma segura... Y tengo determinado firmemente servirle por siempre”³⁸³. Al escribir a su madre y a su tía Rosalie su fe es evidente. En una carta a su amigo Wilhelm Pindar, que aparentemente no era religioso (mediados de febrero de 1859), encontramos una “especie de continuación de” su “biografía”, en la cual alude a su entrada en Pforta de la siguiente manera: “Mi corazón bullía de sentimientos sagrados; me sentí elevado hacia Dios en una oración silenciosa, y una quietud profunda se apoderó de mi espíritu. Sí, Señor, bendice mi entrada y protégeme también este vivero del Espíritu Santo corporal

y espiritualmente. Envía a tu ángel que me guíe victoriosamente a través de la batalla a la que me enfrento y haz que este lugar represente para mí una verdadera bendición para la eternidad. ¡Ayúdame en esto, oh Señor! Amén.”³⁸⁴. En otra carta a Pindar , el 17 de marzo de 1860, a propósito de la confirmación de éste, le escribió: “Tú estás viviendo ahora en un periodo riguroso de preparación, en el que todos los pensamientos y sentimientos se dirigen a la única cosa que importa, y en el que vienen concebidas las decisiones y propósitos más sagrados para la vida futura. Puesto que con este serio juramento entras en el grupo de cristianos adultos que se consideran dignos del más preciado legado de nuestro Salvador, a fin de que a través del goce del mismo encuentren la vida y la beatitud de su alma. Te deseo por eso la más rica bendición del Señor, para que con su fuerza te prepares dignamente para recibir sus dones divinos y derrame sobre ti también en el futuro, siempre, la abundancia de su gracia.”³⁸⁵

A mediados de marzo de 1861 Nietzsche recibía su confirmación. Paul Deussen, su amigo durante este periodo declara lo siguiente: “Todavía recuerdo muy claramente los sentimientos sagrados, desapegados del mundo, (que) nos llenaron durante las semanas antes y después de la confirmación. Habríamos estado completamente listos , de inmediato, para abandonar este mundo por el propósito de estar con Cristo, y todos nuestros pensamientos, sentimientos y esfuerzos se llenaron de un gozo de otro mundo”.³⁸⁶ Esto lleva a Montinari a la siguiente conclusión, que vale la pena considerar seriamente: “La formación del joven Nietzsche estuvo, pues, dominada por una religiosidad que se basa en la relación directa del individuo con la divinidad y que, por eso mismo, lo abre a aventuras espirituales en la meditación continua sobre Dios, la naturaleza y los hombres.”³⁸⁷ Curiosamente, y en contra de la “piedad y devoción” que Blobjer y Montinari le atribuyen en este periodo, Nietzsche a los 13 años (1857) hace a

Dios “padre del mal”: “De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene ‘el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios’, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica -y por lo que respecta a la ‘solución’ que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el Padre del Mal.”³⁸⁸ Esta atribución tiene un valor muy importante, más del que se puede reconocer a simple vista, pues según Román Garate “este ha sido su 'primer escrito filosófico'. El mal y Dios suprimidos por Nietzsche en su niñez, al convertir el Mal y Dios en hijo y padre entre sí. Nietzsche ha echado su suerte. O como continúa completamente lógico en su relación, el Inmoralista, el 'A priori' suyo lo ha querido así precisamente. Ni podía denominar mejor su 'A priori' que con el epíteto de 'Imperativo categórico antikantiano'. Verdaderamente es lo especificativo de su 'A priori' inmoral, en contraposición también del 'A priori' moral de Kant. Porque a éste, precisamente su imperativo categórico le lleva, como nos dice en la Crítica de la Razón Práctica ¡a Dios! Y a Nietzsche, por el contrario, le impera negar a Dios!”³⁸⁹

El siguiente periodo de la vida de Nietzsche, volviendo a Brobjer, es el de su pérdida de fe, que va de 1861 a 1865. Después de su confirmación sus escritos religiosos –poemas y declaraciones- disminuyeron y finalmente desaparecieron, salvo algunas postales navideñas a su madre y a su tía Rosalie. En 1861 tuvo una discusión con su madre por diferencias religiosas de la que no conocemos más detalles. En agosto de 1861 fallece su tutor, el pastor Buddensieg, quien era muy cercano a él y con quien había tenido una afectuosa relación. Nietzsche sintió profundamente la pérdida y lo recordará como un hombre que poseía una fe infantil en Dios (“¡Ah, es demasiado doloroso! ... ¡Pero- lo que Dios hace, está bien hecho!”³⁹⁰). Después de su muerte

llegó a estar psicológica y emocionalmente libre en relación a la cuestión de su fe cristiana, comenzando a leer libros que cuestionaban el cristianismo –tales como los de Feuerbach o los de filosofía materialista.

En 1862 sus notas bajaron, fue castigado por su comportamiento y se comenzó a relacionar con otros amigos menos estudiosos y menos educados en Pforta. Si bien se podrían esgrimir justificaciones juveniles, pareciera que dicho cambio estuvo influido por las dudas religiosas y la pérdida de fe. Las primeras visiones críticas y escépticas del cristianismo provienen de este año. En una carta a Pindar y Krug, del 27 de abril de 1862, se ve una profunda influencia de Feuerbach. Dirá allí, curiosamente, que el cristianismo es una cosa del corazón, y que sus principales enseñanzas corresponden a las verdades del corazón y que son símbolos³⁹¹, lo que resulta a lo menos sorprendente si se tiene en cuenta lo que poco más tarde dirá en *El origen de la tragedia* –y en el resto de su obra como luego veremos- acerca de los símbolos y el mito griego. La misma actitud escéptica se ve en sus dos ensayos para Germania en 1862, la asociación cultural que fundara junto a sus amigos Pindar y Krug en 1860, ensayos inspirados en Emerson.

En sus notas de clases en 1863 se encuentran detalladas discusiones de las pruebas de la existencia de Dios y críticas a esas pruebas. En una nota de 1879 dice que él ya era ateo en Pforta, implicando que la conversión ocurrió entre 1861 y 1864. Sin embargo escribió varios poemas religiosos duran sus dos últimos años allí. Según Montinari en este periodo de 7 años en Pforta se produce su distanciamiento de la religión.³⁹² Por otro lado y dando razón a la tesis de Brobjer, cuando abandona Pforta escribe el poema al *Dios no conocido* –al que nos referiremos más tarde- que como

sabemos reaparecerá en los *Ditirambos Dionisiacos* como *La lamentación de Ariadna*. De Pforta fue a la Universidad de Bonn, donde se inscribió para teología y filosofía, siendo la presión de su familia la razón de sus estudios teológicos. Los dos cursos de teología que llevó fueron: "El evangelio de Juan", con K. Schottmann, e "Historia de la Iglesia, parte 1", con W.L. Krafft. Sus notas parecieran indicar su poco interés en ellos. De hecho la segunda asignatura no recibió de Nietzsche una valoración muy positiva –“no estoy contento con esta asignatura, es poco sugestiva”-, a diferencia de su juicio acerca de las impartidas por Springer y Jahn, “Historia del arte alemán” y “*Simposion* platónico”, respectivamente³⁹³. En 1865 deja de estudiar teología. Al año siguiente rehúsa la comunión y critica al cristianismo desde una perspectiva schopenhaueriana.

Al mirar detenidamente este periodo emerge claramente la figura de un Nietzsche en lucha consigo mismo, intentando desembarazarse de sus antiguas creencias con las cuales ha establecido, como es comprensible, una relación afectiva, a fin de alcanzar el ideal de *verdad* –el imperativo más bien- que le constituya en verdadero filósofo. “¿Es realmente tan difícil aceptar simplemente todo aquello en que hemos estado educados, todo lo que poco a poco ha echado raíces profundas, lo que en los círculos familiares y en muy buenas personas vale como verdad, lo que además también consuela y eleva a los hombres? ... ¿Pero no es más bien algo indiferente el resultado de la investigación precisamente para el verdadero investigador? ¿Buscamos nosotros entonces en nuestra investigación paz, tranquilidad y felicidad? No, sólo la verdad, aunque ésta fuese sumamente horrible y repulsiva”³⁹⁴. Por supuesto tal ideal aparece contrapuesto con la aspiración central del cristianismo, que es la fe; aquí no importa el conocimiento como aspiración fundamental, sino la creencia que le otorga

felicidad. Esto lleva a Nietzsche a afirmar que “incluso en el descubrimiento de una verdad, por ejemplo, de una verdad matemática, la alegría es el producto de una confianza incondicionada de que él puede construir sobre eso. Si se tiene fe, entonces se puede pasar sin la verdad”³⁹⁵. Por otro lado, y contrariamente, el imperativo de verdad abrazado por Nietzsche implica un regreso al proyecto inicial referido en su composición “Hado e Historia”, preparado para la asociación literario musical de amigos en Naumburgo, citado en el capítulo uno³⁹⁶. En este se encontraba presente, como antes mencionáramos, el esbozo de proyecto vital nietzscheano, el ideal de desenmascarar, remontándose a contra corriente –método genealógico- para presentar la falsedad de las creencias que constituían el apoyo existencial de la humanidad. Si bien renunciara entonces a emprender dicho proyecto por reconocer su falta de idoneidad, la carta arriba citada parece indicar un regreso a ese ideal inicial, a la vez que un reconocimiento tácito de una situación personal diferente, tanto en términos de renuncia a la antigua fe, como respecto a su idoneidad para a lo menos comenzar el plan de expurgación antes sólo insinuado. Sin embargo se debe decir que al considerar este periodo en su conjunto, no vemos en él una hostilidad generalizada hacia el cristianismo.

Por último y a modo de síntesis de esta sección, se podrían proponer las siguientes posibles causas de su pérdida de fe: el criticismo histórico enseñado en Pforta, la alternativa que el antiguo mundo presentaba a Nietzsche, la lectura de Feuerbach, Byron, Shakespeare, Voltaire, etc.. En 1865 tres importantes fuentes conducen al quiebre de Nietzsche con el cristianismo: primero, el criticismo histórico de Strauss, debido a cuya obra *Vida de Jesús*, y al estudio de la historia del cristianismo en general, abandona la Facultad de Teología³⁹⁷; segundo el criticismo de Schenkel;

tercero, al final del mismo año, la posición más filosófica del ateísmo de Schopenhauer. En este último sentido, se debe recordar que después de la influencia filológica de Rischl, la más importante es la influencia de Schopenhauer, especialmente con su obra *El mundo como voluntad y representación*, donde Nietzsche encontrará el *pathos* filosófico que buscaba.³⁹⁸

Al siguiente período lo denomina Blobjer como “ateísmo pasivo”, y comprende los años 1866 a 1874. Está claro que durante el mismo, Nietzsche fue un no creyente, pero no produjo ninguna crítica del cristianismo.³⁹⁹ Dado que después del periodo de quiebra con el cristianismo permanecían todavía muchas cosas por aclarar, hasta 1874 raramente discute el cristianismo en cartas, apuntes u obras publicadas. “La relación de Nietzsche con el cristianismo durante este tiempo puede ser llamada ‘Schopenhaueriana’ o ateísmo ‘metafísico’”⁴⁰⁰ En una carta de 1868 iguala la religión con la metafísica y reclama que la primera es relevante para el arte y la construcción de la personalidad y la cultura, pero que no tiene nada que hacer con la verdad. Comienza ya aquí a construir una dicotomía entre antigüedad griega y cristianismo, aunque esto aún no es hecho explícito. Su única crítica explícita del cristianismo es Schopenhaueriana y dirigida hacia su indiferencia hacia el arte: “Aquí descansa el fundamento para el temor opuesto: una completa negación del mundo a través de la religión, como si la religión fuese la única forma para satisfacer las necesidades metafísicas. Aquí descansa el fundamento de aquel profundo instinto del cristianismo en su hostilidad hacia toda cultura y de este modo se encuentra en una relación necesaria con el barbarismo.”⁴⁰¹

En una nota de las primeras semanas de 1871, titulada "Fragmento de una continuación de 'El nacimiento de la tragedia'", Nietzsche alaba al cristianismo y especialmente su "fruto más bello" el evangelio de Juan.⁴⁰² "En este tiempo Nietzsche alaba repetidamente esta parte de la Biblia –una visión no sostenida o expresada más tarde".⁴⁰³ En *El nacimiento de la tragedia* (1872) hay un profundo silencio respecto al cristianismo, reconocido por el propio Nietzsche más tarde en *Ecce Homo*: "En todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Éste no es ni apolíneo ni dionisiaco; niega todos los valores estéticos, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación. En una ocasión se alude a los sacerdotes cristianos como una 'pérfida especie de enanos', de 'subterráneos'.⁴⁰⁴ A principios de 1870 describe el cristianismo como falso, aunque se apresura a decir que también ha hecho mucho bien. Destaca especialmente la generosidad y la cultura que ha producido.⁴⁰⁵ En contra de Strauss, e inspirado por Schopenhauer y Kant, Nietzsche defendió la necesidad y la independencia de la mitología y la metafísica⁴⁰⁶:

(Strauss) ha olvidado lo mejor del cristianismo, los grandes eremitas y los santos, en una palabra, al genio, y juzga como un pastor protestante de pueblo lo hace con el arte, o Kant con la música (el cual la valora como música militar) ...

Strauss ha pretendido destruir el cristianismo, tratando de demostrar sus mitos. Pero la esencia de la religión consiste precisamente en tener la libertad y la fuerza de construir mitos. El éxito de Strauss ha sido la denuncia de las contradicciones entre el cristianismo y la razón y la ciencia actual.⁴⁰⁷

Por último el análisis de Brobjer incluye lo que el denomina como la crítica preliminar de Nietzsche del cristianismo, que abarca los años 1875/76 a 1879. Durante

este periodo aunque expresó una crítica, esta no fue aún un tema mayor en sus escritos. Hay que reconocer, sin embargo, que en este tiempo se transforma en un ateo activo. “Cambió sus antiguos ‘héroes’ Schopenhauer, Wagner, y Kant, por la Iluminación, los moralistas franceses, la ciencia, el positivismo, y la psicología. Sus nuevos héroes son Voltaire, Diderot, Epicurus, Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfort, Fontenelle, La Bruyere, Vauvenargues, Helvetius, Mirabeau, Comte y Descartes.”⁴⁰⁸ En la correspondencia de Nietzsche no aparecen referencias importantes acerca del cristianismo, ni aumentan las menciones a él, cosa esta última que comienza suceder a partir de 1880. “Es en las notas y en las obras publicadas de este tiempo que Nietzsche toma una clara posición como un ateo y un ‘espíritu libre’”⁴⁰⁹ Además no hay, o son muy pocas, las declaraciones positivas acerca del cristianismo que puedan ser encontradas en este período. Las críticas que desliza aparecen en el lugar donde contrasta al cristianismo con la mucha más saludable antigüedad griega. En el verano de 1875 escribe: " Quiero tomar a Schopenhauer, Wagner y la antigua cultura griega juntos: ello le da uno la visión de una cultura maravillosa".⁴¹⁰ Poco tiempo después dejará a Schopenhauer y a Wagner. Entre 1876-1877, su análisis del cristianismo llega a estar más psicológicamente orientado, “señalando incongruencias psicológicas y lógicas.”⁴¹¹ 1878 marca la aparición de una obra muy importante, *Humano, demasiado humano*, donde Nietzsche, ahora un espíritu libre, dedica el libro a Voltaire y al centenario de su muerte. Esta obra contiene una importante sección que lleva por título "La vida religiosa" (aforismos 108-144).

4.3.2. Contexto social y cultural

Aparte de las consideraciones familiares y afectivas de la vida de Nietzsche (del contexto familiar y afectivo de Nietzsche), se nos presenta otro campo importante de consideraciones que esta vez vienen del contexto social y cultural. Como ya antes lo dijimos, Nietzsche es ante todo un pensador europeo, un alemán del siglo XIX con influencia latina y del romanticismo alemán⁴¹². A propósito de la influencia latina, ya vimos un poco más arriba como Nietzsche se volvió entre los años 1875-1879 a diversos autores franceses. Podemos agregar aquí a Hipólito Taine, y cómo éste influyó para la admiración que Nietzsche sintió por el *Manfred* de Lord Byron, prototipo del hombre superior, precursor del superhombre, y que para Nietzsche corresponde al hombre que se vincula fuertemente con la muerte de Dios.⁴¹³ “Yo debo tener necesariamente una afinidad profunda con el Manfredo de Byron: todos esos abismos los he encontrado dentro de mí, a los trece años ya estaba yo maduro para esa obra. No tengo una palabra, sólo una mirada, para quienes se atreven a pronunciar la palabra Fausto en presencia del Manfredo.”⁴¹⁴ También se pueden encontrar similitudes con Paul Bourget, tanto en su exaltación del poeta alemán Heinrich Heine, como en la creencia de que su época “se caracteriza por la muerte de los dioses, de todos los dioses.”⁴¹⁵ La lista de autores franceses con los que Nietzsche establece una relación, ya sea en sentido de afirmación o negación –en todo caso dialéctica y por lo tanto de diálogo- incluye a Leconte de Lisle, Jules Michelet, Victor Hugo y George Sand.⁴¹⁶

Lo expuesto anteriormente alcanza, creemos, para desechar la idea de que el trasfondo personal, social y cultural de Nietzsche resulta irrelevante para comprender su filosofía. Si bien debemos tener cuidado al momento de leer su obra en relación a dicho trasfondo, creemos que este resulta muy iluminador para comprender las aparentes fluctuaciones, tendencias y tensiones –cuando no contradicciones- presentes en la obra

de Nietzsche. Por lo mismo, pensamos encontrarnos ahora en mejores condiciones de pasar al siguiente capítulo, donde comenzaremos realizando un trabajo de lectura de alguna de las principales obras de Nietzsche que guardan relación con el tema religioso.

EXCURSUS: FREUD Y LA RELIGIÓN

Después de haber realizado en las páginas precedentes un planteamiento acerca de lo que consideramos los aspectos más relevantes a tener en cuenta para una estudio más exacto de la obras de Nietzsche, particularmente en lo referido al tema religioso, nos parece necesario en este excursus presentar de manera sumaria y general la crítica de Freud a la religión. Esto permitirá ver fuertes coincidencias, ya sea en el trasfondo personal y familiar de ambos, en la importancia que tiene el tema religioso en sus obras y en el método elegido para abordarlo, el genealógico.

Por otro lado, y a fin de dar en este *Excursus* una orientación más clara a nuestra reflexión, hemos elegido el texto de “*Moisés y la religión monoteísta*”, por ser este uno de los trabajos donde más específicamente se ocupa Freud del hecho religioso.⁴¹⁷ Este servirá, pues, de hilo conductor en nuestra exposición, la cual estará estructurada de la siguiente manera: en la primera sección ofreceremos una breve síntesis del texto *Moisés*. En la segunda sección, “Freud y la religión; trasfondo y textos bíblicos”, intentaremos, en primer lugar, ir más allá del texto a fin de descubrir las motivaciones detrás de la obra, y en segundo lugar, analizar la extensión y la manera como Freud usa

los textos bíblicos en sus trabajos sobre la religión, particularmente en *Moisés*. Aquí ofreceremos además nuestras observaciones y comentarios personales.

SÍNTESIS DE *MOISÉS Y LA RELIGIÓN MONOTEÍSTA*

Con *Moisés y la religión monoteísta* recupera Freud, un año antes de su muerte, las tesis fundamentales de *Tótem y tabú* para llevar a cabo con ellas una aplicación a la fe judeocristiana. Obra singular bajo muchos aspectos que, como en el caso de *Tótem y Tabú* también, y más aún, remueve una intensa e íntima problemática personal en su autor⁴¹⁸

Breve resumen de la obra

Moisés, egipcio. En este ensayo, Freud se dedica a colocar, en primer lugar, la figura de Moisés en un contexto histórico. A continuación emprende el trabajo de intentar precisar su origen. En este punto el análisis etimológico de su nombre ocupa considerable atención. Si bien la Biblia menciona que el nombre Moisés tendría un origen en el hecho de que la princesa egipcia lo rescató de las aguas, siendo él un hebreo, hijo de esclavos⁴¹⁹, Freud sostiene que es difícil creer que la princesa egipcia le diera su nombre a un hebreo. Más bien, piensa Freud, este es un nombre egipcio: Amen-Mose (Niño de Amón) o Ptah-Mose (Niño de Ptah).

Pero no se detiene Freud en el asunto etimológico. Más bien prosigue con una aplicación del psicoanálisis, pasando a la interpretación de la leyenda. Siguiendo a O. Rank⁴²⁰, quien nos presenta los rasgos esenciales que se encuentran en las leyendas de nacimiento de héroes, nos plantea un modelo inverso: no sería en este caso el héroe hijo de padres humildes, posteriormente adoptado por una familia noble, sino por el contrario, a un niño noble la leyenda le asignaría posteriormente un origen humilde. “Es un egipcio, probablemente noble, que merced a la leyenda ha de ser convertido en judío”.

Si Moisés era egipcio. La segunda parte se inicia con una serie de preguntas, que parecieran ellas mismas contradecir la tesis de Freud acerca del origen egipcio de Moisés, de las cuales nos parece la principal la de ¿Por qué le dio al pueblo judío una religión que se nos muestra claramente opuesta a la egipcia? Aquí nos volverá Freud a sorprender con su acostumbrado modo de resolver lo que se nos presenta a simple vista como enigma: Moisés habría transmitido a los judíos una religión egipcia, pero no la tradicional politeísta, sino la representada por la reforma de Amenhotep, centrada en el Dios Atón. Freud ve tres coincidencias esenciales entre ambos modelos religiosos (el de Amenhotep y el judío): un monoteísmo estricto, el rechazo de la vida ultraterrena y la circuncisión.

En cuanto al monoteísmo, Freud plantea una derivación etimológica entre Adonai y Atón. La diferencia sería, simplemente, que la religión judía no incluye ninguna forma de adoración al sol. El rechazo de la vida ultraterrena, estaría explicado por la victoria de Atón sobre Osiris (dios de los muertos y del más allá). Por último la circuncisión también tendría su origen en la religión egipcia. Agrega Freud que al morir

el faraón Ikhnaton, Moisés, que ocupaba un elevado lugar en su corte, no se resignó a la muerte del monoteísmo que este preconizara.

Con su naturaleza enérgica, Moisés ideó el plan de forjar un nuevo imperio, de hallar un nuevo pueblo al cual pudiera dar, para rendirle culto, la religión desdeñada por Egipto. Como vemos, era un heroico intento de oponerse al destino... Moisés quizá fuera por esa época gobernador de aquella provincia limítrofe (Gosén) en la que ... se habían radicado ciertas tribus semitas. A éstas eligió como su nuevo pueblo. ¡Decisión crucial en la historia de la humanidad!⁴²¹

Vale la pena mencionar en este punto algunos de los problemas con los que Freud tropieza, y las soluciones que ofrece. Uno de ellos tiene que ver con la imagen de Moisés que nos ha ofrecido, la cual en muchos puntos difiere notablemente de la ofrecida por las escrituras hebreas. Para Freud, Moisés fue “príncipe, sacerdote o alto funcionario; conductor político, legislador y educador”⁴²². Si bien algunos datos bíblicos lo presentan como un hombre poderoso, iracundo y severo, también es cierto que en otros lo vemos como un hombre de limitaciones y vacilaciones, como cuando Jehová lo llama para ir ante el pueblo (Cf. Éxodo 3). En este capítulo incluso se nos da cuenta de su torpeza en el habla, lo que para Freud nuevamente no será un obstáculo en su teoría: se explicaría por la dificultad de Moisés de hacerse entender, como egipcio, por los semitas.

Ante la visión presentada por muchos historiadores, que pareciera contradecir totalmente su tesis respecto a un Moisés noble, aquella que lo presenta como un simple pastor de Madián, siervo de un dios de los volcanes, Yavéh, Freud nos sorprende con un planteamiento inesperado: los dos Moisés (el egipcio y el pastor de Madián), corresponderían a dos personas diferentes: el primero habría tratado de imponer de

manera despótica su religión monoteísta a los semitas, siendo posteriormente asesinado por sus seguidores. Más tarde se habría pasado por alto la existencia de dos Moisés y las dos tradiciones se habrían fundido en un solo relato, dando origen a una sola figura paterna, el gran Moisés. Estaríamos pues ante la presencia de un antagonismo de dos tendencias, de manera similar a un trauma infantil. Dos tendencias expresadas en las figuras de Yavéh, dios cruel de los volcanes, y Atón, de infinita bondad y omnipotencia. Vale la pena citar la síntesis que sobre este punto nos ofrece Carlos Domínguez Morano:

Así pues, según esta interpretación de Freud, tendríamos que la historia del pueblo judío vendría dada por la fusión de dos pueblos en una nación, dos reinos posteriores en los que ésta se desmiembra, dos nombres divinos en las fuentes del texto bíblico, dos fundaciones de nuevas religiones, la primera desplazada por la segunda y más tarde resurgida triunfalmente sobre aquélla; y, por último, dos fundadores de religiones, denominados ambos con el mismo nombre, pero cuyas personalidades hemos distinguir.⁴²³

Moisés, su pueblo y la religión monoteísta. Uno de los aspectos dentro de esta sección, el tercer ensayo, que vale la pena no pasar por alto, es el que está referido al “período de latencia y tradición”. Según Freud la doctrina mosaica debió pasar por un periodo de latencia, donde muchos de sus contenidos parecieron caer en el olvido, hasta que finalmente fueron resucitados por los profetas judíos. Como Freud señala, esto estaría muy relacionado con la idea de “neurosis traumática”, donde ciertas experiencias chocantes son relegadas al inconsciente, y luego desde allí aspiran a hacerse conscientes, y realizarse efectivamente.

Si la tradición judía continúa, si se mantiene viva la tradición del Dios único, no podemos pensar que se deba a la existencia de una tradición oral o escrita que lo perpetúe, sino porque existe un

discurso inconsciente, un discurso reprimido que acaba retornando y haciéndose presente y posibilitando la persistencia de la idea de Dios. Es –noción fundamental en el texto –el retorno de lo reprimido.⁴²⁴

Aquello inconsciente que retorna es la figura del protopadre, que en este caso es actualizado por la figura de Moisés, el cual termina compartiendo la misma suerte que el padre original: es asesinado. “Hay que observar entonces que fue una inmensa figura paterna la que vino, efectivamente, a servir de enlace y a proporcionar la asociación necesaria para el retorno de lo reprimido: una imponente figura, la de Moisés, que adquiere así el carácter de factor desencadenante básico en este retorno del protopadre en toda su grandeza y plenitud.”⁴²⁵ Más tarde un judío, Pablo, hallaría la manera de conectar las ideas de pecado original, crimen contra Dios y expiación a través de la muerte. El contenido reprimido habría regresado, pero como nos advierte Freud en otros lugares de su obra, de modo deformado. “La doctrina no recordó el parricidio, sino que en su lugar fantaseó su expiación, y por ello esta fantasía pudo ser saludada como un mensaje de salvación (evangelio). Un hijo de Dios se había dejado matar, siendo inocente, y con ello había asumido la culpa de todos.”⁴²⁶ Pero lo que realmente habría ocurrido para Freud, lo realmente importante, es que el Hijo habría desplazado, o lo que es lo mismo, eliminado al Padre, aunque en un primer momento pareciera que su sacrificio fuera la mayor manifestación de su sometimiento a Él.

Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra faz de la relación efectiva se manifestó en que el Hijo que había asumido la expiación convirtióse a su vez en Dios junto al Padre y, en realidad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al padre.⁴²⁷

Como vemos se daría aquí la presencia de una especie de, citando a Nietzsche, “eterno retorno de lo mismo”. “Una cadena de sempiterna repetición del asesinato del padre se establece, pues de este modo, recorriendo, como eslabones del mismo proceso, las figuras del protopadre, de Moisés y de Jesús. La vida del creyente continúa esta cadena de ritos como los de la comunión cristiana, en donde el antiguo banquete totémico se repite para expresar la sempiterna ambivalencia de la religión.”⁴²⁸

Algunas dificultades

Nos gustaría a continuación, con la ayuda de Carlos Domingo Morano, mencionar algunas dificultades que el propio Freud ve en los planteamientos que ha realizado en su texto. A fin de apreciarlos mejor, los enumeramos a continuación:

1. Freud ve que las motivaciones aducidas en su trabajo no se corresponden con las consecuencias obtenidas. Ve al hecho religioso como un espacio demasiado vasto para agotarlo con las explicaciones que antes ha planteado.

2. Por otra parte a los resultados obtenidos en su labor de psicoanálisis aplicado, sólo puede darles un valor analógico.

3. Esto resulta mucho más necesario debido al método que Freud ha seguido, donde ha aceptado, descartado y combinado todo de acuerdo a un plan muy subjetivo.

4. Su interpretación global del hecho religioso ha sido desarrollada a partir de un dato pequeño y específico del campo de las religiones, llegando a “admitir con

pesadumbre su incapacidad para ofrecer más ... pues su especialidad no alcanza para completar la investigación”⁴²⁹.

5. Su adhesión inevitable al concepto de herencia arcaica, la que define como la pervivencia y transmisión de ciertas huellas mnemotécnicas de las vivencias de generaciones anteriores; “de este modo, el asesinato del protopadre se convierte para Freud en una especie de pecado original, que se transmite (de igual modo que en algunas interpretaciones de pecado original de Adán) de generación en generación.”⁴³⁰ Todo esto a pesar y en contra de la evidencia aportada por la biología. Comenta el propio Freud: “Nos resulta imposible prescindir de este factor de evolución biológica ... Si no fuese así, no lograríamos avanzar un solo paso en el camino que hemos emprendido, tanto en el psicoanálisis como en el de la psicología de masas. Incurrimos pues, en una audacia inevitable”⁴³¹

TRASFONDO Y USO DE TEXTOS BIBLICOS

En esta sección nos detendremos, primero, en el trasfondo del “Moisés ...”, intentando descubrir los intereses personales de Freud en esta obra, y si vale, sus sentimientos hacia el tema religioso. En segundo lugar, exploraremos la extensión y la manera como Freud usa los textos bíblicos en algunos temas que tratan de lo religioso.

Trasfondo

Existen a lo menos dos obras que se destacan por provocar en Freud una intensa movilización de sus sentimientos más íntimos: primero *Tótem y tabú*, y más tarde *Moisés*. La primera, cuya redacción dura año y medio, coincidió con lo que Freud denominaba “año septenal”, lo que quería decir aquellos períodos de inspiración y producción que le venían en ciclos de 7 años. En ella reconocerá Freud, el tema está determinado por “conexiones inconscientes”⁴³².

Será el “Moisés...”, sin embargo, la obra que le ocupe considerable tiempo en su preparación (1934-1938) y la que provocará en Freud mayores resistencias y vacilaciones a la hora de publicarla. Muchos de los problemas de Freud con la temática abordada en el libro, se reflejan en su composición y estilo “que lo diferencia netamente de otros escritos freudianos ... el texto es desorganizado, repetitivo, desigual y, desde luego, vacilante y dubitativo como ningún otro”⁴³³. Algunos han señalado su avanzada edad para explicar esta situación. Pero su senilidad no parece una adecuada justificación, pues otras obras del mismo período, como “Análisis terminable o interminable”, gozan de claridad y organización.⁴³⁴ Creemos que sería mejor escuchar al propio Freud referirse a este asunto, y para ello presentamos a continuación algunas citas que nos parecen pertinentes:

1. “Además ... tengo la impresión de que no está bien buscada la esencia del ensayo, el cual, por si fuera poco, no llega a satisfacerme del todo”.⁴³⁵

2. “Mucho más grave ... es el hecho de que esta novela histórica no pueda mantenerse en pie frente a mi propia crítica”.⁴³⁶

3. “....Me he sentido obligado a erigir una imagen atterradoramente grandiosa sobre un pedestal de barro, de modo que pueda ser derrumbada por el primer bufón que se preste a hacerlo”⁴³⁷

4. “Por lo demás, los fundamentos históricos del relato de Moisés no son lo bastante sólidos como para servir de pedestal a su ‘visión inestimable ... por consiguiente, callo’, concluye”⁴³⁸

5. “Me basta poder creer yo mismo en la solución del problema. Me ha perseguido durante toda la vida”.⁴³⁹

6. “‘Me falta la prueba histórica necesaria para mi teoría’, le comenta a E. Jones en marzo de 1936; y en esa misma carta le expresa que el mismo título de *Moisés, una novela histórica*, indica ya de ‘por sí porque no la publicó ni la va a publicar’ ... una obsesión de historia le persigue con el Moisés, como una obsesión de acontecimiento prehistórico le persiguió con su drama de *Tótem y tabú*.”⁴⁴⁰

7. “Mis vacilaciones sólo comienzan al preguntarme si he logrado demostrar esta tesis en el ejemplo aquí elegido del monoteísmo judío. Este trabajo originado en el estudio del hombre Moisés se presenta a mi sentido crítico cual una bailarina que se balancea sobre la punta de un pie”.⁴⁴¹

Como se puede ver en las citas precedentes, Freud muestra un repetitivo inconformismo con “Moisés...”. Como en ningún otro escrito suyo se muestra vacilante, a la vez que ansioso por librarse de esta carga que le “ha perseguido toda la vida”. Freud se muestra también, igual que en su uso del material bíblico, increíblemente manipulador de los datos históricos, dando valor sólo a aquellos que le presten fundamento a su teoría, y pasando por alto aquellos que la contradicen. Como deja ver en más de una ocasión, avanza movido por una intuición de certeza, por un plan de trabajo, al cual acomoda los datos que obtiene.

¿Qué cosas estaban involucradas en este proyecto? ¿Sería para él un proyecto vital? Si así fuera, ¿en qué medida? Muchas respuestas se han ofrecido a estas preguntas, y nos parece necesario prestar atención a algunas de ellas. Pero antes que nada, creemos que no se debe pasar por alto su “extraña” relación con el judaísmo, aspecto que merecería más de un comentario. “En cuanto a la relación de Freud con el judaísmo, habremos de reconocer que presenta también ciertas dificultades. Parte de ellas derivan de las manifestaciones del propio autor, que por una parte se confiesa judío y por otra niega todo tipo de vinculación con esta u otra religión. Si creemos, y así lo hacemos, en su sinceridad, habrá que ver con qué aspectos del judaísmo se identifica y cuáles rechaza.”⁴⁴²

Según la tesis de Giménez Segura, mucho de la obra de Freud está influenciado por el pensamiento judío, a tal punto que “ciertos aspectos ligados al judaísmo actúan en él trabando sus deducciones lógicas y haciéndole caer en razonamientos y afirmaciones... que más parecen prejuicios que deducciones.”⁴⁴³ En el caso que aquí comenta Jiménez Segura referidos a la mujer. “La hipótesis de la que partimos es que algunas de las aseveraciones acerca de la feminidad a las que el autor se aferra obstinadamente, aun reconociendo no sólo sus inseguridad al respecto sino también que no se ajustan a la realidad de las mujeres, están relacionadas, entre otras cosas, con una cierta ideología implícita en el judaísmo que Freud se resiste a cuestionar y a la que concede mayor confianza que a la realidad misma”⁴⁴⁴ También en su forma de verse y ver a los demás discípulos, como en una relación patriarcal: “De forma progresiva y constante, a medida que avanza su vida, va identificándose más y más con los patriarcas bíblicos, padres de numerosos hijos, entre los que uno continuará la estirpe. Al igual que le sucediera a Moisés, siente que ha abierto el camino que conduce a la tierra

prometida de la verdad, pero que serán sus discípulos, y no él, quienes la habiten y recojan sus frutos."⁴⁴⁵ Esta ambivalente relación con el judaísmo explica por qué no “le resultó nada fácil emprender su crítica del judaísmo y el despojo a su pueblo de la gran gloria de su fundador en unos momentos en los que este pueblo estaba siendo perseguido como nunca lo había sido a lo largo de su trágica historia”.⁴⁴⁶ Pero no sólo su relación con el judaísmo o lo judío parecía estar en la base de su lucha con el *Moisés*. Como antes anticipábamos, algunos autores apuntan a raíces inconscientes más profundas.

Robert (1976) responde a esta pregunta (¿Por qué Moisés habría de ser egipcio?) con la siguiente explicación: Freud, hijo de un padre que, a juzgar por sus sueños y comentarios, le resulta decepcionante, lo abandona -simbólicamente asesina- como el pueblo judío al primer Moisés; retoma entonces otro padre -el segundo Moisés-, libertador con el que puede indentificarse (sic). De esta forma, con un Moisés egipcio, el sentimiento de culpa es menor puesto que el padre muerto tiene poco en común con Jacob Freud. Es como si Freud dijera: 'Mi rechazo del padre no se debe a que es judío puesto que es egipcio, se debe a que acepta resignado las humillaciones. Yo, como judío, no me someto a la esclavitud y por eso adopto otro padre, judío también pero que me lleva a una tierra en la que luchar, vencer y mezclarse con los gentiles'⁴⁴⁷

Este querer tomar distancia de la figura paterna, Jacob Freud, podría muy bien explicar la tenaz lucha a través de su vida con la figura de Moisés, que se lo recuerda. ¿Operará en este caso un tipo de mecanismo inconsciente en Freud, que afecta la intencionalidad e direccionalidad que tiene su obra *Moisés*?

En síntesis, algo de los complejos infantiles reprimidos de Freud retorna ante la figura del Moisés, sin que a pesar de sus intentos consiga comprenderlos. Pero es Moisés precisamente y no otro personaje cualquiera el que posee tan singular poder. Una figura paterna para la mayor parte de la humanidad, pero de forma especial para todos y cada uno de los judíos. Freud, como tal, rinde con este texto un vacilante, contradictorio y extraño tributo de doliente fidelidad a la religión de sus padres.⁴⁴⁸

Todavía se podría adelantar una explicación más abarcante, incluyendo no sólo a *Moisés*, sino a *Tótem y tabú* y *La interpretación de los sueños* .

...No estará de más resaltar desde este momento lo que Marta Robert establece en su sugerente obra *D' Oedipe a Moise ...*: el Edipo personal de Freud atraviesa tres de sus obras como un hilo conductor: en *La interpretación de los sueños*, como percepción de los deseos de muerte en relación con el padre; *Tótem y tabú* supone un paso al acto en la realización imaginativa de dichos deseos (sabemos que le comentó a Jones, a propósito de sus dudas sobre la publicación de *Tótem y tabú*, 'que después de todo había un gran paso entre el deseo y el acto') ...; *Moisés y la religión monoteísta* supone, a los ojos de él una especie de enloquecimiento interior y que proporciona a la obra, y a toda la correspondencia con ella relacionada, ese carácter dubitativo y vacilante. Con razón le comentó a Lou Andreas en la citada carta que, aunque no llegase a publicar la obra, 'le bastaba poder creerse él mismo la solución del problema que le había perseguido toda su vida'⁴⁴⁹

Uso de textos bíblicos

Si bien el propio Freud se encargó de dejar bien en claro que no le unía vínculo alguno con el judaísmo o cualquier otra religión, parece evidente, como intentaremos mostrar en esta sección, que su conocimiento de las Escrituras, particularmente del Antiguo testamento (la Biblia hebrea) distaba mucho de ser superficial.

Según T. Pfrimmer, son casi 400 las menciones de la Biblia que hace Freud en su obra, con 86 citas del texto, de las que 22 corresponden a pasajes del Nuevo Testamento ... Como el mismo Pfrimmer afirma tras revisar las obras de documentación bíblica que Freud poseía en su biblioteca personal y que cita en sus estudios, no se puede decir que Freud fuese en el terreno bíblico un mero diletante⁴⁵⁰

Las raíces de este conocimiento bíblico deben encontrarse, sin duda, en su más temprana edad, tanto en su formación hogareña, como en la instrucción escolar y en sus propios hábitos de lectura. “Así pues, si Freud estaba familiarizado con la Biblia de Philippon, y si más tarde asistió a la escuela privada como afirma su hermana Anna, es indudable que antes de su ingreso en la secundaria, es decir, alrededor de los diez años, el bagaje de conocimientos acerca de su religión era ya notable”⁴⁵¹ El propio Freud comenta: “Mi profunda dedicación a los escritos bíblicos (iniciada casi al tiempo que aprendí el arte de la lectura tuvo, como reconocí mucho después, un prolongado efecto en la línea de mis intereses.”⁴⁵² Además, Cabe destacar el hecho de que su padre le regalara en ocasión de su cumpleaños 35 la Biblia familiar, que algunos autores ven como el equivalente de los derechos de primogenitura, con la siguiente dedicatoria: "Mi querido hijo Scholomó ... (Freud se llamaba Sigismund-Schlomó) en el séptimo día de tu vida, el espíritu de Jehová empezó a manifestarse en ti y te habló: ve allí y lee mi libro que yo escribí y se te abrirán las fuentes de la inteligencia, del saber y del comprender. He aquí el Libro de los libros. Pozo en el cual cavaron los señores; caváronle los príncipes del pueblo y el legislador. Has mirado el rostro del Omnipotente, has oído los dichos de Jehová y pugnaste por elevarte, y volaste sobre las alas del espíritu. Mucho tiempo estuvo oculto el Libro como los fragmentos de las Tablas de la Alianza en el treinta y cinco, lo he envuelto en una nueva cubierta de cuero y le he dado el nombre: '¡Sube, oh pozo, a él cantad!'. Y te lo obsequio como recuerdo y en memoria del amor. De tu padre que te ama con infinito amor. Jacob, hijo del rabino Schlomó Freud. En Viena, 29 de Nisán de 5651, 6 de mayo de 1891.”⁴⁵³

La manera como usó ese conocimiento es otro asunto. Generalmente éste estaba relacionado con una fina ironía, que aparece en las circunstancias más triviales de su

vida.⁴⁵⁴ “Freud utiliza las citas bíblicas como recurso irónico, y ello desde una actitud que, lejos de reflejar agresividad y ambivalencia, sentimientos comunes en la crisis adolescente, traduce más bien afecto y respeto. Si la ironía entraña siempre una cierta burla, en estas cartas Freud se expresa sin la menor mordacidad a través de un lenguaje sutilmente humorístico y preñado de ternura”⁴⁵⁵ Este bagaje de conocimientos bíblicos, aplicado a la producción de sus obras literarias, nos deja frente a uno de las contradicciones más notables de los escritos freudianos. Para hacernos más claros, por una parte: “En el texto final de los relatos bíblicos, según parecer de Freud, habría que advertir, como en el discurso consciente del sujeto, unas lagunas, asociaciones, añadidos y contradicciones ... que estarían poniendo de manifiesto y, a la vez, ocultando una voluntad de recomponer las cosas a la medida del deseo y de las defensas de autor y de la tradición a la que representa”⁴⁵⁶ Por otra, como dice D. Bakan, “el empleo que hace Freud de sus conocimientos escriturísticos”, en el caso particular de *Moisés y la religión monoteísta*, “constituye una de las deformaciones mas burdas del texto bíblico de las conocidas en los tiempos modernos por un erudito reputado”⁴⁵⁷ De tal manera que Freud habría caído en el mismo error que criticaba en las Escrituras: “voluntad de recomponer las cosas a la medida del deseo ...”⁴⁵⁸ Algunos de los datos bíblicos donde más se deja ver esta manipulación serían:

1. El supuesto origen egipcio de Moisés. Cómo explicar el acto por el cual mata a un egipcio en defensa de un semita, sino por el hecho de una conciencia de pertenencia racial.⁴⁵⁹

2. La cuestión cronológica. “Freud necesita retrasar los acontecimientos del éxodo nada menos que un siglo para hacer coincidir su Moisés con el monoteísmo de Atón”.⁴⁶⁰

3. El asesinato de Moisés. “Sabemos cuál fue la única base con la que contó Freud frente a todo el resto de la crítica histórica: una interpretación del exegeta E. Sellin a partir de un texto del profeta Oseas” (Oseas 12.14-15) ... “en la actualidad”, concluye Domingo Morano, “no es mantenible la hipótesis del asesinato de Moisés deducible del texto de Oseas”.⁴⁶¹ “Parece evidente que Freud, una vez obtenido el convencimiento de su verdad psicoanalítica, se imponía a sí mismo la tarea de traducirla y verificarla en todas las otras esferas y campos de las ciencias humanas”.⁴⁶²

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos podido ver en este Apéndice, *Moisés y la religión monoteísta*, representa el intento de Freud de aplicar a la religión judía las tesis enunciadas años atrás en *Tótem y tabú*. Igual que en ésta obra, *Moisés* moviliza los sentimientos y emociones más íntimos de Freud, de manera tan inconsciente, a veces, que él mismo no parece advertirlo en toda su plenitud. A la vez una manifiesta ambivalencia nos ha sido posible comprobar a la hora de abordar el tema del monoteísmo y el judaísmo; pareciera que luchan dentro de él el rigor del científico y la ingenuidad del campesino. Cuando las circunstancias parecen favorecerle, avanza decidido y con un tono de ironía; cuando le parecen adversas, persiste en su obstinación de calzar todo dentro de un plan preestablecido.

Pero no juzguemos precipitadamente a Freud. Durante su vida dio evidencias suficientes de un talante abierto y dispuesto a la crítica, como se deja ver en su estrecha relación con el pastor protestante y psicoanalista O. Pfister.⁴⁶³ Posiblemente un

profundo conflicto interior actuara en el tema del “Moisés...”, nublando y tensionando sus pensamientos, o dicho en las palabras de Marta Robert, citada anteriormente, que provocó “una desposesión brutal, que creó en él una especie de enloquecimiento interior”. Lo cierto es que sus vacilaciones y dudas no desaparecieron con la publicación de la obra.⁴⁶⁴

Respecto al tema de lo religioso en su obra, cabe mencionar que Freud se ocupa de “la naturaleza psicológica de las representaciones religiosas (en cuanto ilusiones), no de su contenido de verdad (en cuanto realidad)”.⁴⁶⁵ “No entra en el plan de esta investigación tomar postura respecto al valor de verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas descubierto en su naturaleza psicológica como ilusiones”⁴⁶⁶ Sin embargo lo que descubrió en el plano meramente psicológico, hizo que se detuviera y no intentara examinarlas más profundamente, en cuanto a su contenido, para determinar su posible valor etiológico.⁴⁶⁷ Quizás valdría la pena cerrar esta breve conclusión con las palabras de Hans Kung, que más que agotar el tema tratado, abren nuevas perspectivas para un mayor estudio y análisis futuros:

¿... implica que una fe sea mala o dice algo contra su verdad el hecho de que en ella entren en juego -¡como también en el psicoanálisis!- todos los posibles motivos pulsionales, inclinaciones libidinosas, mecanismos psicodinámicos, deseos conscientes e inconscientes? ... Del profundo deseo de Dios y de vida eterna no se siguen -y aquí yerran algunos teólogos- la existencia de Dios y la realidad de la vida y la felicidad eternas. ¡Pero de ahí tampoco se siguen -y aquí yerran algunos ateos- su no existencia y su no realidad!⁴⁶⁸

CAPÍTULO 5. EL “NUEVO” NIETZSCHE Y LA RELIGIÓN

Entre 1871, año en el que escribe *El nacimiento de la tragedia*, y fines de 1888, fecha en la que cae herido por la locura, Nietzsche trabaja febrilmente. Durante este período, que abarca poco menos de veinte años, se gesta sin cesar el conjunto de su obra. Por su carácter fragmentario, por lo que ella tiene de meditación existencial estrechamente ligada a las íntimas fluencias de su espíritu, resulta difícil encontrar unidad en este conjunto. No faltan quienes sostienen que su pensamiento es apenas una sucesión de puntos inorgánicos, caóticos, y en el que se encontraría material para fundamentar cualquier afirmación. Nos hallaríamos, en consecuencia, frente a una *selva selvaggia* de aforismos ocasionales fruto de un genio contradictorio.⁴⁶⁹

5.1. Leyendo a Nietzsche. A propósito del tema religioso

En este capítulo tendremos que revisar la evidencia disponible para estar en condiciones de pronunciarnos acabadamente acerca de los planteamientos hasta ahora sugeridos acerca de un “nuevo” Nietzsche. Pero antes debemos encarar algunas

importantes preguntas, aunque estas deban quedar sólo enunciadas aquí: si llamamos en el Capítulo 2 "reencantamiento" o "ruido de ángeles", siguiendo por ejemplo a Peter Berger, a un retorno de lo religioso en la sociedad actual, ¿existirían las condiciones o evidencias suficientes para hablar de un "ruido de ángeles" o "reencantamiento" en la filosofía de Nietzsche o en Nietzsche mismo, toda vez que su filosofía pareciera ligada y construida efectivamente en torno al tema religioso? Si este fuera el caso ¿qué perfil o características ofrecería tal "reencantamiento"? Y por último ¿qué lugar ocuparía en un proyecto de transmutación como el planteado por la filosofía de Nietzsche?

Debemos, sin embargo, hacernos cargo antes de otro asunto. Nos referimos a lo que plantea Massuh en relación al conjunto de la obra de Nietzsche: esta no pareciera corresponder a lo que una buena cantidad de autores y comentaristas del filósofo piensa respecto a su organización. El "caos" y lo inorgánico que algunos aprecian en una primera aproximación resultan, siempre según Massuh, sólo aparentes, aunque debemos conceder lo último de la declaración citada más arriba –"fruto de un genio contradictorio"- a la luz de lo que hemos tratado en el capítulo anterior. Ahora que nos disponemos a entrar a ese conjunto de escritos que forman la producción literaria de Nietzsche, sería bueno plantear el tema de las divisiones que han sido propuestas para su trabajo. Existe acuerdo general en que existen a lo menos tres tonos o énfasis diferentes en ese conjunto de escritos, o en esa vida de Nietzsche –recordando la relación que Montinari establece entre su vida y sus libros. Tomaremos aquí la división temporal propuesta por el mismo Massuh⁴⁷⁰ y que es la siguiente: primera etapa que va de 1871 a 1876, o período "de la confianza en el porvenir de la cultura alemana y la fe en la labor creadora del genio espiritual de su pueblo"⁴⁷¹; la segunda que va de 1876 a 1882, donde predomina una actitud positiva o científica, "el deseo de proceder a un

análisis descarnado y crítico”⁴⁷²; y por último la tercera , que va de 1882 a 1888/1889, etapa en la cual “se elabora la ‘nueva filosofía’ de Nietzsche, que también puede ser entendida como la ‘nueva fe’ porque en ella campea un tono afirmativo de rasgos inconfundiblemente religiosos.”⁴⁷³ Tendremos tiempo de ver como estos tres énfasis distintos armonizan con la comprensión de su obra como una que avanza en función de un objetivo bien acotado, y como expresión de un desarrollo de las unidades temáticas que ya están presentes en las obras iniciales, especialmente en el *Origen de la tragedia*. Como señala Porter: “La suposición subyacente de este estudio es que el primer libro de Nietzsche no marca una ruptura con su posterior comprensión filológica”; se encuentra sobrada evidencia para advertir una estrecha conexión con sus escritos finales.⁴⁷⁴ Esto se puede observar especialmente en obras como *Ecce homo*, como luego veremos.

Resulta conveniente en este punto señalar que para leer a Nietzsche de manera más productiva, nos detendremos en cada periodo en una obra representativa de ese periodo. Así en el primero abordaremos *El nacimiento de la tragedia (NT)*, en el segundo *La gaya ciencia (GC)*, y en el tercero principalmente, aunque no exclusivamente, *Así habló Zaratustra (Z)*. La elección de la primera se debe a que ésta presenta los grandes temas del pensamiento nietzscheanos que, aunque soslayados durante el periodo siguiente, son tomados y reelaborados en el tercero. En el caso de la segunda, marca decididamente la ruptura con el periodo anterior, y nos muestra a un Nietzsche que intenta recuperar aquella “ciencia jovial”, un espíritu más libre, y que, en palabras de Nietzsche “contiene cien indicios de la proximidad de algo incomparable; al final ella misma ofrece ya el comienzo del Zaratustra; en el penúltimo apartado de su libro cuarto ofrece el pensamiento fundamental del Zaratustra.”⁴⁷⁵ Por último, respecto

al *Zarathustra* propiamente tal, nuevamente la elección aparece avalada por las observaciones del propio Nietzsche: “Entre mis escritos ocupa mi Zarathustra un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora ésta ha recibido. Este libro, dotado de una voz que atraviesa milenios, no es sólo el libro más elevado que existe. El auténtico libro del aire de alturas –todo lo hecho «hombre» yace a enorme distancia por debajo de él– es también el libro más profundo, nacido de la riqueza más íntima de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad.”⁴⁷⁶

5.1.1. El origen de la tragedia

Acerca de esta obra, que inicia la primera etapa del “camino de la sabiduría”⁴⁷⁷, ya hemos proporcionado una visión de conjunto en el segundo capítulo, por lo que aquí nos volveremos para explorar especialmente el papel que juegan en ella las figuras de Apolo y Dioniso, y especialmente el segundo.⁴⁷⁸ Recordemos que según Nietzsche el genio griego permitió la convivencia de las dos tendencias representadas por Apolo y Dioniso –la belleza y moderación, y la fealdad y libre expresión de los sentidos, respectivamente.⁴⁷⁹ En un mundo originalmente normado y asentado en los cánones y valores representados por Apolo, irrumpirá una tendencia venida del oriente, que con variaciones propias de cualquier trasplante, inyectará una vitalidad y vigor hasta ese momento desconocidos. “Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la medida, demostró ser aquí una apariencia artificial: la «desmesura» se desveló como verdad.”⁴⁸⁰ El mundo griego ya no sería el mismo después de esa fusión.

Por vez primera alzó su rugido el canto popular, demónicamente fascinador, en una completa borrachera de sentimiento prepotente. ¿Qué significaba, frente a esto, el salmodiante artista de Apolo, con los sonos sólo medrosamente insinuados de su χωάρα [cítara]? Lo que antes fue propagado, a través de castas, en corporaciones poético-musicales, y mantenido al mismo tiempo apartado de toda participación profana; lo que, con la fuerza del genio apolíneo, tenía que perdurar en el nivel de una arquitectónica sencilla, el elemento musical, aquí eso se despojó de todas las barreras: el ritmo, que antes se movía únicamente en un zigzag sencillísimo, desató ahora sus miembros y se convirtió en un baile de bacantes: el *sonido* se dejó oír no ya, como antes, en una atenuación espectral, sino en la intensificación por mil que la masa le daba, y acompañado por instrumentos de viento de sonidos profundos. Y aconteció lo más misterioso: aquí vino al mundo la armonía, la cual hace directamente comprensible en su movimiento la voluntad de la naturaleza. Ahora se dejaron oír en la cercanía de Dioniso cosas que, en el mundo apolíneo, yacían artificialmente escondidas: el resplandor entero de los dioses olímpicos palideció ante la sabiduría de Sileno.⁴⁸¹

El tema de la música no es menor para Nietzsche⁴⁸². Su importancia se funda en la primacía que el filósofo atribuye al oír sobre el ver; “realmente Nietzsche ‘oía’ los textos”.⁴⁸³ Esto explica el desarrollo por parte del filósofo de un “arte del saber oír”,⁴⁸⁴ que avanza a contracorriente de la tendencia que consiste, para él, en la intelectualización auditiva, que nos priva de lo que la música es, al buscar lo que esta nos quiere decir.⁴⁸⁵ Para Nietzsche “filosofar significará sobre todo 'escuchar', pues de la misma manera que el filólogo lee un texto para desvelar su sentido, el filósofo oye la música del mundo para descifrar su armonía y las resonancias de lo inaccesible, pues ha de oír y sentir aquello que se esconde detrás de las palabras y los conceptos”⁴⁸⁶. Pero a fin de acceder a aquello que por lo pronto se muestra vago y distante del hombre – aquello que no está “sujeto al sentido de la vista”⁴⁸⁷, sino más bien se mueve en el ámbito de “simulación y simulacro ... el ámbito propio del ser inaccesible”⁴⁸⁸ – se requiere dar forma a un nuevo tipo de pensamiento, un discurso no conceptual; un *pensamiento* que en definitiva separa al filósofo de la *superficialidad* de los hombres corrientes, y lo convierte, como se deja ver claramente en el caso de Nietzsche, en un

“‘hombre subterráneo’ ... que ‘taladra, excava y roe’, privado de aire y de luz, tratando de descifrar lo que es incomprensible, oscuro y enigmático, en medio de una existencia de ‘topo’. La vista es innecesaria para quien practica el arte de la oscuridad, la música que es ‘el arte de la noche y la media noche’⁴⁸⁹. Sólo el que se acostumbra a ese mundo de sensaciones podrá captar aquello “que quiere permanecer en silencio” y podrá “oír lo no-dicho por el pensamiento”⁴⁹⁰

En el caso de la música dionisiaca, ésta posee el valor añadido de que a partir de ella se genera “el mito trágico, de tal manera que a través de la tragedia será como alcance el mito su sentido más hondo”⁴⁹¹. La música dionisiaca, además, es capaz de ejercer sobre el hombre un poder mortal, “al expresar directamente la voluntad”⁴⁹², razón por la cual aquella “produce una imagen apolínea”.⁴⁹³ El poder último de la música dionisiaca se encuentra en la *disonancia*, a diferencia y en oposición a la *consonancia*; es en realidad la primera –“el proceso originario creador”- lo que el hombre reproduce “en la creación artística”.⁴⁹⁴ Pero la disonancia no puede experimentarse en solitario, pues resultaría insoportable. Se hace necesario que “la ilusión extienda su velo de belleza y armonía sobre lo disarmónico de la verdad del mundo”, función que es cumplida por Apolo⁴⁹⁵. A este respecto comenta David Picó: “La música es el arte dionisiaco por excelencia, pero no todos sus rasgos son dionisiacos. El elemento dionisiaco simboliza el núcleo de la Voluntad. En la música la armonía es el rasgo dionisiaco que provoca la embriaguez del sentimiento o el sentimiento supraindividual. El ritmo es el rasgo apolíneo que representa lo aparential, lo corpóreo.”⁴⁹⁶

Pero no sólo la música, el teatro, la escultura, además –lo artístico en definitiva- cobrarán nuevos bríos, producto de esta energía vitalizante que se le inyecta a la cultura

griega. Será entonces la figura de Dioniso, y no la de la moderación y la belleza – representado por Apolo- como nos parecería más lógico a los occidentales, la que resulta más destacada en este análisis. Y con este acontecimiento se habría producido también una gigantesca demostración de lo que la humanidad en su conjunto podría alcanzar en la medida que incorporara en su misma constitución los valores encarnados por Dioniso. Cabe destacar también que la tragedia como arte dramático, a la que aludimos en el capítulo 2, resulta importante para Nietzsche, más que como una simple forma literaria como lo era para Aristóteles, más bien por el profundo sentido religioso que encierra, “especialmente su conexión con la adoración y festivales dionisiacos.”⁴⁹⁷ Por ello Nietzsche se ocupará en *El Nacimiento de la tragedia* de Apolo y Dioniso, a fin de alcanzar una comprensión más profunda del drama trágico. Este, según Nietzsche, permitió alcanzar en el mundo griego una visión más cercana a la vitalidad orgánica, lejos de las visiones racionalistas representadas por los desarrollos posteriores de la filosofía griega, particularmente a través de Sócrates y Platón. Por otro lado, el elemento mitológico y religioso griego se mostró diferente a otras expresiones religiosas arcaicas. Esto se deja ver fundamentalmente en su distanciamiento de aquellas otras visiones que alientan una huída del plano humano y de la existencia terrena, a favor de una trascendencia que afirma “las condiciones eternas y la salvación del sufrimiento.”⁴⁹⁸ En este sentido, comenta Hatab, “las obras mitopoéticas griegas y los diversos cultos expresaron un punto de vista religioso que sacralizó todas las condiciones de vida concreta, celebrando todas sus fuerzas, benignas y terribles, constructivas y destructivas. La primitiva religión griega era (1) pluralística, al no estar organizada alrededor, o reducida a, una simple forma o deidad; (2) agonística, en que sus historias sagradas exhiben una tensión entre fuerzas opuestas ; y (3) fatalística, en que la mortalidad y la pérdida son intrínsecas a la existencia humana, (esta) no puede

ser reparada, reformada, o trascendida. Los seres humanos siempre deben enfrentar un destino negativo que limita su poder y finalmente trae la muerte.”⁴⁹⁹

De esta manera Dioniso aparece como un dios que llama a fundar una nueva religiosidad⁵⁰⁰; no una metafísica o huida de la vida, una negación de lo placentero y sensual. Por el contrario una religión que sacralice “todas las condiciones de vida concreta” y que afirme todas las fuerzas vitales, por contradictorias que estas sean. Nietzsche se ve así mismo simplemente como el apóstol de tal dios.⁵⁰¹ Claramente lo religioso de la cultura griega en este periodo no parece problemático de asumir para Nietzsche, y no se opone a una forma de religión que celebre la vida en sus múltiples manifestaciones, o que se caracterice por lo pluralístico, agonístico y fatalístico.⁵⁰² El contraste más bien se establece “con el dios incondicional y omnipotente del monoteísmo. Nietzsche veía esbozado en el politeísmo lo que se convertiría en el programa de su propia filosofía: recordar la libertad de pensamiento y el espíritu plural del hombre, 'la facultad de crearse ojos nuevos y personales, cada vez más nuevos y más personales, de suerte que sólo para el hombre entre todos los animales no haya horizontes ni perspectivas eternas' en oposición a la servidumbre exclusiva ante una verdad rígida y dogmática que pretendía establecer normas y compromisos atemporales.”⁵⁰³ Se debe insistir en esto: más que oponerse a las fuerzas vitales que tal religiosidad griega parece llamada a preservar, lo que Nietzsche claramente intenta es mostrar el colapso que supuso para tal postura vitalista la irrupción de un pensamiento como el de Sócrates, quien a través de la absolutización de la razón, habría expurgado al mundo de esos instintos y fuerzas vitales que Dioniso representaba.

El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta. En un único caso

reconoció el mismo Sócrates el poder de la sabiduría instintiva, y ello precisamente de una manera muy característica. En situaciones especiales en que su entendimiento dudaba, Sócrates encontraba un firme sostén gracias a una voz demoníaca que milagrosamente se dejaba oír. Cuando esa voz viene, siempre disuade. En este hombre del todo anormal la sabiduría instintiva eleva su voz para enfrentarse acá y allá a lo consciente, poniendo obstáculos. También aquí se hace manifiesto que Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la consciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador.⁵⁰⁴

Respecto al papel jugado por Eurípides y el elemento socrático en la transmutación de la tragedia en la “comedia ática nueva” y por tanto su ruptura con el drama griego, asunto que ya se trató en el capítulo 2, permítasenos agregar aquí sólo unas consideraciones más. Primero que para Nietzsche, Eurípides mantenía una crítica tal respecto a todo lo relacionado con la tragedia antigua, que esta le impedía encontrar significado en todo lo relacionado con ella, ya sea en el coro, o haciéndole ver como cuestionable el tratamiento de los mitos, así como el reparto de felicidad o infelicidad entre los hombres, o la solución de las cuestiones éticas. Por otro, en el caso del lenguaje, tal actitud le llevaba a descubrir elementos chocantes o misteriosos en el lenguaje o denunciar la pompa, “tropos y monstruosidades”, para situaciones y caracteres que él consideraba sencillos. En todo caso, se sentía confundido respecto a lo que habría llevado a sus antecesores a inclinarse por estas formas que él veía tan equivocadas.⁵⁰⁵ Nietzsche se encarga, en este punto, de señalar cuál habría sido el elemento fundamental que llevó a Eurípides a ver las cosas de esta manera: “Pero como consideraba que el entendimiento era la única raíz de todo gozar y crear, tenía que interrogar y mirar a su alrededor para ver si no había nadie que pensase como él y que se confesase asimismo aquella in-conmensurabilidad.”⁵⁰⁶ Por supuesto la intelección de estas cosas quedaba encubierta para el hombre común, que no se había relacionado con ellas hasta ahora a través del pensamiento racional. Como dice Nietzsche, “nadie podía

explicarle, sin embargo, por qué, frente a sus dudas y objeciones, los grandes maestros tenían razón.”⁵⁰⁷ Este es el punto, según Nietzsche, donde Eurípides encuentra apoyo en otra figura, la de Sócrates, quien no entendiendo la tragedia y por tanto no estimándola, al igual que él, se le une y de esta manera Eurípides se atreve “ a iniciar, desde su aislamiento, la enorme lucha contra las obras de arte de Esquilo y de Sófocles - no con escritos polémicos, sino como poeta dramático, que oponía su noción de la tragedia a la noción tradicional.”⁵⁰⁸ Una mirada más detenida permite encontrar los puntos exactos de diferencia entre las dos tendencias artísticas:

Antes de Eurípides, habían sido seres humanos estilizados en héroes, a los cuales se les notaba en seguida que procedían de los dioses y semidioses de la tragedia más antigua. El espectador veía en ellos un pasado ideal de Grecia y, por tanto, la realidad de todo aquello que, en instantes sublimes, vivía también en su alma. Con Eurípides irrumpió en el escenario el espectador, el ser humano en la realidad de la vida cotidiana. El espejo que antes había re-producido sólo los rasgos grandes y audaces se volvió más fiel y, con ello, más vulgar ... Pero justo aquí tocamos el aspecto brillante, y que salta a los ojos, de la innovación eurípidea: en él el pueblo ha aprendido a hablar: esto lo ensalza él mismo, en el certamen con Esquilo: mediante él ahora el pueblo sabe el arte de servirse de reglas, de escuadras para medir los versos, de observar, de pensar, de ver, de entender, de engañar, de amar, de caminar, de revelar, de mentir, de sopesar.⁵⁰⁹

Por otro lado, y regresando al elemento dionisiaco, este conlleva un nuevo ideal de hombre, que a Nietzsche le interesa destacar frente a la alternativa socrática. Este es un hombre que, como dice Elvira Burgos, no se corresponde con el socrático-teórico, ni con el que, producto de su pesimismo, niega la vida, ni con el apolíneo que subraya el valor superior de lo cognitivo y se encasilla dentro de sus propios límites. El ideal de hombre nietzscheano es más bien “el hombre trágico-afirmativo, el que dice sí a la vida a pesar de todo el enorme sufrimiento que ella implica, incluso asumiendo en sí el dolor del mundo como fuente de engrandecimiento.”⁵¹⁰ Un hombre, en definitiva, que es capaz de vivir en la permanente afirmación de lo que es, que acepta sencillamente la

fluidez del mundo, y que no depende de explicaciones metafísicas para validar el plano de su horizontalidad. Un hombre que aprende a vivir con el dolor, y que lo agradece como un regalo de la vida. Regresando a la religiosidad dionisiaca vale la pena subrayar el elemento polimórfico de Dioniso. Y quizás valga aquí una intuición, aunque deba esperar para su más cuidadoso tratamiento: ¿se deberá el poliformismo nietzscheano al propio poliformismo que él descubre en Dioniso, en tanto se ve a sí mismo como su apóstol, esto es su mensajero? A propósito de esto atendamos a la siguiente declaración de Nietzsche: “El dios Dioniso, ese gran dios ambiguo y tentador a quien en otro tiempo, como sabéis, ofrecí mis primicias z^o4 con todo secreto y con toda veneración – siendo yo, a mi parecer, el último que le ha ofrecido un sacrificio: pues no he encontrado a nadie que haya entendido lo que yo hice entonces. Entretanto he aprendido muchas más cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios, y, como queda dicho, de boca a boca, - yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso.”⁵¹¹ Esto permite ver en Nietzsche una actitud de apertura tal respecto a la figura de Dioniso, que creemos que es legítimo hablar de un elemento destacado y articulador de todo el pensamiento de Nietzsche. En este sentido llama la atención la actitud fina de Nietzsche, el ojo aguzado que le permite rescatar una figura mitológica y hacer de ella el punto pivotal de su construcción filosófica. Por supuesto para un observador delicado como era Nietzsche, Dioniso ofrecía una rica multiplicidad de elementos para servir al papel al cual Nietzsche lo convoca.

Dioniso, el llamado 'nuevo' dios o dios 'venidero' en la Antigüedad griega, conservó el núcleo de la esperanza religiosa para las próximas generaciones. Floreció ampliamente en la época helenística y en el ambiente de Roma, y pronto en el mundo entero; su vida se prolongó más allá del marco del mundo griego antiguo ... “Más que cualquiera de los restantes dioses griegos”, afirma Mircea Eliade, “Dioniso nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones ... Todo esto hace que Dioniso se

presente como un tipo radicalmente distinto de los olímpicos". En el transcurso del tiempo, "Dioniso", concluye Manfred Frank, "llegó a ser el 'más elevado de los dioses'". En otro tiempo y en el nuestro mismo, Dioniso es un dios especial, plural y múltiple, enigmático y complejo, nunca sometido plenamente al discurso de la definición o clasificación⁵¹²

Se puede apreciar aquí de qué manera lo dionisiaco aparece en la misma esencia del dios opuesto al modelo socrático, y por lo mismo irreductible a un discurso meramente racional. La esencia de Dioniso reclama para sí una aproximación distinta, multifacética, enigmática, que nuevamente lo conecta con las máscaras de la tragedia griega, y no con las "semimáscaras" representadas por la modernidad, a la vez que se deja ver el elemento mítico claramente, como presente y jugando un papel destacado en él. Y no nos sorprendamos por este recurso a lo mitológico, pues como ya hemos anticipado no resulta inapropiado, como tampoco la religiosidad, al hablar del pensamiento griego presocrático. En otras palabras, Nietzsche cree que ese fondo mítico, alimentado en este caso por la figura de Dioniso, es parte importante del sustrato griego, en cuanto pieza fundamental para la constitución de su propio *ethos*. En una visión como esta existe una estrecha relación entre mito y religión. La pregunta que es necesario hacer es la siguiente: tal concepto positivo del mito, en la base y como elemento esencial para constitución de una "nueva religión", ¿lo desarrolló Nietzsche "en el aire", es decir como creación propia y original, o de alguna manera los elementos básicos para tal desarrollo, es decir la materia prima, se encontraban presentes en el pensamiento alemán de su tiempo?

Behler ha investigado sobre la relación de las tesis de Nietzsche con las de Friedrich Schlegel. Tesis central del Romanticismo temprano sería la creación de una "nueva religión" que se concretaría en la forma de una "nueva mitología". Esta "nueva religión" tendría que surgir de la síntesis del mundo de la formación de la filosofía idealista y de la literatura clásico-romántica. La formación, por su

parte, tendría que convertirse en el elemento “invisible” junto a la moral y la filosofía. De la síntesis de las nuevas poesía y filosofía tendría que crecer una religión de formación y de humanidad, de modo que ella pudiera ser algo así como el fundamento del tiempo venidero. Como evangelio de humanidad y de formación la nueva mitología tendría que elaborar una visión del mundo que articule el nuevo espíritu de la época naciente y que ya se estaba manifestando en forma aislada en la poesía, filosofía, ética y ciencias naturales. Behler hace notar como Schlegel se refiere a la “nueva mitología” como al “alma de la formación”. En dicho contexto, expresiones como “alma de la formación”, “nueva religión” y “nueva mitología” son sinónimas ...

Visto en su conjunto, la “nueva mitología” de los románticos, por lo menos en el caso de los hermanos Schlegel, se presenta como el intento de constitución de un panteísmo de la humanidad en el que sería despertada la autoconciencia, la misma que, bajo la eliminación de toda forma de trascendencia, o de una justificación externa al mundo de ella misma, ha encontrado en sí misma el punto medio. En este nuevo credo el hombre o la humanidad han sido elevados al lugar de Dios: “Filosofía y poesía son las energías más altas del hombre, y la formación, es decir, la superación del hombre sobre sí mismo, la aspiración hacia lo inalcanzable es el objeto de este panteísmo de humanidad”.⁵¹³

Volveremos más adelante a esta relación de mito y formación de la identidad alemana –o cultura alemana- como pareciera sugerir Cortez, cuando consideremos el concepto de *volk* en el romanticismo alemán. Por ahora basta con decir que se puede encontrar un interesante punto de reflexión aquí. Pareciera que para el pensamiento alemán del siglo XIX se hacía necesaria la recuperación de esas energías vitales que ayudaron a dar forma a las grandes culturas de la antigüedad, para que inyectadas a la cultura alemana produjeran idéntico resultado. Nietzsche habría llegado a la convicción de que en el caso griego, y por lo tanto en el origen de la cultura occidental, se mostraría más evidentemente un proceso de transmutación alentado por una gran fuerza vital (Dioniso) que posibilitó la constitución del *ethos* aludido. El genio nietzscheano en este caso, se habría manifestado en el descubrimiento de ese gran principio vital, posibilitador de cultura y de alma de una “nación” en su origen, y en haberlo

extrapolado para postular el gran principio articulador de sentido y de *ethos* de la humanidad en general.⁵¹⁴

Comprendemos mejor ahora la figura colosal que representa Dioniso y el lugar destacado que ocupa en la filosofía de Nietzsche. Lo que sorprende, sin embargo, es cómo esta primera visión, expresada en su obra temprana, se corresponde y se relaciona armoniosamente con las obras tardías, como luego veremos. Aquí es donde cobra fuerza la tesis ya mencionada, que existe detrás del aparente caos el apego a un plan claramente delineado. También sorprende el hecho de que Nietzsche a los 26 años haya sido capaz de recoger los elementos de su universo intelectual y conectarlos con el legado de la cultura griega a través de un cuidadoso y riguroso trabajo filológico. Esto ayuda a comprender mejor la importancia del método genealógico para Nietzsche, toda vez que este permite remontarnos contra corriente para encontrar las grandes claves de la cultura en su origen. Podríamos incluso sugerir, además, que al igual que en los mecanismos inconscientes que operan en la obra del autor, en lo que significa el *NT* como “ensayo de crítica cultural” o en la importancia del método histórico –que no “historicismo” como luego veremos, se encuentran importantes coincidencias con Freud.

Por otro lado, la centralidad que Nietzsche postula para Dioniso no podía expresarse sino en oposición a la figura de aquel otro gran elemento articulador de la cultura occidental –el cristianismo- y particularmente su fundador –Jesucristo. Si bien dejaremos esto para el último momento, al dedicarnos posteriormente en este capítulo al tratamiento de los grandes temas transversales de la obra de Nietzsche, debemos decir algo ahora acerca de tal enfrentamiento. Primero, encontramos un rastro de tal

enfrentamiento en el uso deliberado y consciente de una *fraseología* bíblica al hablar de la divinidad, Dioniso, y su relación con el hombre en el mismo texto de *NT*, como nos recuerda Fraser.⁵¹⁵ En atención de su importancia, nos permitimos citarlo aquí extensamente:

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnaldas está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transfórmese el himno a la alegría de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstese el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez. El barro más noble, el mármol más precioso son aquí amasados y tallados, el ser humano, y a los golpes de cincel del artista dionisiaco de los mundos resuena la llamada de los misterios eleusinos: «¿Os postráis, millones? ¿Presientes tú al creador, oh mundo?»⁵¹⁶

Las referencias e imágenes bíblicas en este pasaje son evidentes para cualquiera que tenga a lo menos un conocimiento elemental de la Biblia: la idea de la *reconciliación* entre la humanidad y la naturaleza, “la frase ‘*der verlorene Sohn*’ que ha sido traducida arriba como ‘el hijo perdido’ puede también ser traducida como ‘el hijo

pródigo” en alusión a la parábola del evangelio de Lucas⁵¹⁷, la figura de la liberación de la esclavitud como eco de la redención bíblica⁵¹⁸ o la convivencia pacífica de los animales (téngase en mente Isaías 11:6), entre otras, no pueden ser pasadas por alto por considerarlas sin importancia.⁵¹⁹ “Nietzsche estaba bastante bien versado en las Escrituras para ser estas (referencias bíblicas) cualquier otra cosa que intencional. Ni pueden ser descartadas como mera ironía. *El nacimiento de la tragedia* es el trabajo menos irónico de Nietzsche. Sólo más tarde desarrolla él la ironía como un aspecto significativo de su técnica retórica. El pasaje completo, lejos de separar a Dioniso del Crucificado, realmente promueve la comparación. Dioniso aparece justo en la forma (como) la imaginación cristiana ha llegado a retratar la segunda venida triunfante de Cristo.”⁵²⁰

Y en relación a esto último: Dioniso acentúa su beligerancia respecto al crucificado, al superarlo no sólo en el acto redentor, según Nietzsche, sino también en su *parusía* (venida)⁵²¹. Dioniso vive y se regocija, según Nietzsche, en nuestras características naturales, y por tanto comprende nuestras “limitaciones humanas”. Además, según una versión del mito, fue un dios sufriente como Cristo, al experimentar el desmembramiento de su cuerpo cuando niño.⁵²² El elemento epifánico, por otra parte, está presente en el hecho de que se convierte en el Juez universal o escatológico: “todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso⁵²³. Cabe recordar que el término epifanía, que significa “manifestación gloriosa”, es usado en el Nuevo Testamento como referencia a la segunda venida de Jesús. Más adelante veremos que esta idea de la *parusía* se repite por boca de Zaratustra.

En otro sentido es posible apreciar una radicalización de la figura de Dioniso en términos personales, al punto de producirse una especie de identificación –o si vale el término propio del panteísmo, la subsumisión de Nietzsche respecto a Dioniso- hacia el final de sus días de cordura, lo cual le hará percibirse a si mismo como el dios. Esto se deja ver en las siguientes palabras de Nietzsche: “Es un prejuicio creer que yo sea un hombre. Pero he vivido demasiado entre los hombres y conozco todo lo que los hombres pueden vivir, del colmo de la bajeza al colmo de los honores. Entre los hindúes fui Budha; entre los griegos Dionisos; Alejandro y César son dos de mis reencarnaciones, igual que lo fue el poeta Shakespeare de Lord Bacon. Recientemente he sido también Voltaire y Napoleón, quizás incluso Richard Wagner. Pero esta vez vengo como Dionisos victorioso, que hará de la tierra un día de fiesta.”⁵²⁴ Aún se podría agregar algo más acerca de este principio de individuación, en términos de la humanidad en su conjunto. Mientras que la redención cristiana, entendida aquí como regeneración, afecta al individuo en particular, la redención representada por Dioniso según Nietzsche permite la redención del hombre en relación con el universo, con el todo que lo abraza y con quien se reconcilia.⁵²⁵ Más adelante intentaremos mostrar hasta que punto esta visión carece de fundamento, o más bien aparece como una distorsión del contenido de la Biblia, toda vez que ésta claramente involucra en la regeneración y la redención a la naturaleza y el universo. Nos parece más bien que la diferencia se encuentra en otro punto: mientras que la postura de Nietzsche se acerca al panteísmo defendido por la Nueva Era o el Budismo tradicional –proclamado hoy por ciertos movimientos ecologistas como el “ecologismo profundo”- y que en definitiva proponen la disolución del hombre en el gran *Todo*, el contenido bíblico salvaguarda la identidad personal a la vez que conecta al hombre con el Todo.⁵²⁶

5.1.2. *La Gaya Ciencia*

Si en el primero de los periodos en que hemos dividido la obra de Nietzsche –del cual es representativo *NT*- Nietzsche no encontraba problemas para colocar la religión como elemento fundamental para el proyecto de transmutación de lo social, en el segundo pareciera ésta desplazada de tal centralidad. Como se ha insistido en diversas ocasiones, y ha sido recogido en el capítulo 2, se ha pensado que en este periodo Nietzsche le rinde culto al progreso científico y al desarrollo humano, en desmedro de aquellos otros temas como el arte, la religión y el mito, manifestándose aquí fundamentalmente una obra de tipo destructiva.⁵²⁷ Con lo que hay que tener cuidado sin embargo, es con perder de vista la centralidad de los valores predicados durante el primer estadio, tal como estos aparecen expresados en *NT*.

Una lectura cuidadosa del pensamiento de Nietzsche revela una ambigüedad acerca de la divinidad y lo sagrado. Por un lado hay una crítica vigorosa de la religión, particularmente del cristianismo, indicado en la “muerte de Dios.” Por otra parte, la primera obra publicada de Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, exhibe un profundo interés en la religión griega primitiva, particularmente (en) las deidades de Apolo y Dioniso; y la figura de Dioniso continúa jugando un rol importante en los textos de Nietzsche, hasta la última línea de una de las de últimas obras escritas, *Ecce Homo*..⁵²⁸

Si la figura de Dioniso sigue teniendo tal importancia durante el resto de la obra nietzscheana, asunto al que más tarde volveremos, ¿qué sentido puede dársele al supuesto ateísmo de este periodo? Pensemos sobre todo en la obra que aquí nos ocupa *La gaya ciencia*.⁵²⁹ Tal como Nietzsche nos da a entender, esta obra prepara el camino

para la aparición de su Zaratustra, pues “contiene cien indicios de la proximidad de algo incomparable; al final ella misma ofrece ya el comienzo del Zaratustra”.⁵³⁰ Pareciera que la recepción de la doctrina de Zaratustra requiriera del mensaje previo de *La gaya ciencia*, sobre todo de la constatación de aquella verdad lapidaria que debe ser asumida por el hombre moderno: la “muerte de Dios”.⁵³¹ Esto también nos hace pensar en aquellos dos movimientos que para Nietzsche son necesarios en su obra filosófica: destruir y construir (o destruir para construir). Así llegamos al pasaje del loco, ya citado en el capítulo 2, y que conviene leer una vez más.

¿No oísteis hablar de aquel loco que en la mañana radiante encendió una linterna, se fue al mercado y no cesaba de gritar: '¡Busco a Dios!'? y como allí se juntaban muchos que no creían en Dios, él provocó grandes carcajadas. ¿Se habrá perdido?, decía uno. ¿Se ha escapado como un niño?, decía otro. ¿O estará escondido? ¿Le hacemos miedo? ¿Se embarcó?, ¿emigró?, gritaban mezclando sus risas. El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. '¿A dónde fue Dios? -exclamó-, ¡voy a decíroslo! Nosotros lo hemos matado -vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿Cómo lo hicimos? ¿Cómo pudimos sorber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando soltamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos alejamos de todos los soles? ¿No caemos incesantemente? ¿Y hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Acaso existe todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No nos empaña el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente noche y más noche? ¿No tenemos que encender linternas en la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que enterraron a Dios? ¿No olemos todavía nada de la descomposición divina?⁵³²

Como ya hemos venido advirtiendo nos encontramos en esta obra, y particularmente en este pasaje, con la tensión entre lo que el pasaje pareciera decir o declarar –simplemente la “muerte de Dios” y punto, y la necesidad de entender tal declaración a la luz del pensamiento nietzscheano en general.⁵³³ Desde este punto de vista surgen interesantes elementos de juicio que parecen apuntar en otra dirección y hacia otra lectura. Pensemos en primer lugar que el loco se dirige a los no creyentes –

“mentecatos y bufones de las ‘ideas modernas’”⁵³⁴; y a los ateos superficiales para quienes el anuncio del loco de la “muerte de Dios” no tiene novedad. Estos viven con la sangre en sus cuchillos, ellos mismos han perpetrado el crimen; “Dios ha ‘vivido’ en el pasado, pero el mundo moderno ha ‘asesinado’ a Dios en el tránsito de su cosmovisión científica, secularizada.”⁵³⁵ Acerca de éstos, los últimos “idealistas” como los denomina Nietzsche, se pregunta nuestro filósofo si serán ellos “los buscados adversarios del ideal ascético, los anti idealistas de éste”, pregunta a la que responderá de manera negativa y muy crudamente que no: “De hecho se creen tales, esos «incrédulos» (pues todos ellos lo son); parece que su último resto de fe consiste justo en esto, en ser adversarios de ese ideal ... estos incondicionales en una sola cosa, en la exigencia de limpieza intelectual, estos espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos estos pálidos ateístas, anticristos, immoralistas, nihilistas, estos escépticos, efécticos, *hécicos de espíritu* (esto último lo son todos ellos, en algún sentido), estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual, -de hecho se creen sumamente desligados del ideal ascético.”⁵³⁶ Ellos, sin embargo, todavía viven bajo la sombra del ideal que intentan superar. En realidad no han logrado situarse fuera del ámbito de la decadencia, inscribiéndose su discurso supuestamente anti metafísico, dentro de la misma metafísica que intentan superar; “aquel ideal es precisamente también su ideal, ellos mismos, y acaso nadie más, lo representan hoy, ellos mismos son su más espiritualizado engendro”⁵³⁷, aunque sea de modo inconsciente. Y no podría ser de otra manera, cosa que puede apreciarse en el desarrollo de la ciencia misma, a pesar de su espíritu esencialmente crítico y supuestamente objetivo. Nietzsche observa que aún en tal caso nos encontramos atrapados en la circularidad del pensamiento metafísico occidental, disfrazado por una búsqueda “en sí de la verdad”; aún la ciencia requiere de

la fe. El cuadro se torna más contradictorio aún, por el hecho de que la ciencia aparentemente ha expurgado la creencia metafísica. ¿Si Dios ha sido puesto en evidencia, como ceguera, error y mentira –“como nuestra más larga mentira”-, cómo puede aún seguir ejerciendo sobre nosotros tal influencia? Nietzsche nos llama a la prudencia; a “detenerse y reflexionar largamente.”

No existe, juzgando con rigor, una ciencia «libre de supuestos», el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una «fe», para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir ... -«el hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, afirma con ello otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese –otro mundo-, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, nuestro mundo?... Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica –*también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina...*»⁵³⁸

Volviendo a nuestro pasaje en cuestión, lo que resulta más importante, y es justamente la parte no comprendida por los ateos, son las consecuencias de dicha acción. La “muerte de Dios” les ha dejado a la deriva, sin saber hacia dónde se mueven ahora, sin puntos de referencia (arriba o abajo), “nadando como en una nada infinita”. Han eliminado lo más sagrado que poseían –“lo más santo y lo más alto que el mundo ha poseído”- y realizado una acción heroica, pero ¿qué es lo que viene ahora? Para Nietzsche la superficialidad de tal ateísmo no se encuentra necesariamente en no haber encontrado la respuesta, sino principalmente en no haber siquiera planteado la pregunta (o haber visto siquiera la necesidad de plantear tal pregunta). Un ateísmo como este olvida que el *ateísmo* –según Nietzsche lo entiende- encierra un drama; coloca al

hombre en una situación de indefensión, sin apoyos externos. Habiendo sacrificado a Dios, es necesario volver a comenzar; no hay, por tanto, lugar para el descanso, sino por el contrario espera a quien obra de esta manera una agobiante tarea.⁵³⁹ Se requiere de una gran voluntad para acometer una obra como esta, pues a la mayoría de los hombres les resulta más fácil reposar cómodamente luego del *sacrificio* realizado. Lamentablemente, una actitud como ésta posibilita, como ya hemos tenido ocasión de ver, el regreso de esa vieja sombra, encarnada en nuevos ideales o valoraciones.

Así que la muerte de Dios es mucho más una remoción del cristianismo, ella anuncia la pérdida de la verdad fundacional. Todas las formas de pensamiento occidental, incluyendo la ciencia, habían presupuesto una referencia estable que últimamente trasciende el puro flujo de la experiencia natural. Sin Dios, quedamos solamente con un mundo de flujo, y categorías de ser, temporalidad, cambio, y contingencia. Tal pérdida de fundamento y propósito último anuncia una crisis: ... occidente colapsará en el nihilismo o el mundo será repensado y reevaluado en sus propios términos.⁵⁴⁰

La muerte de Dios supone, a juicio de Nietzsche, la gran ausencia, el advenimiento del nihilismo. Sin voluntad ni conciencia, los acontecimientos se liberan en una multiplicidad sin medida, sin criterios, sin significado, sin sentido, sin valor. Los sustitutos posibles del Dios muerto provocan la risa y el desasosiego de un Nietzsche que se sitúa a distancia: la pérdida del horizonte vacía la propuesta de la modernidad, que celebra el deicidio sin repara en sus consecuencias ... La constatación de Nietzsche cobra para nosotros valor profético. Herederos de la Ilustración desencantada, hemos visto sucederse diversas soteriologías: euforia de la raza, utopía técnica, Estado de Bienestar, revolución proletaria ... pero todas estas propuestas han mostrado seguidamente su insuficiencia o su barbarie. Carecemos de centro de gravedad, de proyecto⁵⁴¹

Si aceptamos las consideraciones acerca del estilo literario en la obra nietzscheana señalada, por Eugen Biser, entenderemos que éste no es un atavío exterior sin importancia, sino que es parte importante del contenido ideológico. Esto puede abrir nuevos significados en la obra, y particularmente en el pasaje en estudio. Por ejemplo, Biser nos recuerda que las interpretaciones protestantes de Nietzsche tienden a ubicar su

obra "en la tradición de un 'espiritualismo alemán' y de sus designios reformadores". En tanto los interpretes católicos "consideran el grito del hombre loco como un lamento estremecedor de la criatura alejada de Dios, en el que se unen el pavor causado por la ausencia de Dios en el mundo y el desconcierto ante la absurda desacralización y toman, sin embargo, la afirmación dionisiaca correspondiente a la muerte de Dios, tal como se condensa en la canción de novia a la eternidad del Zaratustra, por el eco, si bien desfigurado, del inmarcesible cántico de alabanza del universo creado para Dios y consumado en él."⁵⁴² En nuestro caso particular, atenderemos al estilo literario a partir de la propia fraseología del pasaje, lo que pensamos nos ayudará a apreciar mejor algunos detalles que pueden ser pasados por alto. Pensemos, por ejemplo, en las palabras utilizadas por la gente del mercado al reírse del loco: "¿Se habrá perdido?, decía uno. ¿Se ha escapado como un niño?, decía otro. ¿O estará escondido? ¿Le hacemos miedo? ¿Se embarcó?, ¿emigró?". Es imposible no ver aquí una evocación del encuentro de Elías con los profetas de Baal en el monte Carmelo, como nos recuerda también Biser⁵⁴³: "Al mediodía, Elías se puso a burlarse de ellos y decía: '¡Gritad con voz más fuerte, porque él es dios, pero tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará de camino; tal vez esté dormido y despertará!'"⁵⁴⁴ Por supuesto existen importantes diferencias, pues pareciera aquí, como también en otras obras nietzscheanas –y como luego veremos especialmente en Zaratustra– que Nietzsche decide adoptar de manera consciente y voluntaria una fraseología bíblica "invertida" en sus escritos, esto es, un giro en el sentido original de algunos pasajes evangélicos. En el caso del texto considerado, la inversión se manifiesta en que Nietzsche toma las palabras de burla de Elías y las coloca en boca de la gente del mercado. Por otro lado ¿se jugará en esta aparente similitud o coincidencia algo más profundo e importante? ¿Porqué elige Nietzsche la figura de Elías? ¿Será una nueva máscara en este permanente

enfrentamiento con el judeo cristianismo? ¿Se consideraría él un nuevo Elías, llamado a su propio enfrentamiento con los “falsos profetas” de su tiempo –anticristos, ateos, etc.?⁵⁴⁵

Por último reparemos en este punto en el portador de la “buena nueva”, el loco. ¿Por qué Nietzsche eligió tal figura? Montinari nos recuerda que originalmente el pasaje tenía por protagonista a Zaratustra.⁵⁴⁶ La figura del loco, que inicialmente resulta inadecuada toda vez que parece restar valor al mensaje que se pretende dar –y por otro lado evoca la locura del propio Nietzsche, resulta apropiada cuando recordamos la conexión que se daba en la Grecia antigua entre locura e intervención divina. “Uno de los argumentos centrales del estudio seminal de Dodd *The Greeks and the Irrational (Los griegos y lo irracional)* es que en la cultura helenística continuó una relación extendida de locura con intervención divina. Los epilépticos, por ejemplo, fueron considerados como teniendo alguna suerte de regalo divino (así como la maldición) que les dio la aptitud para comunicarse con los dioses”.⁵⁴⁷ ¿Estaría Nietzsche en este caso proponiendo nuevamente su propio dios como alternativa al Dios que había muerto? ¿Residiría el peso de su mensaje y la veracidad del mismo en ser simplemente un heraldo, un mensajero, un apóstol? Por otro lado, el hecho de estar *fuera de sí* podría validar aún más su mensaje, si esto se considera como condición de posibilidad de acceder al noumeno que para Kant permanecía inaccesible. Esto se dejaba ver en los festivales de Dioniso donde existía la posibilidad de acceder a niveles de existencia superior, aunque fuera de manera provisional, a través de las experiencias cotidianas.⁵⁴⁸ En cualquier caso, resulta apropiado el comentario de Heidegger: “Está trastornado (el loco). Pues se ha salido del plano del hombre anterior, en el cual los

ideales del mundo suprasensible, que han pasado a ser irreales, se dan como lo real, mientras se realiza lo que es su contrario.”⁵⁴⁹ *Incipit Zarathustra*.

5.1.3. *Así habló Zarathustra*

Con *Así habló Zarathustra* comienza el tercer periodo o estadio de la producción literaria de Nietzsche, periodo afirmación y de construcción sobre la tarea hecha –la tarea demoledora del periodo anterior. Recordemos que en la *GC* se anuncia ya la llegada de Zarathustra. Este es el periodo de “la gran decisión, o la aptitud para una posición positiva, para la afirmación. ¡Ningún Dios, ningún hombre por encima de mí! El instinto del creador que sabe dónde pone la mano. La gran responsabilidad y la inocencia. (Para tener alegría por algo debe aprobarse todo.) Darse el derecho para actuar... Más allá del Bien y del Mal. Él (creador) asume la contemplación mecánica del mundo y no se siente humillado bajo el destino: él es el destino. Tiene la suerte de la humanidad en la mano ...”⁵⁵⁰ Aquí ya se dejan ver los principales intereses o énfasis de Nietzsche, que dan forma a los principales temas de este periodo. De la mano del Z, por lo tanto, intentaremos abordar algunos de estos temas relacionándolos también con otras obras de este periodo, destacando siempre lo que resulte más pertinente para el asunto que nos ocupa en este trabajo.

Antes que nada ,y como nos recuerda Andrés Sánchez Pascual, se debe decir que Nietzsche concibe el Z como fruto de una “revelación”–como también ocurre a propósito del eterno retorno- lo cual como en otras ocasiones ya mencionadas y por mencionar, constituye una clara alusión a la Biblia. Revelación es lo que se recibe de

Dios, usualmente el profeta, y en este caso delataría nuevamente, en lenguaje críptico, la figura de Dionisos, asunto al que volveremos más adelante; Nietzsche “se pone al margen de su época, opta por la soledad expectante, marginal y altiva de un profeta del Antiguo Testamento, cuya patria verdadera radica en aquel mundo que sus visiones preanuncian. Esta actitud profética tiene sus raíces en la aceptación de la soledad.”⁵⁵¹ Esto no debería sorprendernos, pues como nos dice Massuh, y vale la pena no olvidarlo, en esta etapa la ‘nueva filosofía’ de Nietzsche, o ‘nueva fe’, presenta “un tono afirmativo de rasgos inconfundiblemente religiosos”.⁵⁵² Lo anterior queda claramente en evidencia en el siguiente pasaje, donde Nietzsche se refiere ampliamente a la manera como entiende la revelación. Por su importancia lo citamos extensamente:

¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron “inspiración”? En caso contrario, voy a describirlo. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero medium de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo reluce un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma; yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas que abarca amplios espacios de formas, la longitud, la necesidad de un ritmo amplio son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de contrapeso a su presión y a su tensión. Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad. La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen

para símbolo («Aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tú aquí hacia todas las verdades. Aquí se me abren de golpe las palabras y los armarios de palabras de todo ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí.») Ésta es mi experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso retroceder milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir «es también la mía.»⁵⁵³

A este “estar-fuera-de-sí” ya habíamos aludido en el periodo anterior al hablar del pasaje del *loco*. Y desde un ángulo diferente Stefan Zweig nos recuerda que esta es característica de todo discurso poético y de todo poeta. Él lo denomina fuerza “demoníaca”, en el sentido de una fuerza poderosa, a la cual resulta imposible oponer resistencia. Una fuerza o fuerzas innatas que quizás, dice Zweig, sean un resabio de aquel caos original en cada alma, que la empuja hacia lo “ultrahumano, a lo abstracto”.⁵⁵⁴ Para el mismo autor la creación, filosófica o artística por igual, es el resultado de la presencia de aquello demoníaco⁵⁵⁵. Para De Santiago Guervós tal elemento demoníaco no sería más que la expresión de un factor fisiológico en la obra de Nietzsche: “‘La estrategia de Nietzsche en su última época de buscar en el 'hilo conductor del cuerpo' el estatuto hermenéutico del arte es bastante significativo. Todos sus esfuerzos se dirigen a la búsqueda del 'mundo íntimo' de la fuerza ... y de los síntomas de 'un acontecer interior', que es la 'voluntad de poder'. Se trata, pues de una estrategia antimetafísica, no de homogeneizar campos diferentes, ni de una especie de pseudoestética con carácter científico. En realidad la intención de Nietzsche parece ser la demostrar que toda obra de arte es, en el fondo, una sublimación de los instintos biológicos más primitivos.’”⁵⁵⁶ En definitiva, detrás de esa “filosofía fisiológica”, se escondería una “forma antimetafísica de plantear la filosofía dionisiaca”⁵⁵⁷

En otro sentido, al comparar las obras de Holderlin, Kleist y Nietzsche –por un lado- y de Goethe por otro, Zweig concluye que éste último representa la moderación, el autocontrol, un rechazo de todo lo sensitivo, lo pulsional, lo volcánico.⁵⁵⁸ Mientras que en “Goethe se reúnen todas las fuerzas en una sola fuerza, la centrípeta, en los otros (Holderlin, Kleist y Nietzsche) actúa la fuerza centrífuga”.⁵⁵⁹ En el caso de Nietzsche, siempre según Zweig, las categorías que mejor definen su existencia son las de “aislamiento, soledad”; una soledad extrema que lo desconecta no sólo de lo trascendente –Dios, sino de los hombres e incluso de los animales, y que fue su permanente “decorado”.⁵⁶⁰ Esto contrasta notoriamente con Kant “quien vive con el conocimiento como quien vive con la esposa; duerme con él, durante cuarenta años, en el mismo lecho espiritual y, con él, engendra toda una generación alemana de sistemas filosóficos, cuyos descendientes viven aún entre nosotros en nuestro mundo burgués.”⁵⁶¹ En Nietzsche opera, por el contrario, un tipo de pasión “demoníaca, pasional, vibrante, nerviosa y ávida”, resultado de un temperamento completamente distinto. Una suerte de sed insaciable, que no se detiene ante lo desconocido, sino que más bien es seducida por ella y ésta lo empuja a ese fondo abismal, desconocido y por tanto para él provocador.⁵⁶² Seguramente no existe una época en la producción literaria de Nietzsche donde se pueda ver lo anterior de manera tan evidente como los últimos meses de 1888, poco antes del derrumbe definitivo. Para Zweig “es posible que, en un período de tiempo tan limitado, nunca un genio haya pensado tanto, de un modo tan intenso, tan continuo, tan hiperbólico y radical; jamás un cerebro humano se ha visto tan colmado de ideas, tan lleno de imágenes e inundado de música como el de Nietzsche, ya dispuesto así por el destino.”⁵⁶³ Forma, lo anterior, de un ensimismamiento angustiante y espantoso, que aprieta su garganta como un nudo que le impide verbalizar lo indefinible. Una forma, en definitiva, de soledad de la cual

“ningún dios podrá ya librarle”.⁵⁶⁴ Entonces ocurre, de manera inesperada, el movimiento contrario:

Entonces se apodera de Nietzsche una cólera apocalíptica. Cuál Polifemo ciego, arroja Nietzsche a su alrededor bloques de piedra que silban en el aire, sin ver si acierta o no; y como no tiene a nadie que sufra con él, que sienta con él, se coge a sí mismo, se coge su corazón tembloroso. Como ha matado a todos los dioses, hace de sí mismo un nuevo dios. '¿No debemos convertirnos en dioses, para parecer dignos de tal acción?' Ha destruido todos los altares, y por eso se construye uno nuevo, el *Ecce Homo*, con el fin de celebrar sobre él su propio sacrificio; ensalzarse, ya que nadie lo ensalza; vanagloriarse, ya que nadie lo alaba. Amontona ahora las más grandes piedras del idioma; resuenan golpes de martillo furiosos como no han resonado otros en el siglo; entona con entusiasmo su canto fúnebre de embriaguez y exaltación ... Empieza como un crepúsculo, y hay en él aullidos de una tempestad que se acerca; después resuenan carcajadas, unas carcajadas de loco, malignas, estridentes, como la alegría de un desesperado, que rompen el alma; eso es su *Ecce Homo*. Pero ese canto se hace cada vez más violento, más estridente; las carcajadas resuenan agudamente en medio de silencios glaciales, y Nietzsche, como transportado lejos de sí mismo, eleva sus manos y agita sus pies ditirámbicamente; y de pronto empieza la danza, la danza sobre el abismo; el abismo de su horrible caída.⁵⁶⁵

Lo anterior es representativo del *Zarathustra* en particular y de este último período en general. Massuh llega a hablar del “demonio de su soledad”⁵⁶⁶. Y todavía se podría enfatizar la conciencia y lo deliberado de tal soledad. Soledad que trabajó, vivió y aceptó “conscientemente como quien se sabe abierto a un proceso que cumple etapas precisas. Nietzsche fue estrechando el ámbito de su relación con los hombres y con las cosas hasta un punto extremo en que, puede decirse, sólo le queda la compañía de lo sobrehumano ... Nietzsche tuvo amigos de gran valor: Erwin Rhode, Richard Wagner, Lou Andreas-Salomé, Málwida von Meysenburg, Franz Überbeck, Peter Gast, Heinrich von Stein. Con algunos rompe abiertamente; en cuanto a los restantes, trabaja, abierta y deliberadamente o a pesar suyo, en favor del deterioro de tales vínculos.”⁵⁶⁷

Más aún, Nietzsche mismo se comprendía como un destino⁵⁶⁸, y es desde esta plataforma que se comprende mejor su Zarathustra. La obra a realizar requería de la figura de un espíritu solitario, uno que ascendiera a la montaña para desde allí bajar con el fuego para los hombres.⁵⁶⁹ También se deja ver aquí, y vale la pena destacarlo, la figura del creador (o “instinto del creador”), que parece fundirse con la idea de destino: “‘El creador es el destino. Tiene la suerte de la humanidad entre las manos.’ Esto quiere decir que el creador representa asimismo el máximo grado de potencia arbitraria, apta también para la destrucción. El ejercicio de esta voluntad puede desencadenar gratuitas crueldades y descabelladas violencias, pero siempre quedará justificado y absuelto porque el creador une, a la responsabilidad, la inocencia. Esta imagen del creador puede ser rastreada en las obras de este periodo, sobre todo, en Así habló Zarathustra”⁵⁷⁰. La transgresión y la inocencia del creador nos recuerdan la caracterización que Ortega hace del genio, específicamente del político en su famoso Mirabeau⁵⁷¹. Ortega menciona como características específicas la “impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel”⁵⁷², que se asemejan notablemente a las mencionadas más arriba. Estas características lejos de dejar al “genio” sujeto a la crítica o el desprecio, lo colocan por sobre el hombre común, destacando justamente su valor superior⁵⁷³.

Con esto en mente se puede afirmar con más fuerza que el Z plantea un camino, uno que parte con la constatación y el hecho de asumir *todas* las consecuencias del más grande de los actos que los hombres hayan realizado, la muerte de Dios. Además resulta interesante destacar que mientras que en la GC el loco anunciaba la “muerte de Dios”, en el Z se destacan las figuras del “hombre superior” y del “superhombre”, junto con la doctrina del “eterno retorno”. Dicho con más precisión “el hombre superior es en

el *Zaratustra* el ‘personaje conceptual’ que se vincula estrechamente con la muerte de Dios (así como el superhombre lo hace con el eterno retorno)”.⁵⁷⁴ De esta manera el hombre superior se presenta como una especie de transición, un eslabón intermedio en la cadena evolutiva que debería rematar en el superhombre; “Con la espada de esa palabra has desgarrado la más densa tiniebla de nuestro corazón. Has descubierto nuestra necesidad, pues ¡mira! Estamos en camino para encontrar al hombre superior, - al hombre que sea superior a nosotros: aunque nosotros seamos reyes. Para él traemos este asno. Pues el hombre supremo, el superior a todos, debe ser en la tierra también el señor supremo.”⁵⁷⁵ Por supuesto esta gran verdad no es comprensible para los hombres comunes, los hombres del mercado. En este sentido Zaratustra admite su error al dirigirse a ellos tempranamente. En el mercado nadie le entendía, todos eran cadáveres y el mismo Zaratustra casi era un cadáver. Con la luz de la mañana, continúa Nietzsche, una cosa apareció con claridad en su mente: aquella verdad no era para la plebe en el mercado; había que despreciar a aquella, en aras de un modo de ser de lo humano más elevado, los hombres superiores: “Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡bien! Pero la plebe dirá parpadeando «todos somos iguales». «Vosotros hombres superiores, - así dice la plebe parpadeando - no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios - todos somos iguales!» ¡Ante Dios! - Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado!”⁵⁷⁶ Dios había sido la mayor amenaza para los hombres superiores, pero ahora con su muerte el peligro había desaparecido. Y en una inversión de la teología cristiana, que sostiene la necesidad de la resurrección del Dios-hombre, Jesucristo, afirma: “sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar.”⁵⁷⁷ Esto nos coloca directamente frente al “gran mediodía”, el

momento de la conversión del hombre superior en señor. Y como consciente del carácter misterioso de la revelación que aporta, Zarathustra nos interroga: “¿Habéis entendido esta palabra, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Veis abrirse aquí para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal? ¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos - que viva el superhombre.”⁵⁷⁸

Por otro lado, siendo que el “hombre superior” es igualmente una especie a superar, todavía él es un decadente. Los “hombres superiores son, cada cual en su situación los productos extremos de una época de transición, incapaces todavía de dominar y ordenar los múltiples y contradictorios instintos que los constituyen en tanto hijos de la modernidad”⁵⁷⁹. En este sentido resulta una mera ilusión la idea del hombre europeo, que contemplándose a sí mismo, se tiene por el punto más elevado de la evolución y el “progreso histórico”, consciente de que la suya es una cultura que ha conseguido el dominio de la naturaleza a través de la técnica, liberando al hombre “del trabajo físico, de la enfermedad, de la inseguridad, de la superstición.”⁵⁸⁰ En definitiva, para Nietzsche, lo que se revela efectivamente en todo esto, son “las ilusiones autocomplacientes de un optimismo incapaz de hacerse cargo de una realidad que podría estar muy lejos de corresponderse con ellas.”⁵⁸¹ Los hombres superiores requieren, por tanto, de una educación que los capacite para romper con esas condicionantes culturales, tarea que asume efectivamente Zarathustra, y que “culmina en su confrontación con el ‘pensamiento más grave’, la doctrina del eterno retorno”.⁵⁸² “Si la muerte de Dios dispara el orden de los acontecimientos, hace estallar la dinámica de las fuerzas, propicia la fragmentación, la idea de retorno recupera la totalidad como

repetición, el sentido como voluntad, y el valor como creación"⁵⁸³. La “muerte de Dios” como condición de posibilidad de la irrupción del “eterno retorno”; la superación del “hombre superior” para la aparición del “superhombre”, tal es la relación que el Z permite articular. Y a partir de aquí es necesario apuntar un par de cosas más en relación al tema “religioso”.

Antes se mencionó, a propósito de la *GC*, el permanente enfrentamiento entre el “evangelio nietzscheano” y el “evangelio del crucificado”, por decirlo en términos que se comprenden mejor aún dentro de este periodo. En el *Z*, como antes nos recordaba Sánchez Pascual, abunda el testimonio de tales enfrentamientos (“si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! Por lo tanto, no hay dioses”⁵⁸⁴). Digamos también algo en relación con el papel del Anticristo. Como sabemos la figura del Anticristo aparece en el Nuevo Testamento a lo menos de dos maneras: como aquel que se pone en el lugar de Cristo, o aquel que se opone a Cristo. Juan dedicó en sus cartas varias referencias a la identidad de tal Anticristo. Por ejemplo: “Hijos míos, es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta que es ya la última hora ... ¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ese es el Anticristo, el que niega al Padre y al Hijo” (1Juan 2:18 y 22). “Han venido al mundo muchos seductores negando que Jesucristo haya venido en carne mortal. Ese es el Seductor y el Anticristo” (2 Juan 1:7). Nietzsche pareciera buscar deliberadamente este contra-cara, en este caso “contra-Cristo”, a través de la persona de Dionisos⁵⁸⁵. “Este, en efecto, es representado en ocasiones como un viñador que viene en barco con una podadera en la mano para podar sus vides (así está representado en la copa de Exekías, del siglo VI, que se conserva en Munich). La vid, cargada de racimos, que anhela la llegada del viñador, es Ariadna

(alma de Zaratustra). El viñador con la podadera es imagen que aparece también en el Apocalipsis. Véase Apocalipsis, 14, 18: «¡Echa tu afilada podadera y vendimia los racimos de la viña de la tierra, pues llegaron a sazón sus uvas!» Es posible que en el ánimo de Nietzsche se fundiesen ambas evocaciones.”⁵⁸⁶

En “el mendigo voluntario”, una clara alusión a Jesús, vemos otro buen ejemplo de esta permanente oposición. Dice éste a Zaratustra: “Mientras no nos convirtamos y nos hagamos como vacas no entraremos en el reino de los cielos. De ellas deberíamos aprender, en efecto, una cosa: el rumiar. Y, en verdad, si el hombre conquistase el mundo entero y no aprendiese esa única cosa, el rumiar: ¡de qué le serviría! No escaparía a su tribulación”.⁵⁸⁷ El acto de rumiar, vale la pena recordar, está ligado con el arte de la interpretación; no basta sólo con leer un texto. Hay que saber “digerirlo” a través de un plan claramente definido, que nos permita acceder al significado exacto de un texto literario.⁵⁸⁸ Por otro lado se puede ver una oposición y buena dosis de ironía en el cuadro de “La cena”⁵⁸⁹, que incluye entre los invitados al “mendigo voluntario” – con quien entre otras cosas Zaratustra discute sobre su gusto por las fiestas y las guerras en contraposición con el espíritu de frugalidad y renuncia que aquel representa- y la respuesta del asno, que sólo sabe decir I-A, claramente una parodia del cristianismo (o de los cristianos).⁵⁹⁰ Como lo explica Valverde: ““Hay un nuevo animal junto a él: el asno –no es ocioso recordar, dado que Nietzsche era filólogo, que en la antigua Roma se decía de los primeros cristianos que adoraban una cabeza de asno, al reunirse en sus supuestos banquetes canibalescos con carne y sangre de niño-. El asno, cuyo rebuzno (I-A) en alemán puede interpretarse como ‘sí’ (Ja), rebuzna como prelude a unos versos de Zaratustra en que se dice ‘el César de Roma bajó a ser animal; Dios mismo ¡se hizo judío!’””.⁵⁹¹

Lo divino ofrece también en Zaratustra un perfil multifacético. Como ya hemos visto: muerte de Dios por un lado, aparición de la figura de Dioniso por otro. O dicho en palabras de Nietzsche “¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?”⁵⁹² Y a propósito de lo mismo, de lo que se trata aquí es de reconocer la necesidad de un nuevo *ethos*, pero no monoteístico sino politeístico, un *ethos* de dioses, no de Dios. En definitiva de una transmutación de lo divino, pero no una exclusión del mismo. Comenta Nietzsche: “Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo: - como un eterno huir-de-sí-mismos y volver-a-buscarse-así-mismos de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses”⁵⁹³. El mensaje de Z así entendido intenta abrir al hombre a explorar una nueva dimensión de lo humano, una en la cual éste aparece, por mediación de dicho politeísmo, unido a una comunidad, escapando así de la fuerza centrípeta del individualismo. Como sostiene Young, la filosofía de Nietzsche apunta, en último término, a una redefinición de la “historia social”, donde ésta es concebida como una recuperación del *ethos* divino, que crea y aporta nuevo significado y unidad al conjunto, originando en definitiva, una genuina comunidad.⁵⁹⁴ Esto trae asociada la idea de “festividad” o “celebración”, algo a lo que volveremos más adelante.

Y en este punto se hace necesario el diálogo, es decir crear un puente, con otras obras de este periodo. Por ejemplo, de la historia del pueblo judío Nietzsche extrae algunas conclusiones importantes. En él se habría producido la declinación progresiva de la voluntad de poder –expresada en la aceptación de un Dios fuerte y justo, peleador y vencedor, en definitiva la expresión misma de lo impulsos y los sentimientos, del goce

y el disfrute de la vida- hasta la introducción, por mediación sacerdotal, de un Dios de sí y no, de bien y mal, de premio y castigo, dando forma a una moral de la culpa y la redención, esto último como elemento de dominio. De esta manera la voluntad de poder fuerte queda contralada, infravalorada y reducida a una voluntad débil esclava, o “impotencia para el poder”⁵⁹⁵; “en efecto, no existe para los dioses otra alternativa: o son la voluntad de poder, y mientras lo sean serán dioses de pueblos, o son la impotencia para el poder; y entonces se vuelven necesariamente buenos.”⁵⁹⁶ Nietzsche se explica de esta manera:

La misma conclusión se desprende de la crítica del concepto cristiano de Dios. Un pueblo que cree en sí tiene también su dios propio. En él venera las condiciones gracias a las cuales prospera y domina, sus virtudes; proyecta su goce consigo mismo, su sentimiento de poder, en un ser al que puede dar las gracias por todo esto. Quien es rico ansía dar; un pueblo orgulloso tiene necesidad de un dios para ofrendar... En base a tales premisas, la religión es una forma de la gratitud. Se está agradecido por sí mismo; para esto se ha menester un dios. Tal dios debe poder beneficiar y perjudicar, estar en condiciones de ser amigo y enemigo; se lo admira por lo uno y por lo otro. La castración antinatural de la divinidad, en el sentido de convertirlo en un dios exclusivo del bien, sería de todo punto indeseable en este orden de ideas. Se necesita del dios malo en no menor grado que del bueno, como que no se debe la propia existencia a la tolerancia y la humanidad... ¿De qué serviría un dios que no conociera la ira, la venganza, la envidia, la burla, la astucia y la violencia?, ¿que a lo mejor hasta fuera ajeno a los *ardeurs* inefables del triunfo y de la destrucción? A un dios así no se lo comprendería; ¿para qué se lo tendría? Claro que si un pueblo se hunde; si siente desvanecerse para siempre su fe en el porvenir, su esperanza de libertad; si la sumisión entra en su conciencia como conveniencia primordial y las virtudes de los sometidos como condiciones de existencia, por fuerza cambia también su dios. Éste se vuelve tímido, cobarde, medroso y modesto, aconseja la “paz del alma”, la renuncia al odio, la indulgencia y aun el “amor” al amigo y al enemigo. Moraliza sin cesar, penetra en las cuevas de todas las virtudes privadas y se convierte en dios para todo el mundo, en particular, cosmopolita... Si en un tiempo representó a un pueblo, la fuerza de un pueblo, todo lo que había de agresivo y pletórico en el alma de un pueblo, ahora ya no es más que el buen Dios....⁵⁹⁷

La declinación de la voluntad también se expresa, como se deja ver más arriba, en la aparición de una moralidad concebida como la existencia de una deuda, o dicho de manera más exacta la aparición “de la mala conciencia”, que según Nietzsche tiene una existencia muy antigua. Del culto y respeto a los antepasados habría surgido, en primer término, el concepto de deuda a pagar y con ello la necesidad de ofrendas y sacrificios, incluyendo la sangre humana, en una relación de acreedor y deudor que se retroalimentaba y por tanto crecía, no se extinguía. El antepasado muerto por un proceso gradual alimentado por el temor, cobra una estatura colosal, convirtiéndose el mismo en un dios.⁵⁹⁸ Respecto al caso particular del cristianismo, comenta Nietzsche: “El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el maximum del sentimiento de culpa. Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento inverso, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la conciencia humana de culpa (Schuld): más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su causa prima. El ateísmo y una especie de segunda inocencia (Unschuld) se hallan ligados entre sí.”⁵⁹⁹ Nos parece interesante, por otro lado, seguir a Nietzsche en la explicación de cómo se traspa esta culpa “originaria” al resto de la humanidad, y ver en ello notables coincidencias con las tesis de Freud en *Tótem y tabú* en lo relativo a la huella *nemotécnica* que la humanidad hereda por el asesinato del protopadre original.⁶⁰⁰

Los dioses de las tribus nobles o dioses olímpicos, por el contrario, no se originan en el temor, sino que corresponden a la glorificación de ellos mismos, razón

por la cual aparecen adornados de atributos nobles; el “temor es reemplazado por una auténtica ‘piedad’”⁶⁰¹. Se supera así la “autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre”, que se produce toda vez que se acentúa el elemento sobrenatural en desmedro de lo considerado como natural o mundano. Para Nietzsche, entonces, la concepción de la divinidad es posible, sólo que no debe estar ligada a lo que llama la “depravación de la fantasía”, es decir el recurso a volverse a proyecciones trasmundanas. Nietzsche ve en esto el genio de los griegos, nuestros antiguos maestros, quienes tuvieron la virtud de hacer de sus dioses “reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el animal se sentía divinizado en el hombre y no se devoraba a sí mismo, no se enfurecía contra sí mismo!” Esto les permitió, además, verse libres de la “mala conciencia”, aquella enfermedad malsana que para Nietzsche aparece en el cristianismo por recurso a su Dios. En los griegos en tanto, el estado de salud aparece como resultado de “seguir estando contentos de su libertad de alma.”⁶⁰²

Respecto al ateísmo antes mencionado –cuya victoria para Nietzsche podría “liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su causa primera”- éste resulta destructivo sólo en la medida que genera las condiciones de posibilidad de recuperar lo perdido por la aparición de la mala conciencia.⁶⁰³ O dicho de otro modo, en la medida que termina con un Dios concebido como Juez Supremo e infalible y, por tanto, con una ética basada en la prohibición y el castigo. El ateísmo así concebido prepara el camino para el politeísmo saludable o acto creador que las obras de este periodo anuncian. Un politeísmo, o *nuevo descubrimiento de Dios* “que por otra parte como descubrimiento nuevo aborrece todo lo que la concepción metafísico-cristiana entendió siempre por Dios”⁶⁰⁴. Un ejemplo de esto se puede ver en el *Anticristo*, el cual más allá de sus enardecidos ataques al cristianismo,

presenta una alternativa: “sus visiones sobre la sociedad saludable y el lugar de la religión en ella.”⁶⁰⁵ En esto se advierte un propósito constructivo por encima de uno destructivo, lo que no debería sorprendernos, pues el mismo Nietzsche “nos ha informado que el ‘Anticristo’ no es sólo el ‘conquistador de Dios’ sino también representa ‘la gran salud’, esto quiere decir la ‘redención de ... la realidad’” (GM II 24).⁶⁰⁶ Desde esta perspectiva se podría decir que el *Anticristo* sólo se encuentra interesado en lo que guarda relación “con el examen crítico del cristianismo como opuesto a la visión dionisiaca de la vida.”⁶⁰⁷

Lo llamáis la autodisolución de Dios, Pero se trata sólo de su muda: ¡se desprende de su piel moral! y lo volveréis pronto a ver más allá del bien y del mal.⁶⁰⁸

En el mismo sentido los aforismos correspondientes de La voluntad de poder remiten más allá del puramente negativo -y por eso mismo autosupresivo- ateísmo de Zaratustra, para propugnar un nuevo Dios 'un tipo de Dios según el tipo de los espíritus creadores, de los grandes hombres'. Si Zaratustra había manifestado todo su corazón en el grito: 'Si existieran dioses, ¡cómo iba a soportar yo no ser un Dios!'. Su lema reza ahora: '¡Y cuántos dioses son todavía posibles!'. Posibilidades de lo divino que naturalmente coinciden en atravesar lo limitante de la idea de Dios indentificada con el ipsum esse y summum bonum, que elevan el haberse librado de la moral a momento esencial de la idea de Dios que emerge de ellos. Aunque ante tal afirmación se debe observar gran cautela y reserva, de hecho confirma sin duda alguna lo que lógicamente se pudo deducir de la voluntad de Nietzsche de lograr el rebasamiento del ser.⁶⁰⁹

5.2. Temas transversales

Lo dicho un poco más arriba sobre el A se puede hacer extensivo a toda la obra nietzscheana: su propósito último es constructivo, antes que destructivo. Lo anterior no niega lo destructivo, sólo que no se queda en la mera constatación del acto demoledor

que Nietzsche emprende, sino que percibe con claridad las huellas del acto creador que le acompaña. Podríamos decir que mucho de la confusión sobre lo que Nietzsche realmente pensaba de la religión se debe a este mal entendido: percibir a Nietzsche sólo como un obseso antirreligioso que “filosofa a martillazos”. “Pero hacia el hombre vuelve siempre a empujarme mi ardiente voluntad de crear; así se siente impulsado el martillo hacia la piedra. ¡Ay, hombres, en la piedra dormita para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que ella tenga que dormir en la piedra más dura, más fea! Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa?”⁶¹⁰ El que ocupa el martillo no es tanto el peón de una empresa de demoliciones, sino más bien el artista, el artesano, que sabe qué golpes dar para liberar la obra de arte de la cárcel que la aprisiona. Cualquier otra lectura termina convirtiendo a Nietzsche y su martillo en una mera caricatura atea. En razón de lo mismo, y a fin de no confundirnos con los golpes en la piedra, nos parece necesario en este punto de nuestra investigación volvernos a contra camino, para recuperar algunos de los temas que hemos dejado atrás. Esto nos ayudará, así esperamos, a *terminar de entender la “contradictoria” y “polimórfica” relación de Nietzsche con lo religioso*. Al obrar de esta manera esperamos subrayar, además, algunas de las cuestiones que resultan más significativas para los propósitos de nuestra investigación sobre el retorno de lo religioso en nuestro mundo.

5.2.1. *La muerte de Dios*

Nietzsche no está diciendo, por así decirlo: A usted le ha sido dicho que hay un Dios, pero verdaderamente le digo, no hay Dios. Lo que él dice es “Dios está muerto” ... Éste es el lenguaje de religión; El cuadro es derivado de los Evangelios; y Hegel había hablado

también de la muerte de Dios. Nietzsche infunde un significado nuevo en esta imagen antigua, al implicar que Dios una vez estuvo vivo. Parece paradójico que Dios, si alguna vez vivió, pudiera haber muerto. Pero “ Dios está muerto; “nosotros le hemos matado ”; y “este tremendo evento ... aún no ha llegado a oídos del hombre ” –ese es un intento de diagnóstico de la civilización contemporánea, no una especulación metafísica acerca de la realidad última⁶¹¹

Lo que Kaufmann señala en el párrafo citado, ayuda a comprender mejor la complejidad del tema de la muerte de Dios en los escritos nietzscheanos. La frase tiene una historia, Nietzsche reconoce ese trasfondo y su propia dependencia literaria, si no deuda, cuando dice, como citábamos en el capítulo 2, “creo en la sentencia germánica primitiva, todos los dioses tienen que morir”. También mencionábamos en aquel capítulo la influencia que autores como Heine, Byron o Bourget ejercieron en él con su referencia a la muerte de Dios o la muerte de los dioses. Esto alcanza para mostrar que Nietzsche desarrolló el concepto de muerte de Dios en un contexto claro y preciso, que es el contexto histórico, literario y afectivo de la Alemania del siglo XIX. Sólo que, y aquí se deja ver una vez más el genio nietzscheano, el filósofo de Sils María le dio a aquel contexto su impronta personal, transformando aquellas declaraciones y denuncias, entendidas principalmente como señal de agotamiento y estancamiento de una época, en algo más profundo y significativo, algo que afectaba y afectaría a la humanidad toda. Detengámonos un poco más en esto último.

Con la muerte de Dios se asume lo que de decadente existe en la cultura, siendo esta en definitiva mucho más que la mera constatación de un hecho de fe, o la pérdida de ella. Más que significar un triunfo para el espíritu positivista y liberal, se convierte en un desafío; el hombre no ha alcanzado la madurez con ese acto extraordinario, sino que su acción deja ver sencillamente la mano adolescente y el gesto juvenil de quien la

ha realizado. En el mercado la gente se ríe del loco, en la seguridad inmadura de que no hay nada de que preocuparse, ahora que la imagen de su infancia permanece destruida en el suelo, o dicho en palabras de Nietzsche, ahora que la sangre en sus cuchillos prueba que el trabajo fue bien realizado.

Si la muerte de Dios “dispara el orden de los acontecimientos, hace estallar la dinámica de las fuerzas, propicia la fragmentación”⁶¹², nos encontramos con ella frente a un *suceso* de alcance universal, un *evento* portentoso que afecta a la humanidad toda. En el pasaje de “el loco”, éste nos interroga por la posibilidad de concebir a partir de este momento un “arriba” o un “abajo”, luego de haber “desencadenado esta tierra de su sol”, de haber borrado “todo el horizonte” y de beber el mar. Después de una acción como esta, una vez removidas todas las seguridades y eliminados los puntos de apoyo, no queda nada, salvo la nada en la cual nos movemos, *una nada infinita*.

Para Nietzsche luego de esta acción temeraria todo está abierto delante de ellos, el trabajo recién comienza. Quizás hasta se podría decir que para Nietzsche el peligro mayor no se encuentra en la propia fe, que caracterizaba al hombre antes de la muerte de Dios, sino en el ateísmo que surge luego de esa acción. Dicho ateísmo se convierte en escollo principal cuando otorga al hombre la falsa seguridad de que su propia existencia aparece asegurada ahora que se ha eliminado la referencia a lo divino. Lejos de esta tranquilizadora sensación, Nietzsche desea comunicar a los hombres la terrible revelación de que es la hora de comenzar la tarea que hará de ellos auténticos hombres. De esta manera la muerte de Dios deja a los hombres, como también lo destacamos antes, en manos del “maestro” Zaratustra, para que, como en la figura del artesano

mencionada más arriba, y superado el escollo inicial, los prepare para la obra que todavía tienen que realizar.

Dios pudo haber muerto, además, pero su “sombra” todavía acompaña a la humanidad por mucho tiempo. Los hombres no han sido siempre conscientes de este hecho. Nietzsche lo reconoce abiertamente como ya hemos visto: “también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina...”⁶¹³ Como afirma Valadier: “La muerte de Dios, al hacer imposible la fe, abre las cárceles que son las convicciones, *con tal de que, sin embargo*, el miedo a los riesgos de la libertad no obligue a encerrarse en nuevas cárceles; y por este motivo el terror del exaltado, lo mismo que el inconsciente de los incrédulos, es el terreno propicio para las idolatrías modernas que renuevan la vieja creencia.”⁶¹⁴ Quizás en el reconocimiento de este hecho se encuentre la clave de todo el proceso de desarrollo humano que todavía se encuentra inconcluso.

¿Qué es entonces la muerte de Dios? ¿Qué implica? Podríamos decir que todo lo anterior y mucho más. Lo que está claro es que se juega en ella una oportunidad, quizás la última oportunidad para una humanidad vapuleada durante siglos, y que ha oscilado entre la dependencia infantil de un Dios soberano y la temeridad juvenil de un asesinato divino. Muerte de Dios como encrucijada, punto de viraje y ocasión para una transmutación, que en vez de metamorfosearnos en algo difuso que no vemos, nos haga recuperar lo perdido, la inocencia del puro devenir y el goce de los sentidos,

que se encuentra, en última instancia, en el sí incondicional, maduro y por lo tanto seguro a la vida, a la única vida que poseemos y nos posee. La vida dionisiaca.

5.2.2. *La lucha contra el cristianismo*

Se comprende mejor ahora, luego de haber realizado esta precisión conceptual sobre la muerte de Dios, la importancia de la querrela que Nietzsche desarrolla contra el cristianismo. También se insinúa ya el papel que Dioniso juega dentro de ella. Sin embargo debemos reconocer que dicha querrela comienza con el silencio de *NT*, con el silencio que es ignorancia, desprecio, y en definitiva, es peor que el enfrentamiento, la virulencia y el sarcasmo; “en todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo”⁶¹⁵. Y luego en el mismo lugar “el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido”, y a continuación el contraste y la razón de su rechazo, “mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación”.

El silencio inicial pasará pronto a ser enfrentamiento permanente, lucha y porfía en toda la filosofía de Nietzsche. El cristianismo será el centro principal de sus ataques, como símbolo de toda aquella metafísica y recurso al trasmundo, al punto que no se puede concebir su filosofía sin esta insistencia casi majadera, como ya habíamos mencionado. Aunque hay que reconocer en este punto, sin embargo, que dicha actitud

beligerante incluye al propio Nietzsche. Así, “su esfuerzo por proyectar luz sobre los trasfondos de la filosofía, la ciencia, el arte, la religión, la política, etc., representa, antes que nada, un denodado esfuerzo de autocrítica y de autotransformación para sacar fuera de él mismo sus propias raíces cristianas, nihilistas, románticas ... schopenhauerianas y wagnerianas.”⁶¹⁶ Nos parece valioso recordar aquí en una figura que oyéramos mencionar a Paul Valadier hace algunos años atrás, la figura de dos barcos en la bahía, anclados en la orilla, uno al lado del otro.⁶¹⁷ Así ve Valadier la relación de Nietzsche con el cristianismo, como “otro” con el que, sin embargo, hay que contar; es que nada en la filosofía de Nietzsche se entiende sino es en relación con éste. Como lo señala enfáticamente John Walker: “Esta dialéctica en la actitud filosófica de Nietzsche hacia la cultura de su época solo puede ser comprendida en el contexto de su concepto de la relación de su pensamiento con la historia filosófica del cristianismo.”⁶¹⁸

Por otro lado, y por contraste con Dionisos, el cristianismo aparece como una ideología de la negación básicamente. Su estructura interna está orientada por el impulso a la renuncia, a la castración de los instintos vitales en aras de un lejano e inexistente más allá⁶¹⁹. Para Nietzsche el cristianismo como la metafísica son formas de conciencia que luchan contra la vida. Dionisos en cambio es símbolo de la auténtica libertad, la espontaneidad y la inocencia del vivir; no pide trasladar su proyecto humano a un más allá de contornos poco claros, sino que ofrece el goce ya en la afirmación y en el ahora; si nos impone un imperativo, este sería el del “ser”, en términos de fluir y dejar desarrollarse el boceto que originalmente somos, para que la vida celebre en nosotros una nueva victoria. Así expresa Nietzsche su relación con la “filosofía cristiana”, y aún se podría agregar algo más.

Tal como antes encontrábamos puntos de contacto entre la postura psicoanalítica de Freud respecto a la religión, reflejada en las tesis desarrolladas tanto en *Tótem y tabú*, como en *“Moisés y el origen del monoteísmo”*, como en la fraseología utilizada, se puede también encontrar una interesante “sintonía” entre el vocabulario utilizado por Nietzsche respecto al cristianismo, al menos en un punto, con el utilizado por Marx para hablar de la religión⁶²⁰. Es el elemento narcotizante que ambos descubren. Para Marx la religión es “opio para el pueblo”, en tanto droga que la clase proletaria, desposeída y embrutecida toma –se administra voluntariamente- para así escapar de las condiciones miserables de su existencia, y que le permite en virtud de esa sedación, afirmar como existente aquello inexistente, a la vez que renunciar a lo único que tiene consistencia real, este mundo, sus privaciones, pero también sus luchas, sus demandas y triunfos. Para Marx “el hombre hace la religión, no la religión al hombre.”⁶²¹ Y en el mismo lugar: “La lucha contra la religión es, pues, indirectamente, la lucha contra este mundo, de que la religión es el aroma espiritual ... La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el opio del pueblo.”⁶²² Para Nietzsche, coincidentemente, el cristianismo posee un fondo narcotizante; hay en él un veneno escondido, una droga que explicaría la adicción que provoca, la decadencia que desencadena. Quizás podríamos comenzar por explicar esto desde un poco más atrás.

Porque lo que pretende comprender (Nietzsche) es por qué lo que tuvo lugar en un tiempo lejano se sigue reproduciendo, por qué lo que fue deseado de manera altamente simbólica, en un 'tipo' como Pablo o Jesús, continúa todavía siendo deseado ... por qué todavía hoy los hombres desean este cristianismo que ha resultado de ellos. Más exactamente, de lo que se trata es de descifrar, en el propio Pablo, la presencia de aquellas fuerzas, y su juego de oposición, que concurrieron en la constitución del cristianismo, y desvelar, al mismo

tiempo, por qué tales fuerzas permanecen en la voluntad que desea, todavía hoy, la creencia.⁶²³

La pregunta por la adicción que provoca el cristianismo, le lleva al filósofo de Sils María, con su mirada filológica –y aquí especialmente genealógica- a descubrir el veneno y su localización exacta. Se trata de la presencia en el núcleo mismo de la fe cristiana de tal elemento narcotizante. Este lleva a la voluntad a desear la creencia, a pesar de la dirección decadente hacia la que la (nos) empuja. ¿Pero como se transmite tal elemento alucinógeno? ¿Qué hace que “lo que tuvo lugar en un tiempo lejano se” siga “reproduciendo”, “por qué lo que fue deseado de manera altamente simbólica, en un 'tipo' como Pablo o Jesús, continúa todavía siendo deseado ... por qué todavía hoy los hombres desean este cristianismo que ha resultado de ellos”?⁶²⁴ Una vez contaminada la voluntad, ésta transmite el mal incubado, a través del tiempo; se perpetúa en la historia, requiriendo para su cura, más que una aproximación de libros o “archivos”, una solución que parta con una consideración de la voluntad que ha querido la creencia.

Esta lectura del pasado como algo todavía presente en nosotros, o del pasado en cuanto que ha sido el lugar en que ciertos hombres se adhirieron a una creencia, es un testimonio de la óptica precisa de Nietzsche por lo que se refiere al cristianismo ... el martillo del análisis genealógico pretende hacer resonar en ella esa capa profunda todavía presente en la historia más individual.⁶²⁵

Como ya habíamos reparado antes en este capítulo, la explicación nietzscheana de que lo que sucedió en los orígenes del cristianismo, en cuanto implantación de la creencia en la voluntad, y su posterior paso a la humanidad toda –incluyendo su actualización en la “historia más individual”- se parece mucho a los planteamientos

freudianos sobre el totemismo y el asesinato del protopadre original, y el paso de esa culpa/acción como huella nemotécnica a toda la humanidad a través de diversas formulaciones, incluido el “mito” cristiano, actualizándose en cada existencia concreta (en la “historia más individual”).⁶²⁶

Pero ¿cómo daremos con la solución a esta narcotización de la voluntad en el cristianismo? Como ya hemos dicho la solución comienza con el retorno al origen, en realidad “el estudio histórico de los orígenes cristianos no tiene otro sentido, en una perspectiva genealógica, que el descender al laboratorio actual en el que se fabrica el ideal”⁶²⁷. De esta manera se da cuenta “de la voluntad que anima a los creyentes”, de lo que la seda y narcotiza, pues “sólo la liberación de lo que envenena a la voluntad permitirá entrar en un porvenir realmente distinto, es decir, que no se limite a reinstaurar bajo otras formas una religión decadente”.⁶²⁸ En realidad la solución ofrecida es más profunda y radical; el título del capítulo VII del texto de Valadier lo deja bastante claro “Eutanasia del cristianismo y nueva aurora”. Si a lo “débil hay que empujarlo para que se caiga definitivamente”, según Nietzsche, se comprende que el método genealógico termina con la eutanasia “activa” –agregamos nosotros- del cristianismo. Sólo la erradicación del elemento decadente puede ofrecer posibilidades para el pleno desarrollo humano.

Pero no todo es malo en el cristianismo. Nietzsche rescata a lo menos dos elementos, la figura de Jesús y la estructura eclesiástica. En relación al primero, para Nietzsche su tipo aparece conectado con la noción de “almas bellas”, por lo tanto se debe distinguir entre el Cristo “histórico” y su falsificación eclesiástica; entre sus enseñanzas y “el fenómeno histórico del cristianismo”. Para Nietzsche el cristianismo

es “un modo de vida existencialmente deshonesto”, debido a que transforma la actitud de renuncia ascética del mundo –encarnada en Cristo-, en un modo de vida, que resulta ser “intrínsecamente negativo en carácter”⁶²⁹ ¿Quién, entonces, fue Jesús? Nietzsche responde: un tipo de hombre “que realiza una nueva manera de vivir, no un nuevo conocimiento (una conversión de sí, no una nueva creencia) ... Lo domina el profundo instinto de la manera en que se debe vivir para sentirse en el cielo, para sentirse eterno ... Esa beatitud consiste en sentirse como en casa propia en un mundo al que ninguna realidad alcanza ya, un mundo interior...”⁶³⁰

Jesús no habla más que de ese mundo. Cuando dice vida, o verdad, o luz, designa lo que es más interno: todo el resto, toda la realidad, toda la naturaleza, la palabra misma, todo ello no tiene para él sino el valor de un signo, de una metáfora ... En resumen, la beatitud es la única realidad, y todo el resto son signos para hablar de ella ... Todo objeto, el mundo mismo, no es sino el soporte de una metáfora. Ninguna de sus palabras debe ser tomada en sentido literal; de otro modo, le sería imposible a ese antirrealista decir cosa alguna ... Razón por la cual no puede haber una doctrina de Jesús, ni menos una doctrina unívoca, sólida: Esa fe no se deja formular: vive, y se defiende de las fórmulas ...⁶³¹

En la iglesia cristiana también señala Nietzsche la presencia de elementos contradictorios. Por un lado en cuanto afirmación y perpetuación de los valores decadentes de la religión judía, que somete a los hombres a la esclavitud moral, le parece repulsiva: “La Iglesia le parece enemiga mortal de todo lo que hay de noble sobre la tierra. Para él, propaga una moral de esclavos, combate toda grandeza humana, es una organización de enfermos, se entrega cínicamente al tráfico de moneda falsa.”⁶³² Por otro lado, en cuanto reflejo de los valores nobles, que incluyen el poder, la autoridad y los instintos de dominio, le parece positiva: “Pero, aún entonces, Nietzsche respeta a la Iglesia como poder, y justamente, como poder de una índole particular: Una iglesia es ante todo un instrumento de dominio que asegura el más alto rango a los hombres

espiritualmente superiores, y cree demasiado en el poder del espíritu para recurrir a la violencia de procedimientos groseros; lo cual basta para que la Iglesia sea en cualquier circunstancia una institución más noble que el Estado (V, 308).”⁶³³ En este último sentido se puede comprender mejor su exaltación de la figura de César Borgia, ideal de hombre del renacimiento, y la disputa que mantiene con su figura apuesta, Lutero.

Percibo un espectáculo tan pleno de significación a la vez que maravillosamente paradójico, que todas las divinidades del Olimpo hubieran tenido un motivo para prorrumper en una risa inmortal: Cesare Borgia coma papa... ¿Se me comprende?... Pues éste hubiera sido el triunfo por mí ansiado: ¡así hubiera quedado abolido el cristianismo! ¿Qué ocurrió? Un monje alemán llamado Lutero vino a Roma. Este monje, aquejado de todos los instintos rencorosos del sacerdote fallido, se sublevó en Roma contra el Renacimiento... En lugar de comprender, embargado por la más profunda gratitud, lo tremendo que había ocurrido: la superación del cristianismo en su propia sede, sólo supo extraer de este espectáculo alimento para su odio, el hombre religioso sólo piensa en sí mismo. Lutero denunció la corrupción del papado, cuando era harto evidente lo contrario, o sea, que la antigua corrupción, el pecado original, el cristianismo, ya no ocupaba el solio pontificio. ¡Sino la vida!; ¡el triunfo de la vida!; ¡el magno sí a todas las cosas sublimes, hermosas y audaces! ... Y Lutero restauró la Iglesia, atacándola... ¡El Renacimiento, un acontecimiento sin sentido, un esfuerzo fallido!⁶³⁴

Volviendo a la figura de Jesús, esta vez en la permanente disputa con Dionisos, Jaspers nos explica que éste último implica una superación del crucificado. De hecho las expresiones contra Jesús que aparecen en la obra de Nietzsche, se justifican al optar por Dioniso, aunque no hay que perder de vista, como señala Jaspers, que se hallan presente aquí también fuertes contradicciones, pues al hablar de Jesús a veces lo elogia, identificándose con él, y otras lo rechaza.⁶³⁵ Jesús, en definitiva, con su muerte afirma “la declinación de la vida”, la renuncia al plano de lo corpóreo y los sentidos; en última instancia plantea “una acusación contra ella”. En cambio Dioniso, de acuerdo al

mito primitivo, aún en el acto de ser destrozado “es una promesa de vida: esta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción”⁶³⁶, “con una alegría trágica.”⁶³⁷

5.2.3. El “nuevo” Nietzsche. O “ruido de ángeles” en Nietzsche

Al comienzo de este capítulo señalábamos la necesidad de permanecer abiertos (o en una actitud de apertura) a la nueva evidencia (estudios) que parece sugerir una relación distinta de Nietzsche con la religión, a la tradicionalmente planteada. Según la primera, la obra de Nietzsche pareciera apuntar a una transmutación de lo religioso, y en definitiva, el regreso a un tipo de religiosidad, como parte de un proyecto de nueva sociedad. Hasta ahora la evidencia revisada –en términos de aproximación histórica (genealógica) y filológica (la lectura de las obras de Nietzsche)- permite ver (como mínimo) al menos una relación contradictoria.⁶³⁸ En esta última sección, por lo tanto, quisiéramos insistir en explicitar, reforzar y ampliar algunos de los conceptos sumariamente vistos o superficialmente tratados, a fin de terminar de definir con más precisión la relación de Nietzsche con el hecho religioso. Esto nos permitirá responder las preguntas mayores que antes planteáramos: primero, si existen las condiciones o evidencias suficientes para hablar de *reencantamiento* o *ruido de ángeles* en Nietzsche; segundo, si este fuera el caso, qué perfil o características ofrecería tal reencantamiento; y por último, qué lugar ocuparía en un proyecto de transmutación como el planteado por la filosofía de Nietzsche.

5.2.3.1 Regreso de lo religioso

Si hubo alguien que logró penetrar la dura epidermis emocional de Nietzsche fue sin duda Lou Andreas Salomé. Escapa completamente de los alcances de esta investigación, sin embargo, entrar en detalles sobre la extraña relación que se tejió entre ella, Nietzsche y Paul Rée. Aquí sólo queremos detenernos en el testimonio que ella ofrece acerca de la aproximación de Nietzsche a la religión. Vale la pena tomar en cuenta muy seriamente sus palabras: “Lo que más sorprende en ese diario de Tautenburg, es la penetración psicológica de Lou y el haber descubierto con años de antelación *el carácter religioso y profético del pensamiento de Nietzsche*. En carta fechada el 18 de agosto, dirigida a Rée, escribe: “al principio de mis relaciones con Nietzsche le escribía a Malwida que Nietzsche era una *'naturaleza religiosa'*, palabras que despertaron grandes dudas en ella. Hoy subrayaría esta expresión dos veces. Un día le veremos aparecer como el *predicador de una nueva religión, y será una religión que exigirá de sus adictos que sean héroes*”⁶³⁹

Para Salomé Nietzsche es un autor que se ha metamorfoseado a lo largo de su vida. La primera de dichas metamorfosis habría ocurrido en su infancia o juventud, teniendo como eje fundamental su ruptura con la fe cristiana⁶⁴⁰; ruptura que se puede considerar “como el punto de partida de todas sus transformaciones ulteriores”⁶⁴¹. De sus diálogos con Nietzsche acerca de los motivos para tal ruptura, Salomé concluye que no serían “sólo las necesidades de orden intelectual las que le indujeron a repudiar la religión de su infancia”, pues ésta le ofrecía una piel (“talante religioso”) que le hacía sentir cómodo. Más bien esta “comodidad” despertó en él la sospecha de estar “atrapado” por algo, como dirá más tarde “decadente”, que impedía su progreso y evolución⁶⁴². Pero su evolución intelectual libre de las ataduras religiosas, siempre

habría de delatar un sesgo religioso. Como dice Salomé “pero en Nietzsche era posible sentir ya lo que había de llevarlo más allá de sus colecciones de aforismos y hacia el Zarathustra: el profundo movimiento de Nietzsche el buscador de Dios, que venía de la religión e iba hacia la profecía de la religión”⁶⁴³. Esto último acerca de la profecía de la religión es correcto por lo menos de dos formas: primero, como profecía de religiones por venir –cosa que enseguida abordaremos- y como transmutación del antiguo cristianismo decadente. Acerca de esto último nos advierte Paul Valadier: “No hay, pues, que concluir demasiado de prisa la desaparición *efectiva* del cristianismo (aun cuando sea manifiesta su disgregación interna). Sobre este punto, el diagnóstico nietzscheano está matizado de prudencia, y ésta es parte integrante de su apreciación de las condiciones de aparición de un tipo distinto de hombre (el superhombre). En consecuencia, se podría articular el siguiente diagnóstico: el cristianismo perdura lo mismo en forma religiosa que en forma secularizada; *debe* perdurar todavía; *puede incluso preverse el renacimiento futuro de fuerzas religiosas*.”⁶⁴⁴

El mismo Valadier nos recuerda el hecho que Nietzsche plantea una paradoja entre “la ruina de las Iglesias y una tenacidad en la adhesión a creencias”⁶⁴⁵, algo muy parecido a lo planteado en el capítulo 1 de nuestra investigación acerca de la noción de creencias contra la de estructuras denominacionales. A continuación de la referencia anterior de Valadier, éste cita dos declaraciones de Nietzsche que por su importancia reflejamos aquí, sólo que en una traducción distinta a la de Valadier:

Los europeos nos encontramos ante la vista de un enorme mundo en ruinas, en el que algunas cosas aún se elevan hacia lo alto, en el que muchas están allí podridas y con un aspecto siniestro, pero en el que la mayoría yace en el suelo de una manera bastante pintoresca -¿dónde ha habido jamás ruinas más hermosas?- y recubiertas con la maleza que ha crecido, grande y pequeña. La Iglesia es esta ciudad en ruinas: vemos a la

sociedad religiosa de la cristiandad estremecida hasta sus más profundos fundamentos –se ha derribado la fe en Dios, la fe en el ideal cristiano-ascético lucha precisamente todavía su última batalla. Una obra como el cristianismo, construida hace tanto tiempo y tan acuciosamente –¡era la última construcción romana!-, sin duda no podía ser destruida de una sola vez.⁶⁴⁶

El cristianismo como antigualla. Cuando un domingo por la mañana oímos repica las viejas campanas, nos preguntamos: ¿será posible? Esto se hace por un judío crucificado hace dos mil años, que dijo ser hijo de Dios. Falta la prueba de semejante afirmación. No cabe duda de que en nuestros tiempos la religión es una antigualla subsistente desde época muy remota, y el hecho de que se crea esa afirmación –mientras tan estricto se es en el examen de las aserciones- es tal vez al aparte más antiguo de esta herencia. Un dios que engendra hijos con una mujer mortal; un sabio que incita a no trabajar más, a no juzgar más, sino a atender a los signos del inminente fin del mundo; una justicia que acepta al inocente como víctima propiciatoria; alguien que ordena a sus discípulos beber su sangre; oraciones por intercesiones milagrosas, pecados cometidos contra un Dios, expiados por un Dios; temor de un más allá cuya puerta es la muerte; la figura de la cruz como símbolo en una época que ya no conoce la condena y la vergüenza de la cruz; ¡qué hálito estremecedor nos lanza todo esto, como procedente del sepulcro de un remotísimo pasado! ¿Cómo creer que algo así sea todavía creído?⁶⁴⁷

Nietzsche es plenamente consciente de la persistencia de la religión –en este caso cristiana-, y también es claro para él que esta paradoja –ruina y seducción- debe ser tomada muy en serio. “Después de la muerte de buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna –una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros – ¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!”⁶⁴⁸ ¿Será esto último un eco de las palabras de Salomé que caracterizan a Nietzsche como el “que venía de la religión e iba hacia la profecía de la religión”? Esto nos parece correcto tanto más cuando se refiere a la irrupción de nuevas fuerzas religiosas, aparte del cristianismo y sus metamorfosis modernas. “... Ciertos inéditos muestran que Nietzsche presiente una posible resurrección religiosa, una resurrección sin duda degradada, coloreada por el ‘todo es inútil’ que se apoderará de Europa, pero capaz de contar entre los acontecimientos significativos del futuro”⁶⁴⁹. Escuchemos a

Nietzsche: “las fuerzas religiosas podrán, a pesar de todo, conservarse suficientemente fuertes para una *religión* atea de tipo budista que desestimaré las diferencias de confesión”⁶⁵⁰. Si bien es cierto en el contexto de esta última declaración Nietzsche manifiesta que no desea tal religión atea, podemos preguntarnos si su profetismo de la religión llega a incluir su propia propuesta religiosa. De hecho, si entendemos la “esencia de lo religioso” como “una fuerza capaz de encauzar y modificar la vida humana”, utilizada por el hombre en la historia, bien podríamos decir que Nietzsche no dejaría pasar por alto una fuerza de este tipo, es decir, no la vería como esencialmente mala, sino más bien atendería a su vigor para encauzarla de otra manera. “Por ello no es de extrañar que en su obra estén presentes toda una serie de expresiones, planteamientos e incitaciones de un innegable aspecto religioso; que parecen surgir de un espíritu animado de un fuerte impulso religioso. Esto es así, hasta el punto de que algunos analistas han llegado a interpretar el pensamiento de Nietzsche como una especie de *nueva religión*, una religión con sentido filosófico o, quizás más correctamente, una filosofía que recurre, frecuentemente, a formas de expresión religiosas, y que plantea objetivos que, de algún modo, se pueden calificar de religiosos.”⁶⁵¹

Siendo que nada hay de malo en los impulsos naturales, por lo tanto esenciales, religiosos, nos podríamos valer de ellos para construir una propuesta que apele al hombre en su integridad.⁶⁵² Nietzsche es consciente de que la filosofía tradicional, enferma de socratismo, ha dejado de lado el valor de los impulsos, los apetitos y los sentimientos; en definitiva aquella ve con desconfianza lo emocional, excluyéndolo de cualquier constructo filosófico. “La convicción básica de Nietzsche es que la sobreabundancia de fuerza corporal y de vitalidad es algo bueno, positivo, como lo demuestra el ejemplo del artista que crea la obra de arte clásica. Porque esa fuerza vital

puede espiritualizarse, sublimarse y canalizarse hacia la creación de una cultura siempre más elevada”⁶⁵³. La singularidad de la propuesta de Nietzsche, entonces, se hallaría en la elaboración de un discurso filosófico que incluye los elementos positivos de la religión, con exclusión de los aspectos decadentes –a diferencia de la filosofía que apela sólo a la razón; sólo de esta manera sería posible alcanzar “al ser de carne y hueso”.⁶⁵⁴

5.2.3.2. *La religiosidad dionisiaca*

Aquella forma de religiosidad o elementos religiosos que Nietzsche coloca en el centro de su filosofía (o propuesta filosófica) son los que corresponden, como ya se ha adelantado, a los elementos dionisiacos de la religiosidad griega, asunto que se desarrolla como un continuo en la producción literaria de Nietzsche, desde aquellos elementos cubiertos primero en *NT* hasta sus obras finales⁶⁵⁵. Se da forma así a una sensibilidad o espiritualidad nietzscheana, “espiritualidad libre”, cuyo centro es en último término la figura de Dionisio. Desde esta perspectiva bien se puede decir que “Nietzsche esperaba por un renacimiento de la espiritualidad” cuya prueba se encontraría en el hecho que “Nietzsche da a entender que él apoya un sentido de santidad en la naturaleza cuando se describe a sí mismo como un 'discípulo' de Dionisio”.⁶⁵⁶ Curiosamente la lectura y elaboración nietzscheana de los valores dionisiacos, como también de los apolíneos, se producen al margen, y a veces, “en oposición a las opiniones comúnmente aceptadas por los filólogos de su tiempo y posteriores, es decir, sin mantener las formas que el rigor científico de un estudio

filológico o historiográfico convencional requiere”⁶⁵⁷. Esto contrasta notablemente con su incisiva crítica del cristianismo, al que no da respiro ni tregua, aplicando en su estudio un rigor y una meticulosidad “científica”.

Volviendo a las características del renacimiento espiritual, como antes se observó, éste incluye el concepto de santidad de la naturaleza. En realidad “lo extraordinario del culto a Dionisio, lo que a Nietzsche le parece digno de ser recuperado y lo que la tragedia había conseguido mantener, es la divinización de la Naturaleza”⁶⁵⁸, que permite como resultado lógico la aceptación de lo que el ser humano es, esencialmente, por la pertenencia a dicha naturaleza, es decir divino, y por tanto sujeto el mismo de adoración⁶⁵⁹. En este mismo sentido, para Nietzsche el “aparente” triunfo del espíritu científico, en el fondo socrático, no es más que eso, “apariencia”, pues un día la Naturaleza subyugada por las fuerzas que dicho espíritu representan, volverá a triunfar, “los *dioses* de la Naturaleza salen victoriosos ante cualquier intento de destruirlos por parte del hombre, que no es más que un ser natural que tiene en sus manos”⁶⁶⁰.

La centralidad de Dionisio es algo a lo que Nietzsche vuelve vez tras vez, desde ángulos y énfasis distintos. Pareciera incluso que esta forma aporética y sumativa fuera el método elegido por Dionisio para revelarse ante sus iniciados, un recurso pedagógico que parece justificado en la medida que se entiende que “se trata aquí de muchas cosas ocultas, nuevas, extrañas, prodigiosas, inquietantes”⁶⁶¹. Se nos dice incluso que “Dionisio es un filósofo y que, por lo tanto, también los dioses filosofan ... ¿y me sería lícito acaso comenzar por fin alguna vez a daros a gustar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía?”⁶⁶² La revelación gradual de la religiosidad dionisiaca (espiritualidad dionisiaca) por parte de su apóstol, su

mensajero, se justifica más aún por el carácter demoledor de la revelación involucrada. Se trata con ella de derribar antiguas creencias, para establecer luego las nuevas, por esto el nuevo conocimiento debe ser comunicado “a media voz, como es justo”⁶⁶³. Vale la pena observar como la forma de la denuncia, se conecta con el contenido de la misma en el siguiente pasaje de Young: “Nietzsche remarca que la denigrante-vida de la moralidad cristiana es una ‘blasfemia de la vida’ ...Esto indica que la actitud de Nietzsche hacia la vida es una actitud religiosa. Como muchos otros han observado, Nietzsche subscribe a una ‘religión de la vida’, una religión, que como veremos, estima el objeto de su reverencia como bueno, como, verdaderamente, perfecto”⁶⁶⁴. Inversión de los papeles y de los puntos de vista, proceso de re-aprendizaje; “(mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARTHUSTRA)”⁶⁶⁵.

Como vemos la característica fundamental de la religiosidad dionisiaca, que Nietzsche asume e incorpora en su proyecto de transvaloración y transmutación, es la afirmación de la vida, lo que la constituye en una religión de la vida. La ligazón que esta promueve con la Naturaleza, como ya fue mostrado más arriba, la hace aparecer además como una religión panteísta. El panteísmo, dado su carácter extensivo, globalizador, no atomizante, representa para Nietzsche el mejor estado de salud espiritual⁶⁶⁶. Y la suprema salud estaría representada por una suprema fe, el *amor fati* de la Gaya Ciencia, 276, "amor de lo que es ‘necesario’, eso quiere decir, de todo lo que ha sucedido hasta ahora”⁶⁶⁷. En definitiva gozo y fatalismo, el gozo y fatalismo verdadero de Goethe: "Ese espíritu que ha llegado a liberarse está inmerso en el todo, con un fatalismo alegre y confiado, y sustenta la creencia de que sólo lo individual es condenable, de que todo se redime y se afirma en el conjunto; ese espíritu ya no niega

nunca. Semejante ciencia es la más elevada de todas las posibles: yo le he dado el nombre de Dionisio"⁶⁶⁸. Young, quien también cita este pasaje, traduce la expresión aquí vertida como ciencia, por fe -“a tal fe la he bautizado con el nombre de Dionisos”- lo que resulta altamente significativo para lo que se viene diciendo en esta sección.

Dicha “fe” le debe también mucho a Heráclito, quien "vio que no hay nada permanente, salvo la totalidad de las cosas mismas, y encaró la muerte –y fue por lo tanto capaz de amar la vida –debido a que el realizó su propia identidad con eso permanente"⁶⁶⁹. La experiencia de identificación con un Todo extendido, supone también la amarga renuncia a la identidad propia; la individualidad debe ser sacrificada para que en la fusión con la enteridad completemos nuestra propia existencia. Tal desgarró existencial, vivido como en la propia experiencia de Nietzsche, con la tensión máxima del sacrificante, pareciera tener sólo un camino de ida, con un destino que aunque cierto, no ofrece expectativas demasiado halagüeñas, esto es, la pérdida de la cordura.⁶⁷⁰ Por otro lado, dicha identificación o subsumisión del ser humano en el todo, en el todo que fluye eternamente, conecta los temas del eterno retorno con el panteísmo. En realidad la “fe” dionisiaca termina en una teodicea panteísta, "fe dionisiaca en la perfección del todo", todo en el que también se funden pasado y futuro, donde "todas las cosas 'terribles and cuestionables' ... encontrarán su ‘redención’ en el futuro, una economía que tornará cada desierto en una ‘abundante tierra de labranza’"⁶⁷¹. De esta manera entramos en el estado Dionisiaco. Young llega a preguntarse si la misma locura de Nietzsche, podría ser expresión de la entrada al estado de panteísmo dionisiaco. Su interrogación se basa en el hecho de que al tiempo de su colapso mental, Nietzsche hizo varias declaraciones en las que señalaba que era Dios, y que lejos de una megalomanía lunática, podrían corresponder a una entrada al estado dionisiaco, y una negación para

reemerger.⁶⁷² Comenta Goldaracena: “La racionalidad, la fantasía y la sensibilidad, que el ser humano posee, deben ser recuperadas y movilizadas armoniosamente, con el advenimiento de una sociedad, una educación y una cultura reconciliadas con la Naturaleza y la vida, o, si se quiere, con la animalidad; capaces de sentir ante todo esto, de nuevo, la emoción y el horror de lo sagrado en una especie de *nueva religión*.”⁶⁷³ Aunque el mismo Goldaracena muestra su frustración por considerar que “poco o nada se puede decir de esa hipotética *religión de la vida*”⁶⁷⁴, nos parece que sus planteamientos y lo que queda por decir en este capítulo nos acercan bastante a una definición o caracterización adecuada de la misma.

5.2.3.3. *El lugar de la religión en el proyecto nietzscheano*

Si el estado dionisiaco se nos presentaba al final de la sección anterior como el núcleo de la religión que Nietzsche rescata para su proyecto filosófico, queda todavía por ver qué lugar ocupará la religión en dicho proyecto, y con qué temas e intereses tendrá que ser articulada. Esto es lo que nos proponemos tratar aquí. Subrayábamos antes que la religiosidad preconizada por Nietzsche tenía el cariz de una metafísica panteísta. Se podría agregar aquí que a lo que Nietzsche aspira es a “construir una metafísica pagana, politeísta, frente a la culminación monoteísta de la metafísica platónica realizada en el sistema hegeliano”⁶⁷⁵. Dicho constructo también sería opuesto a los postulados de la modernidad, al no partir de la absolutización del sujeto, sino afirmar, por el contrario, la pertenencia del sujeto individual al todo –como ya se ha dicho- y a la comunidad o a la comunitario como condición inmediata. Tal modelo se habría hecho concreto durante la Edad Media debido a la existencia de una fuerte

estructura eclesiástica, que favorecía la cohesión social. Nietzsche observa que la Reforma Protestante produjo el efecto contrario, al favorecer una personalidad excluyente, centrista y auto referente, en la línea de los valores de la modernidad.⁶⁷⁶ Mirada desde este punto de vista la filosofía de Nietzsche, por tanto su metafísica - panteísta, pagana, politeísta, Dionisiaca- busca la recuperación del elemento comunitario como clave fundamental. De allí que el proyecto que encarna dicha metafísica busque la realización –nueva realización- del ideal griego, anticipado ya en el *NT*: una comunidad reunida en la presencia de sus dioses, con un *ethos* que permee y unifique a todos sus integrantes; esto sería para Nietzsche una sociedad saludable.⁶⁷⁷ De acuerdo a Young, lo que Nietzsche desea, en última instancia, es un tipo de estructura, como la de la Iglesia de la Edad Media, pero con “la afirmación de la vida griega”, antes que con los contenidos “negadores de la vida del cristianismo”. Nietzsche “ansía algo que podría, en su aspecto dionisiaco, liberarnos de la ansiedad acerca de la muerte, y en su aspecto apolíneo, expandir y fortalecer la comunidad,- creando un *ethos*. Lo que desea es una síntesis del oriente y occidente.”⁶⁷⁸

Nietzsche invita, en *El nacimiento*, a vivir la historia griega al revés (*NT* 19). Así que aunque él en verdad acepta, y ciertamente celebra tranquilamente, la ' muerte ' del Dios cristiano, lejos de celebrar la desaparición de la religión de nuestra cultura, lejos de celebrar el secularismo, él aboga por un reavivamiento religioso. Específicamente, llama por algo que en la vida moderna juegue el rol que jugó el mito religioso, y en particular por el mito trágico y el festival trágico, en las vidas de nuestros ' líderes radiantes ', los griegos (*NT* 23). Él reclama, El reclama, simplificando demasiado, un reavivamiento de la religión ' griega '. La religión es de este modo la temprana solución de Nietzsche para los males de la modernidad.⁶⁷⁹

El reavivamiento religioso se presenta acompañado de una resurrección del elemento mítico. Al abordar este aspecto convendría recordar el concepto de *volk*, al

que señalaba el romanticismo alemán como fundamental para la formación de la identidad alemana. Con él se alude a la idea de pueblo, de una madre tierra; el mito aparece aquí como “el ethos unificador que, como sabemos, es la condición previa de ser un Volk”⁶⁸⁰ “Si Thomas RohkraMer está en lo correcto, el comunitarismo religioso, la aspiración para reintegrar al Volk a través del establecimiento de ' una fe comunal ', es la singular y más decisiva y unificante característica de la tradición Volkish en general. Parece , entonces, que la afinidad más importante entre Nietzsche y los Volkists es la convicción compartida de que, aunque Dios está 'muerto', la solución fundamental para la enfermedad de la modernidad descansa en un 'retorno de los dioses.’”⁶⁸¹ Sin embargo, en una época como la nuestra, en que impera el espíritu científico y tecnológico, y donde la configuración del mundo y su verdad, por tanto, se expresa sólo en clave científica, el mito aparece con rasgos sospechosos; “Ha perdido su ' naturaleza principalmente seria ' y ha sido corrompida en el mero ' cuento de hadas ', ' el juguete de mujeres y niños ’”⁶⁸². Escuchemos más detenidamente a Nietzsche sobre este asunto.

... el mito, imagen compendiada del mundo, y que, en cuanto abreviatura de la apariencia, no puede prescindir del milagro. Pero lo probable es que en un examen riguroso casi todos nos sintamos tan disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura, que la existencia en otro tiempo del mito nos la hagamos creíble sólo por vía docta, mediante abstracciones mediadoras. *Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar. Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas.*⁶⁸³

Si el elemento mitológico es el que le da “cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero”, se comprende mejor el hecho que Nietzsche, lejos de prescindir del elemento mítico durante su creación literaria, coloque a este como asunto recurrente, no sólo al comienzo de la misma –en *NT*- sino incluso en las obras correspondientes a su último periodo⁶⁸⁴. Así por ejemplo, en la *GM* Nietzsche usa la figura de *santuario*, para *predicar* su proyecto filosófico: “Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de *todo* ideal? ... ¿cuánto «dios» tuvo que ser sacrificado cada vez? Para poder levantar un santuario *hay que derruir un santuario*”⁶⁸⁵. Dicha obra requiere de una tarea de destrucción, acompañada de una de construcción. Vale la pena no olvidar esto último, pues el anticristo señalado para esta obra tiene no sólo un rol negativo, sino uno especialmente positivo, según Nietzsche: “Pero hoy ¿es ésta posible siquiera?... Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad ... Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada .. *alguna vez tiene que llegar...*”⁶⁸⁶. En el siguiente párrafo Nietzsche identifica a tal anticristo con su Zarathustra⁶⁸⁷.

Lo mítico en Nietzsche también se refleja en la manera como él entiende que se llega al estado de sociedad saludable. Como ya antes dijéramos, el proyecto nietzscheano busca alcanzar el ideal griego de una comunidad reunida en la presencia de sus dioses, con una *ethos* que permee y unifique a todos sus integrantes, lo que daría lugar a una sociedad saludable. No se puede escapar a esta centralidad del elemento divino, por tanto mítico, en la filosofía de Nietzsche. De hecho para él “El *ethos* de una comunidad está encarnada en figuras ejemplares, sus dioses, y un *ethos* saludable, en vez de establecer un ideal antihumano, idealiza lo humano, incluyendo a todo lo igualmente humano”⁶⁸⁸. Lo divino para Nietzsche correspondería, entonces, a la idealización de lo humano, o la exaltación de las figuras nobles de una cultura – divinización o glorificación de las mismas- antes que al apego a un ideal en términos transmundanos o metaempíricos.⁶⁸⁹ En el caso de los dioses griegos, éstos protegían al hombre de “la irrupción caótica de lo dionisiaco y del desorden intrínseco de las cosas”⁶⁹⁰, a la vez que “la presentación de la vida como un espectáculo que satisfacía a los dioses olímpicos significaba aducir una justificación de la existencia en sí”.⁶⁹¹

Volviendo al elemento comunitario, si éste es central para la filosofía de Nietzsche, y el *ethos* de una comunidad se construye en torno a sus dioses, se comprende mejor el valor *religioso* de su propuesta. Debido a esto Young denomina a tal comunitarismo como “comunitarismo religioso”⁶⁹². La idea de lo comunitario aparece también ligada a la idea de festividad. Así en el poema al final de *MBM*, el autor se encuentra solo, sin sus antiguos amigos y esperando a nuevos. En la última parte dice: “Ahora nosotros, seguros de una victoria conjunta, celebramos la fiesta de las fiestas”⁶⁹³. Para Young la alusión al festival permite establecer una relación “con los nuevos ‘festivales y juegos sagrados’ de la Gaya ciencia ‘que tendremos que

inventar' a causa de la muerte del antiguo festival cristiano”, a la vez que la figura de Zaratustra conecta a éste “con el festival del asno”. Continúa Young: “Uno no puede, claro está, celebrar un genuino festival sin la reunión de una comunidad entera para participar en la celebración. Pero dado que la modernidad es incapaz del festival, lo mejor que se puede esperar es, como lo he llamado, un mini festival con unos pocos 'amigos ' en quienes ' la visión espiritual y el entendimiento profundo se ha robustecido (MBM 57). Pero esto, uno puede suponer, es un modelo, un paradigma, fuera del cual, un día, el festival apropiado surgirá”⁶⁹⁴.

¿No es esta, precisamente, la función esencial del mito, servir como modelo y paradigma? En este caso, posiblemente, como prototipo del gran festival escatológico, de aquella nueva unificación de Apolo y Dionisio, como en la tragedia griega: "Así parece, nuevamente, que lo que Nietzsche está buscando es una nueva Grecia , una nueva polis que traiga unidad y salud a través de una versión recreada de la religión griega."⁶⁹⁵ Superación, entonces, de la vieja referencia a la religión decadente, por tanto tiempo ama y señora del hombre, para abrir el camino a una forma religiosa que celebre la libertad, la espontaneidad, invitando al hombre a recuperar su identificación con el Todo, “con el destino del Todo”, que es su propio destino.⁶⁹⁶ Se puede ver, además, que lo que rodea a todo este cuadro, es el elemento festivo y alegre, siendo esto último para Nietzsche rasgo destacado en la religiosidad griega: “Lo que nos deja asombrados en la religiosidad de los antiguos griegos es la indómita plenitud de agradecimiento que de ella brota: - ¡es una especie muy aristocrática de hombre la que adopta esa actitud ante la naturaleza y ante la vida! - Más tarde, cuando la plebe alcanza la preponderancia en Grecia, prolifera el temor también en la religión; y el cristianismo se estaba preparando.”⁶⁹⁷

Así que, como venimos diciendo, Nietzsche cree que el núcleo de esta religiosidad griega –en cuanto festiva celebración de una comunidad reunida en la presencia de sus dioses- es lo que debe ser recuperado e incluido en una propuesta religiosa. Se debe enfatizar con más fuerzas que en aquel ideal de sociedad saludable, al que Nietzsche aspira, “habrá un lugar para la religión.” Nuestra época moderna, por el contrario –que se caracteriza por su “consumo del tiempo, autosatisfacción” y “orgullosa carácter industrial- ha asesinado la vida religiosa. Las personas de ‘ideas modernas’ que se aproximan a la religión con ‘un aire de superior y graciosa entretención’ han perdido completamente ‘la seriedad reverencial’ con la cual la religión debe ser abordada. Tales personas han perdido”, además, “toda idea de por qué la religión es importante.”⁶⁹⁸ Dicha religión, sin embargo, no partirá de supuestos metafísicos ajenos o extraños al hombre, sino de la propia exaltación de lo humano – hasta la glorificación del individuo- y su subsumisión y reunión con el gran todo –la naturaleza- en un completo y perfecto equilibrio espacio-temporal. Así las doctrinas de la muerte de Dios y el eterno retorno permitirían llevar hasta su completo desarrollo el proyecto de transmutación y transvaloración, que pondrán al hombre a la altura de lo que debe ser, o mejor dicho, de aquello en lo que debe convertirse, el superhombre.

¿Pero cómo se podría llegar a una propuesta como esta, de pleno desarrollo del hombre, sino fuera por el quehacer del filósofo? Nietzsche sostiene que si éste, en última instancia, está llamado a alentar el desarrollo pleno del hombre, valorará las religiones en tanto sirvan para su “obra de selección y educación”. Se servirá, por tanto, de la religión, como hará también por cierto, con la política y la economía. Su obra tendrá un sesgo selectivo, expurgando los elementos que resulten inapropiados; su

carácter será “creador y plasmador” y se dirigirá a diversos tipos de hombres. Para unos, “para los fuertes, los independientes, los preparados y predestinados al mando, en los cuales se encarnan la razón y el arte de una raza dominadora, la religión es un medio más para vencer resistencias, para poder dominar: un lazo que vincula a señores y súbditos y que denuncia y pone en manos de los primeros las conciencias de los segundos.”⁶⁹⁹ Para otros en cambio, para los dominados, la religión es capaz de proporcionar “una guía y una ocasión de prepararse a dominar y a mandar alguna vez ellos ... a ellos ofréceles la religión suficientes impulsos y tentaciones para recorrer los caminos que llevan hacia una espiritualidad más elevada, a saborear los sentimientos de la gran autosuperación, del silencio y de la soledad: - ascetismo y puritanismo son medios casi ineludibles de educación y ennoblecimiento cuando una raza quiere triunfar de su procedencia plebeya y trabaja por elevarse hacia el futuro dominio.”⁷⁰⁰ En los hombres comunes, agrega Nietzsche, la religión afirma la existencia individual, proporcionando además, contentamiento, paz del corazón, felicidad, embellecimiento, comunión en el sufrimiento, “justificación de la vida cotidiana entera, de toda la bajeza, de toda la pobreza semi-animal de su alma.”⁷⁰¹

La religión y el significado religioso de la vida lanzan un rayo de sol sobre tales hombres siempre atormentados y les hacen soportable incluso su propio aspecto, actúan como suele actuar una filosofía epicúrea sobre personas dolientes de rango superior, produciendo un influjo reconfortante, refinador, que, por así decirlo, saca provecho del sufrimiento y acaba incluso por santificarlo y justificarlo. Quizá no exista ni en el cristianismo ni en el budismo cosa más digna de respeto que su arte de enseñar aun a los más bajos a integrarse por piedad en un aparente orden superior de las cosas y, con ello, a seguir estando contentos con el orden real, dentro del cual llevan ellos una vida bastante dura - ¡y precisamente esa dureza resulta necesaria!⁷⁰²

5.2..3.4. Lo “profetizado” y lo “cumplido” en el pensamiento de Nietzsche sobre la religión.

Profetismo nietzscheano. Hacíamos notar en el capítulo 4 el hecho de que la filosofía de Nietzsche presenta fuertes y claros rasgos proféticos⁷⁰³. Esto se deja ver especialmente en el sentido de crisis epocal que subyace en su obra, y que influyó en otros pensadores que siguieron más tarde su huella, como Freud, Jung, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Foucault.⁷⁰⁴ Se debe recordar, además, el hecho que la filosofía de Nietzsche se construye en oposición al cristianismo, como tuvimos tiempo de ver, y es justamente esa relación de oposición la que hace que comparta en cuanto al tema “profético” un rasgo que vale la pena mencionar. En la profecía bíblica el profeta actuaba como portador de un mensaje, que debía provocar un cambio en la vida de los receptores. En este sentido el profeta era una especie de reformador, y su mensaje contenía la semilla del cambio. Este elemento se deja ver con fuerza en toda la puesta en escena del *Zaratustra*. Se encuentra allí la figura del profeta, en el sentido antes mencionado, unido a la fuerza del mensaje transformador –en este caso *transvalorador*. Pero existe otro elemento a tener en cuenta. En la profecía bíblica aparecen profecías *escatológicas*, las cuales, como el nombre lo indica, proyectan su luz hacia un lejano futuro, los últimos días. En el caso de Nietzsche su filosofía apunta en la misma dirección; atisba el horizonte y descubre los rasgos principales del siglo venidero.

Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: *la ascensión del nihilismo*. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando. Este futuro ya habla en cien signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del futuro ya están aguzados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde

hace ya tiempo bajo la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquietante, violenta, precipitada: como un río que quiere acabar, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo.⁷⁰⁵

En este contexto, Laiseca menciona algunas de las “predicciones” o anuncios proféticos de Nietzsche cuyo cumplimiento es posible constatar, entre otros, el advenimiento de “una época de barbarie donde las ciencias servirán a la misma”, caída del hombre en el “hedonismo”, mecanicismo, búsqueda de narcóticos, la llegada de un hombre falto de reflexión, etc.⁷⁰⁶ En una época como la suya, donde se afirmaba la supremacía germana en el continente, y la ciencia y la tecnología hacían avances espectaculares⁷⁰⁷, su inconformidad y falta de optimismo sólo son comparables con la actitud de los profetas veterotestamentarios.⁷⁰⁸ De hecho Nietzsche siente la angustia de quien ve las terribles consecuencias de las acciones humanas; consecuencias que no parecieran ser advertidas por los demás. Experimenta el filósofo un sentimiento de participación –experiencia anticipada de lo que está por venir. Además Nietzsche se identifica con el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento en otro punto: en la creencia de éstos de que sus anuncios se validan al anunciar “males, pestilencias y guerras”, a diferencia de los falsos profetas que proclaman “paz, paz, cuando no hay paz”. Esto podría llevarnos a considerar a Nietzsche “como un profeta en el verdadero sentido” de la palabra.⁷⁰⁹

Respecto a la religión ya hemos explorado algunos de sus “anuncios” más importantes, sobre todo en lo relativo al papel que asignara a la figura de Dionisio. Es ahora el momento para intentar constatar la validez de sus pronósticos y la posible precisión de sus aciertos. Si bien en esta parte del trabajo pondremos atención al conjunto de “profecías” a la que nos hemos referido, usaremos como hilo conductor el

tema que específicamente nos ocupa, lo religioso, intentando conectar esto con lo señalado en el capítulo 1 acerca de la persistencia de lo religioso.

Profetismo cumplido. Se trata de aquí en adelante de realizar una especie de mirada más detenida a lo cotidiano –“sociología de la vida cotidiana”⁷¹⁰- para intentar descubrir los puntos de cercanía entre éste y el pensamiento de Nietzsche. En este recorrido resultará útil acercarse, en primer término, a los aspectos no racionales del pensamiento posmoderno, en la medida que parezcan guardar relación con los aspectos dionisiacos a los que se refiriera Nietzsche, así como atender a la figura de aquella sociabilidad naciente, que se nos presenta en una primera mirada como la participación en un todo social extendido, una especie de cuerpo místico, o integración social revitalizada. “Desde el fondo del nihilismo desplegado creyó (Nietzsche) ver surgir los gérmenes de los ‘espíritus libres’ del futuro: seres ‘ultramundanos’ capaces de soportar gozosamente la irreductible crueldad de la vida, sin necesidad de recurrir a los Dioses ni a las sombras de los Dioses, y sin necesidad de los consuelos metafísicos y religiosos del ‘más allá’”.⁷¹¹ Así se expresa Sini respecto al proyecto profético de Nietzsche, y nos interesan particularmente sus palabras porque nos vuelven a poner en relación con aquello que llamáramos más arriba la propuesta nietzscheana para el hombre y la sociedad; con aquel *ethos* que actúa como germen de una nueva humanidad, y que a la vez produce la cohesión de sus integrantes. Veremos como dicho proyecto camina de la mano con un *revival* del elemento trágico al que Nietzsche le concediera tanta importancia. Comencemos por esto último.

Requiriendo forzosamente de una mirada sociológica en esta fase de nuestra investigación, hemos elegido a Michel Maffesoli⁷¹², el cual se ocupa extensamente del

regreso de lo trágico en la sociedad posmoderna. Lo trágico, comenta Maffesoli, aún cuando “es impensable ... debemos sin embargo pensarlo”⁷¹³. Consiste, en último término, en “un no dicho ensordecedor”, que se vive *empíricamente* cada día, razón por la cual tendemos a olvidarlo, pues de lo cotidiano “tenemos tendencia a no retener más que lo anecdótico o lo superficial”.⁷¹⁴ Junto con lo anterior se produce, y por mediación del mismo elemento trágico, una lentificación del tiempo, que se plasma en un “elogio de la lentitud, incluso de la pereza”.⁷¹⁵ Se produce también, y es necesario aquí decirlo, una preocupación por la “*enteridad*, lo cual induce a la pérdida del pequeño yo en un Sí más vasto, el de la alteridad, natural o social. El narcisismo individualista es dramático, la primacía de lo tribal es trágico”.⁷¹⁶ Se produce aquí una coincidencia entre el elemento trágico y el vitalismo. Ambos se interesan en dicha *enteridad*, “*enteridad* más que totalidad”, pues aquella afirma “lo dinámico, abierto y lábil, a imagen de la naturaleza en su eterno recomenzar”⁷¹⁷.

Por otro lado el elemento trágico aparece unido al vitalismo también en su acentuación de un tipo de pensamiento supra-racional; un tipo de pensamiento que no se queda inmovilizado en la lógica del racionalismo instrumental propio de la modernidad, sino que reúne en su expresión “los afectos, los sentimientos, las emociones”.⁷¹⁸ En una perspectiva como ésta, el pensamiento judeocristiano, en la medida que se inscribe en una lógica de linealismo causal, resulta inadecuado para dar cuenta de la trascendentalidad de la vida, trascendentalidad que se nutre y vive de su contrario: “principio y fin del mundo, creación y destrucción”.⁷¹⁹ En este sentido el pensamiento vitalista, o *racio-vitalista*, –Maffesoli prefiere llamarlo *razón sensible*– ofrece la ventaja de “comprender la vida a partir de sí misma”, localizando “la lógica específica, esa misma que se expresa en la experiencia, en lo cotidiano, en lo que se

agota *in actu*”⁷²⁰. Un pensamiento como este, que parte y termina en lo terreno, claramente se plantea en oposición a aquel otro que intenta trascender hacia una esfera más alta, y por lo cual aparece irremediabilmente como negador de la vida. Digamos con Maffesoli que “el 'titanismo' prometeico o, lo que viene a ser lo mismo, apolíneo es esencialmente uraniano, vuelto hacia el cielo y sus valores. En relación con él, el demonismo dionisiaco es ctónico y posee sólidas raíces terrenales”⁷²¹. Este pensamiento, que en definitiva conlleva una nueva forma de relacionarse con la naturaleza, recupera el aspecto reverencial hacia ésta; la naturaleza aparece reencantada, provocando una atracción adolescente, que se expresa en el “presentismo y la sensibilidad ecológica”⁷²². En definitiva “el mundo es amado, aquí y ahora, por lo que es, por sus bellezas específicas”⁷²³. Opera en todo este proceso una suerte de *presentación* de las cosas como son –“un pensamiento sin mediaciones”-, a diferencia de un pensamiento de la representación, que puede parecer en un primer momento más *delicioso*, pero que en definitiva oculta la *cosa en sí* –en este caso no metafísicamente supramundana, sino más bien intramundana.⁷²⁴ “La especificidad de esta actitud de espíritu es no trascender lo que es manifiesto, no aspirar a un más allá, sino ajustarse a las apariencias, a las formas que son evidentes, y hacer resaltar la belleza intrínseca de las mismas.”⁷²⁵ Por supuesto que una actitud como ésta nos enfrenta, como ya lo anticipaba Nietzsche, con la problemática de la afirmación del lado oscuro de la existencia, lo que abre las puertas para la irrupción de elementos altamente *disgregadores* y *desagradables*. En este sentido nos recuerda Maffesoli que “lo bárbaro” –esta forma de “pensamiento salvaje”⁷²⁶- “ya no está a nuestras puertas, está dentro de nuestras paredes, está en cada uno de nosotros. De nada sirve, pues, juzgarlo ni negarlo. Su fuerza es tal que corre el riesgo de sumergirlo todo”⁷²⁷.

A fin de introducir cierto orden en el caos que presenta el pensamiento racionalista, o razón sensible, Maffesoli nos propone “elaborar un saber ‘dionisiaco’ que esté lo más cerca posible de su objeto ... Un saber que sepa, por muy paradójico que pueda parecer, trazar la topografía de la incertidumbre y del azar, del desorden y la efervescencia, de lo trágico y de lo no racional, de todas las cosas incontrolables, imprevisibles, pero no por ello menos humanas.”⁷²⁸ Una de las primeras cosas que debe reconocer tal forma de pensamiento es la existencia de paradojas. No sólo esto, sino que tiene que estar dispuesto a emitir paradojas, pues en muchos casos estas son las que guardan más relación con la fisonomía “de un mundo en gestación”, que presenta en razón de esto mismo, “audaces contradicciones”.⁷²⁹ Lo paradójico es en realidad lo más “propio de la vida corriente”⁷³⁰, consiste en un pensar al lado (*metanoia*), acompañando al mundo, y no en una relación dominante (*paranoia*) hacia este.⁷³¹ Se ve aquí claramente como se unen lo trágico con lo no racional –*irracional*– en la medida que dicho saber *irracional* es la expresión e irrupción de la *parte maldita* u *oscura* de la naturaleza humana⁷³², pues como dice Jung “el racionalismo mantiene una relación de complementariedad con la superstición. Es una regla psicológica que la sombra aumenta proporcionalmente con la luz; así, pues, cuanto más racionalista se muestre la conciencia, más ganará en vitalidad el universo fantasmal del inconsciente”⁷³³. Se trataría aquí, en definitiva, de permitir la expresión de aquella dimensión sombría, hasta ahora *reprimida*, para que irrumpa la vida, *dejando ser*, aquí leído como imperativo vital, que abarca la globalidad de lo existente⁷³⁴. Sin embargo, para luego traducir aquello que se expresa, se requiere de un esfuerzo especial por parte del que observa, de una actitud de recepción gradual de fragmentos que conforman poco a poco la realidad. Comenta Maffesoli “en contra de una idea convencional, el acento puesto en el estilo, tanto si trata del de la época como si se trata del estilo del observador que da cuenta de

ella, requiere un esfuerzo de reflexión, y esto se debe a que no revela ningún contenido preciso, sino que se contenta con describir un continente, una forma, donde cada uno debe ejercer su propia capacidad de pensar”⁷³⁵. El saber que aquí aparece, entonces, presenta contornos confusos, se construye gradualmente, y requiere por lo mismo de una actitud paciente que esté dispuesta a integrar “los sentidos en el trabajo intelectual”⁷³⁶. Dicha unión de lo afectivo con lo racional, permite captar un cuadro más exacto de la vida, en toda su expresión. Maffesoli lo llama “impresionismo intelectual”⁷³⁷, y comenta acerca de éste: “un pensamiento que sabe seguir sus rodeos es, probablemente el que mejor deja entrever la emoción, el sufrimiento, la gracia que es lo propio de una vida que no se reconoce en el esquema preestablecido de un racionalismo a medida. Nacemos a la existencia en medio del dolor y de la sangre. Pero en la admiración podemos, mal que bien, mantenernos con vida. Integrando todo esto sabremos ser lo menos infieles posibles al hormigueo existencial característico de la socialidad contemporánea”⁷³⁸. Y agrega algo que para los fines de nuestro estudio resulta altamente significativo: “Nietzsche aconsejaba ‘hacer del conocimiento la más poderosa de las pasiones’. Más allá de las disputas de los sabios, pero manteniendo una exigencia intelectual, la del ‘alegre saber’ precisamente, quizá sea posible que semejante pasión desemboque en un pensamiento que se haya reconciliado con la vida”⁷³⁹.

Se debería agregar aquí que dicha pulsión es intrínseca al hombre, lo que le es más natural y lo que mejor le define. De tal manera que frente a la consabida razón intelectual se podría oponer una razón seminal –razón interna-, que el hombre recibe al nacer; una herencia que a la vez lo hermana con el resto de la humanidad, un material filogénético que espera el momento oportuno para actualizarse⁷⁴⁰. Comenta

ilustrativamente Maffesoli: “Así, por ejemplo, las actitudes juveniles, prácticas deportivas o musicales, modas o manera de ser en todos los ámbitos (trabajo, política, consumo) pueden no corresponder al gran racionalismo funcional o instrumentalizado y no obstante tener su pequeña razón propia, causa y efecto de un reparto de valores de unos cuantos”⁷⁴¹. Estaríamos así frente a otro tipo de saber, un *saber vital* –una *razón vital* o *raciovitalismo* como diría Ortega- “que sostiene los dos cabos de la cuerda: practicar el acto de conocer, y al mismo tiempo captar las pulsiones vitales, saber y poder comprender la existencia. Me parece que semejante perspectiva permite evitar un doble obstáculo: o bien se hace filosofía o sociología desencarnada, o bien nos contentamos con contar la vida, o vivirla”⁷⁴². En otro lugar Maffesoli opone al *concepto* del idealismo clásico, la noción de *horizonte* de la fenomenología, en cuanto este último apunta a la apertura, lo indefinido y por tanto a aquello que es susceptible de nuevas formulaciones, rompiendo el corsé de la “simple explicación causal”.⁷⁴³

Aludíamos más arriba a la necesidad de instalar un saber dionisiaco, que aglutine y permita dar cuenta de las nuevas tendencias que la sociedad presenta. Y es que la figura del dios griego es el que mejor permite, a juicio de Maffesoli, al igual que para Nietzsche, dar cuenta de aquellas contradicciones que la vida nos presenta como sus rasgos más evidentes. Pareciera que la razón intelectual nos hubiera creado una cortina, una teorización que encubre con un velo engañoso la realidad; dotando de sentido aquello que en sí mismo no lo tiene, y afirmando nuestra existencia, en definitiva, en un constructo artificial, que nos ha permitido sobrevivir en vez de vivir; coexistir con el mundo, en vez de convivir. El saber dionisiaco, en este sentido, aparece como una vuelta atrás, a contracorriente, a fin de recuperar lo que la mera razón nos ha arrebatado. Pero se debe decir que no se trata de un avance, en sentido lineal, sino

como se esperaría aquí, de un regreso, en sentido circular. El tiempo no presenta la misma orientación, no está nada asegurado en el tránsito, no existe la idea de proyecto, sino la idea de duración; asistimos pues a la instalación de un tiempo *policromo*, presentista y que afirma simplemente la existencia de lo que es, en lugar de la monocromía de la modernidad, con su tiempo asegurado, lineal y proyectista.⁷⁴⁴

Lo dionisiaco está presente por doquiera en la gran trama de lo social. Si antes aludíamos al material filogenético en los seres humanos, bien podríamos decir ahora que la interacción social actualiza dicho material y lo potencia. Y al decir actualiza también aludimos al *retorno* en el sentido del *regreso de lo arcaico*, lo que parecía superado en la modernidad, con su orientación progresista. Maffesoli apunta que “pueden volver maneras de ser o de pensar que creíamos relegadas a los siglos vergonzosos del oscurantismo. Ya lo he señalado, dionisiacos, tribales, nómadas, los modos de vida arcaicos ya no son simplemente marginales. Poco a poco contaminan el conjunto de las prácticas posmodernas, y raros son los individuos o grupos sociales que pueden creerse indemnes”.⁷⁴⁵ La idea de retorno se entiende mejor si recordamos que este es un rasgo eminentemente trágico. De esta manera nuestro tiempo, en tanto dionisiaco, es trágico, y por tanto cíclico, lo que subraya la preeminencia del destino⁷⁴⁶. Destino al que no es llamado el hombre en solitario, sino socialmente⁷⁴⁷; llamado a asumir una *conciencia trágica* de la vida, a participar en la puesta en escena de la vida – o la muerte- de acuerdo al empuje de los sentidos, del placer o de la simple imitación.⁷⁴⁸ “La vida, que creíamos extenuada, retoma fuerza y vigor. Nueva juventud, la del niño eterno. Nueva sabiduría. La que no perdieron todos aquellos que se mantuvieron atentos al 'centro pleno' de la reflexión, es decir, a la afirmación, a pesar y contra todo,

de los valores humanos en su enteridad y no reducidos a ese humanismo sucinto propio de la modernidad occidental"⁷⁴⁹.

Lo lúdico cobra fuerza en este contexto amplio del que hablamos. Y es que “la sombra de Dionisio’ se propaga en nuestras megápolis”⁷⁵⁰. Y con ella el regreso de la celebración, del elemento festivo, del carnaval, la sacralización en definitiva del simple fluir, de la “sucesión de instantes eternos”.⁷⁵¹ “¿No es posible imaginar que, en lugar del trabajo, con su aspecto crucificador, el nuevo paradigma cultural sea lo lúdico, con su dimensión creativa?”⁷⁵². El juego nos conecta con el elemento pueril, y lo pueril con el Zaratustra: “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto”⁷⁵³. Y lo pueril aquí como elemento positivo: “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”⁷⁵⁴. Por ello apunta acertadamente Maffesoli: “Propongo aquí mi hipótesis, que, como un hilo rojo, recorrió todo *El tiempo de las tribus*: así como la figura del hombre adulto y realizado, dueño de sí y de la naturaleza, dominó la modernidad, ¿no veremos resurgir, es esta modernidad naciente, el mito del *puer aeternus*, ese niño eterno, juguetón y travieso que impregnaría modos de ser y de pensar?”⁷⁵⁵

Otro rasgo destacado por Maffesoli de nuestra sociedad postmoderna es el elemento mítico, que al igual que los sueños y los arquetipos, brota de ese material filogenético al que antes aludiéramos, consistiendo, en definitiva, en “residuos arcaicos”, “imágenes primordiales que hacen que la vida social sea lo que es, que la moldean como tal y por lo que es”⁷⁵⁶. Sin la presencia de dicho elemento mítico la vida social del hombre no sería posible; él otorga una carga de sentido que anima la supervivencia del tejido social, y por tanto de cada hombre dentro de él. Sin embargo,

y a pesar de su importancia social, el mito “no tiene identidad precisa”⁷⁵⁷. Vive más bien en el mundo de la indefinición, de la pluralidad; por ello mismo, posee una mayor fuerza interpelativa. Sintoniza mejor con ese fondo enigmático que es propio de la naturaleza humana, y a la vez sirve como su vehículo de expresión.⁷⁵⁸ Al tener además un carácter atemporal, desconectado de una lógica lineal, acentúa el valor del ahora, del instante, de aquello que se agota “en el acto mismo”⁷⁵⁹. De esta manera engendra sus nuevos héroes, los cuales no circunscriben su acción a un futuro “previsible y manejable”, y que pueden ser a la vez “idealistas y perfectamente frívolos”, destacándose en esta contradicción el rasgo eminentemente multiforme de la vida.⁷⁶⁰ Y en este contexto cabe tomar muy en cuenta las siguientes palabras de Maffesoli: “La figura de Dionisio es quizás el mito ‘encarnado’ contemporáneo. Es decir, la figura que asegura la cristalización de una multiplicidad de prácticas y de fenómenos sociales que de otro modo resultarían incomprensibles. Y esta figura emblemática es, esencialmente, estética, es decir que favorece y conforta las emociones y las vibraciones comunes.”⁷⁶¹

El regreso del elemento trágico pone en tensión las variables libertad y necesidad. Maffesoli llama a esto *tensión contradictorial* o *armonía conflictiva*⁷⁶². En el mismo lugar él las conecta con la tradición mística y con el pensamiento hinduista, incluso con el principio de individuación de Jung⁷⁶³. Esto nos parece interesante, por una parte, pues resalta el aspecto multiforme y omniabarcante, policromático en definitiva, del cuadro social. Esto posibilita el encuentro de tradiciones diversas en su enfoque y en su origen; politeísmo en definitiva variado y paganismo vigoroso⁷⁶⁴. Por otro lado cabe decir que dicha *armonía conflictiva* salvaguarda, como en Jung, al individuo particular, elevándolo “a un conjunto más vasto, es decir, la intensidad y el júbilo de la situación trágica”⁷⁶⁵, otorgándole en definitiva un *plus-ser*⁷⁶⁶, un mayor sentido de realización. Dentro de esas experiencias de realización Maffesoli menciona

“grandes concentraciones, multitudes de todo orden, trances múltiples, fusiones deportivas, excitaciones musicales, *efervescencias religiosas* o culturales”⁷⁶⁷; en suma “todas las cosas que elevan al individuo a una forma de plenitud que la monotonía de la funcionalidad económica o política no ofrece”⁷⁶⁸. Recuperación, en definitiva, del elemento mágico y que pertenece al orden de lo sagrado. Se pregunta en este sentido Maffesoli “¿ironía de lo trágico, o 'ardid' del imaginario colectivo, que restituye al circuito social esa dimensión de *numen* que la modernidad había creído evacuar de la vida social? ¿*Reencantamiento* del mundo? Sin duda, en cuanto asistimos innegablemente a la superación de la simple utilidad, incluso instrumentalidad, sea ésta individual o social”⁷⁶⁹

En este contexto el reencantamiento religioso al que le hemos dedicado atención en este trabajo, particularmente en el pensamiento de Nietzsche como vimos a lo largo de este capítulo, correspondería a un rasgo del elemento trágico en tanto circular, es decir su capacidad de permanente retorno, pudiendo adecuadamente ser denominado *renacimiento*. “Como el fénix de la fábula renaciendo de sus cenizas, la vida social se apoya sobre ‘regresiones’ sorprendentes para surgir, completamente nueva, ahí donde ya no la esperábamos”.⁷⁷⁰ En este caso la regresión de lo religioso obedecería a este modelo, en la medida que la religión ha vuelto, pero de una manera diferente, “completamente nueva”. Su rasgo característico, como en todo lo trágico según hemos visto, es su presentismo. De esta manera asistiríamos a la sacralización del ahora, como en el cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*, que para Benjamin “representaba la llegada diaria del mesías”⁷⁷¹; “el presente es divino en la medida que es un ‘sí’ a la vida”⁷⁷², la “valorización de ‘este instante’”.⁷⁷³ Además la presencia de lo sagrado “remite a una trascendencia inmanente, la constituida por el sentimiento de pertenencia, por la pasión

compartida o por la correspondencia, casi mítica, con lo que me rodea".⁷⁷⁴ Nuevamente aquí, como en Nietzsche, la conexión con la neo-religiosidad de oriente:

Quizá podemos acercar esta astucia, o duplicidad antropológica, al inmanentismo fundamental, al 'fenomenismo instintivo' que creemos característico de las culturas *extremo-orientales* y *las diversas filosofías religiosas que las constituyeron* ... *Inmanentismo* que no hace sino expresar una relación con la naturaleza y con los otros que integran la finitud, el desamparo y la muerte en la vida de todos los días ... *Curiosa vuelta, que hace que después de la dominación exclusiva del modo de ser y de pensar occidental, sustentada por la concepción del tiempo lineal, sean ahora los 'Orientes míticos' los que se desquiten e impongan, por la acentuación del presente, una presencia en el mundo, en sus placeres, en sus alegrías, pero también en sus crueldades y en sus penas* ... *¿Se orientaliza la vida ordinaria? Conscientemente, tal vez no, inconscientemente, seguro. Precisamente porque sólo existe el momento vivido, con otros, en un lugar dado. Eso es el inmanentismo. Una vivencia que pasa por el sesgo de imágenes de comunión, de los cuerpos que exacerbamos, de la naturaleza que volvemos a investir, cosas que pueden resumirse en el 'fenomenismo instintivo' de la vida empírica"*⁷⁷⁵.

El elemento sincrético de esta neo-religiosidad es evidente, ya sea en las pretensiones pseudocientíficas de la New Age⁷⁷⁶, o la práctica de la astrología⁷⁷⁷. Por otro lado, se deja ver aquí, y esto vale la pena señalarlo con claridad, un agotamiento de la racionalidad de base que animó a la modernidad; en su bancarrota emerge el elemento fabulador, y en este caso sincrético al que nos referimos. Esto nos deja expuestos a influencias exteriores variadas, pues "el sí individual no vale más que si comulga, de diversas maneras, con el Sí trascendente al que cada uno aspira"⁷⁷⁸. Dicha exposición nos coloca entonces en la posición del poseído, al quedar a merced de una fuerza superior que nos contiene y nos supera.⁷⁷⁹ "Estemos atentos a una posesión semejante. Es una característica de lo trágico. Invalida o, al menos, relativiza la pretensión moderna del dominio de todo, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad y de sí mismo".⁷⁸⁰ Esto nos recuerda la descripción de Zweig sobre la fuerza incontenible que actúa en el creador poético, como en Nietzsche; fuerza que es capaz

de poseer y trastornar. “Desde una óptica semejante conviene apreciar los diversos excesos juveniles, que suceden a lo que no era sino atributo de un vanguardismo bohemio, y cuyo retorno puede ser considerado como el de Dionisio, a quien la mitología llama, entre otros, el 'ruidoso'. Música estruendosa y bárbara, carreras de automóviles, ruidos sin razón ni objetivo preciso, trances deportivos, son numerosos los desenfrenos que la moral reprueba, pero que no dejan de ser moneda corriente en la vida de nuestras ciudades”.⁷⁸¹ Todo esto es prueba, además, del poder del elemento social sobre el individuo. De hecho todas estas vivencias requieren, como es obvio, de la presencia de lo comunitario. Es en ese contexto donde el hombre posmoderno se arma y potencia para vivir de manera trágica. “El goce de la carne”⁷⁸², que es propio de la vida dionisiaca, requiere de la participación de los otros. El paganismo que está en el corazón de esta neo-religiosidad anima a vivirse colectivamente; “los diversos cultos, los estivales, los del sol; las celebraciones, las deportivas, las del cuerpo, o la epifanización de los cuerpos que exhibimos, los grandes grupos musicales, las diversas mitologías del vino y de otros buenos productos del terruño, todo ello se hace en referencia, cada vez más explícita, a los dioses de los diversos panteones conocidos”.⁷⁸³ Una especie, en definitiva, de “religiosidad ambiente”⁷⁸⁴ que nos hermana con los otros y con el todo, incitándonos a participar en términos de comunión. No puede describirse a ésta mejor que como vitalista –pensemos en Schopenhauer y Nietzsche- para quienes la humanidad como criatura está relacionada “con la ‘tierra madre’ que le sirve de matriz”.⁷⁸⁵ Estaríamos aquí frente a una especie de “metafísica de la tragedia”, como opuesta a la metafísica tradicional con sus dicotomías de “bien o mal, la sombra o la luz, lo justo o lo injusto”⁷⁸⁶; una metafísica en definitiva que está “más allá del bien y del mal”, presentando así una tremenda coincidencia con la propuesta de Nietzsche. En

este contexto “al mundo no hay que superarlo o estigmatizarlo, hay que amarlo, sin división, por lo que es.”⁷⁸⁷

Nuestro tiempo, por último, es el tiempo de los “pequeños dioses”⁷⁸⁸, de nuestros dioses personales, de nuestros dioses colectivos. Son dioses surgidos en la inmanencia, a partir de nuestra contingencia y de nuestras experiencias. De lo sentido, de lo vivido, de lo experimentado y gozado. “Puede ser el dios objeto, el dios sexo, el territorio divino, la naturaleza y/o la ecología como receptáculo de un animismo difuso. Cada uno de estos casos trae consigo una referencia de correlación entre lo divino y el destino. Estos pequeños dioses son aceptados por lo que son. Ya no se trata de discutir el objeto, de sublimar el sexo, de modelar el territorio, de explotar la naturaleza - perspectiva dramática-, sino de acomodarse a todo eso, de 'hacer con' -lo trágico en acto-.”⁷⁸⁹ Dioses que prueban, en síntesis, que ha llegado a su fin la época inaugurada por Agustín, la época de la victoria del espíritu sobre el cuerpo⁷⁹⁰, para inaugurar la de la celebración de lo corporal y lo placentero; tiempo de “comuniones alrededor de tótemes diversos”⁷⁹¹.

EXCURSUS: EL DIOS QUE MUERE Y EL DIOS QUE QUEDA

Las creencias tienen siete vidas, como los gatos. Ni la metafísica ni la religión han muerto. Cualquier espíritu avisado encuentra en medio de su horizonte mental, como un menhir gigantesco, un poderoso objeto cultural –Dios-, y también se ve enredado en un tupida urdimbre social –la religión-.⁷⁹²

Nos parece necesario ahondar en este apartado en algo que no ha sido tratado de modo profundo hasta ahora. Nos referimos al tema de Dios dentro de la discusión acerca del regreso de lo religioso y en el contexto particular de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Podríamos señalar, antes que nada, que hemos elegido a lo largo de

esta investigación el elemento religioso como hilo conductor, antes que la referencia a lo divino. Algo ya se ha dicho en cuanto a esto en el primer capítulo. Baste aquí sólo con recordar que ello no obedece a una actitud de poco interés en dicha aproximación. Más bien nos parecía que la referencia a la religión aportaba un espectro más amplio en el análisis de lo que llamamos aquí simplemente *lo trascendente*. Habiendo realizada esta precisión, permítasenos regresar a lo mencionado más arriba, y utilizándolo como punto de partida, puntualizar la cuestión que nos interesa despejar: ¿Cuál es el Dios que muere y el Dios que queda luego de la crítica nietzscheana? ¿Hay posibilidades de que quede un dios después de ella? ¿Es necesario un concepto, una idea de Dios después de Nietzsche?⁷⁹³

Pareciera, en una valoración general, que el hombre no puede escapar de dicho referente, y que por más que intente ignorarlo éste vuelve a aparecer con más fuerza. Como lo plantea Ana Escribar “Dios representa el referente jamás alcanzado y, por consiguiente, jamás agotado”⁷⁹⁴. De hecho el recurso a Dios cuenta con un historia muy larga; la actitud contraria, tan difundida en nuestro tiempo –la vida sin Dios, es más reciente.⁷⁹⁵ En el caso del propio Nietzsche, como ya hemos tenido ocasión de ver, su filosofía se construye en oposición a lo religioso de manera determinante, al punto que no podríamos comprenderla en modo alguno siquiera, sino fuera en atención a la importancia que éste tiene en su obra. Lo mismo ocurre con la noción de Dios. En este sentido se ha dicho “que toda la filosofía de Nietzsche, desde el principio al fin, se construye en función del problema de Dios.”⁷⁹⁶ Como la misma Lou Andreas-Salomé ha notado: en Nietzsche estamos frente a un tipo de filosofía construida a partir de una experiencia vital muy personal e intensa, la emoción por la pérdida de la fe religiosa, que es lo mismo que decir la emoción por la pérdida de Dios –por su muerte; “emoción

que resuena hasta en la última obra que Nietzsche escribió ya en el umbral de la locura, en el cuarto parte de su *Así habló Zaratustra*: ‘La posibilidad de hallar un sustituto ... para ‘el Dios perdido’ en las diversas formas de la deificación de sí mismo’, tal es la historia de su espíritu, de sus obras, de su enfermedad.”⁷⁹⁷

En relación a esto mismo, ya hicimos notar en su momento la angustia existencial que se deja ver en la figura del loco, que de manera evidente retrata la búsqueda del propio Nietzsche. La exclamación “¡Busco a Dios!” de hecho constituye un auténtico grito *de profundis*. No se puede en este punto omitir, dada la pertinencia, la referencia a Bernhar Welte, a quien Heidegger solicitara la preparación de un texto para ser leído en su funeral. Casi vacilamos en decir sermón fúnebre, lo que parece inapropiado al hablar de una persona como Heidegger, pues enseguida suscita otras interrogantes mayores, como las que el mismo Welte se hiciera en su momento: “¿Es adecuado enterrar cristianamente a Martín Heidegger? ¿Es conforme al mensaje del Cristianismo? ¿Es conforme al camino de pensamiento de Heidegger?”⁷⁹⁸. Lo cierto es que en dicho discurso, aprobado previamente por el propio Heidegger, se presenta a Nietzsche como el que se esconde realmente tras la ansiosa búsqueda del loco. El grito de profundis sería, en este sentido, tan sólo un eco de un salmo; “*De profundis*, desde lo profundo, es el salmo que desde la profundidad de la lejanía de Dios clama hacia el Dios divino.”⁷⁹⁹ Nietzsche aparece, entonces como sujeto a un destino casi de modo trágico, el destino de la búsqueda y la pregunta permanente, hecha proyecto vital, por el Dios lejano. Como dijera en su momento Maragall: “Nietzsche es un sediento de absoluto, un sediento de Dios; pero no quiso bajarse a beberlo en la fuente de la fe, y murió de sed.”⁸⁰⁰ De hecho creyó encontrar la solución a su carencia en la figura de su propio dios, Dionisio, y en la gozosa celebración de los sentidos, como tuvimos ocasión

de ver. Su descubrimiento llenó su filosofía de acentos de triunfo y de éxtasis, que gradualmente lo empujaron a su destino final, insospechado quizás, o tal vez querido. “Por esto el grito triunfante de Nietzsche al manifestar que ha encontrado *su* Dios, estremece; y estremece más ver desfallecer al triunfador en seguida de su triunfo. Nietzsche desfallece en la locura, y permanece atónito en sus tinieblas hasta la muerte.”⁸⁰¹ Por otro lado, y volviendo a Heidegger, Welte advierte una coincidencia: “Pero las cosas no terminan ahí. El clamor que Heidegger advirtió en Nietzsche era ciertamente su propio clamor”⁸⁰², que representaba en definitiva su propia búsqueda. Poco importa, para Welte, si Heidegger la materializara al margen de la religión establecida, institucionalizada. Era en definitiva su camino, que podemos decir igual que en el caso de Nietzsche, era un camino realizado atendiendo a un llamado –¿el *Anspruch* del Ser? El sermón fúnebre de Welte se cierra con estas palabras: “En la espera y con el oído atento al mensaje, buscó al Dios divino y su resplandor. Y lo buscó también en la prédica de Jesús. Entonces, sobre la tumba de este gran buscador, se pueden pronunciar las palabras de consuelo del Evangelio y la oración de los salmos, ante todo del salmo *De profundis*, y la oración más grande de las oraciones, la que Jesús nos enseñó.”⁸⁰³

¿Qué sucede entonces en una época como la nuestra? ¿Desplaza efectivamente la técnica –en tanto producción científica y desarrollo tecnológico, la referencia a Dios ahogando lo religioso, o más bien se nos presenta ésta con sus propias y particulares aporías simplemente como síntoma de una necesidad de Dios que muy bien puede ser caracterizada como “hambre por lo sagrado”? Esto se podría esclarecer de mejor modo si recordamos los planteamientos de Eliade acerca del dios Otiosus. Su retraimiento del escenario *mundano*, su alejamiento de los asuntos *humanos*, se da en respuesta a la

actitud *religiosa* del hombre antiguo, que buscando una mayor intimidad con lo sagrado, termina sacralizando todos los aspectos de su vida, otorgando carga numinosa a los objetos de la naturaleza, y convirtiendo, en última instancia, en inútil la mediación de un dios reemplazado por divinidades “más a la mano”.⁸⁰⁴ Así en nuestra sociedad actual, el hombre conferiría nuevamente a los objetos naturales o creaciones humanas un carácter sagrado –o casi sagrado- con lo cual se produce el desplazamiento de Dios, es decir, este vuelve a ser el dios otiosus. Sin embargo esto no “se traduce por un empobrecimiento de la vida religiosa. Por el contrario, podría decirse que las verdaderas «religiones» aparecen después de su desaparición”.⁸⁰⁵

Si el dios otiosus representa al dios alejado, apartado, todavía se podría recuperar aquí otra designación que se utiliza para hablar de la divinidad. Nos referimos al “Dios desconocido”, expresión que se ha generalizado a partir del relato de la experiencia de Pablo en Atenas.⁸⁰⁶ En el texto bíblico Pablo establece una relación entre aquel Dios incógnito y aquel que se ha revelado en Jesucristo. Si bien el altar al “Dios desconocido” podía obedecer sencillamente al intento de recordar a cualquier divinidad que pudiera haber sido pasada por alto, su figura es portadora de un sentido más profundo. Como nos recuerda María Zambrano: el dios escondido es “la figura que en Grecia tomó lo desconocido de Dios.”⁸⁰⁷ Apertura por tanto, y reconocimiento a la vez, de una zona no revelada de la realidad y de la experiencia; confesión, en definitiva, de la infinitud y delimitación del propio hombre. “El Dios desconocido ... era la máscara del Dios vivo”.⁸⁰⁸

Todo lo anterior ayuda a comprender que lo abarcado por el vocablo Dios es más de lo que se puede apreciar en una primera valoración; es necesario, entonces,

intentar superar algunas de las nomenclaturas que históricamente han sido propuestas para aprehenderlo. Es que Dios “es algo muy distinto del Dios filosófico entendido como causa primera; no coincide tampoco con el ‘ser’ en el sentido heideggeriano del término; hay en el Dios al que apuntan las Escrituras más que en los dos conceptos anteriores, los trasciende a ambos desde el momento en que la multiplicidad de la nominaciones contrapuestas lo deja en definitiva innombrado y pone de manifiesto con ello el carácter innombrable de su esencia.”⁸⁰⁹ Tal innombrabilidad de Dios ha movido a algunos importantes pensadores a dar forma a una teología negativa, la cual enfatiza lo que Dios no es en vez de predicar lo que es. Tal predicamento parte del criterio de "docta ignorancia": el saber del no-saber al modo socrático.⁸¹⁰ Se debe reconocer, sin embargo, que dicha aproximación negativa, que destaca el *hiper* de Dios, ha servido también para sospechar de una incomprendibilidad de Él que raya en el estupor y el terror.⁸¹¹ Esta “monstruosidad” divina, como la podríamos denominar, se encontraría, por ejemplo, en ciertas manifestaciones de la Nueva Era, con su neo-gnóstico “dios oscuro”, el cual aparece para algunos como “una deidad ambivalente que trasciende nuestras nociones morales convencionales de bueno y malo y que en suma nos (ayuda) a redescubrir nuestro propio inconsciente personal para ‘seguir nuestra felicidad’”.⁸¹² Algunos autores llegan a afirmar que incluso que este lado *horrible* de Dios se podría rastrear hasta los escritos de Schelling –sobre el “lado oscuro de Dios”- , o los de Heidegger –referidos al “último Dios”. Lo abisal y lo sublime podrían estar dados por el propio pensamiento judío, en la medida que este es precisamente “la religión de lo Sublime”.⁸¹³ Si bien se debe reconocer la presencia de elementos inefables y que nos rebasan completamente en la noción de Dios, pensamos que esto no debería dar lugar a un discurso que genere una distancia completa del hombre respecto a Él. En este sentido la trascendencia divina no debería ser vista como negadora de sus mediaciones y

relaciones con el hombre. Más bien deberíamos reconocer que esta negatividad acerca de Dios se nos ofreciese precisamente como una vía al auténtico Dios, más allá de nuestras representaciones. Por que son justamente nuestras representaciones, según la teología negativa, las que ocultan a Dios. A través de ellas intentaríamos siempre "poner" a Dios ante nosotros como un objeto, apropiándonos de él. La actitud correcta, sin embargo, sería la de la escucha, no la del poner delante para ver.

Quizás por esto es por lo que el Antiguo Testamento afirma repetidamente que no le es posible al hombre ver a dios sin morir. Porque querer ver a dios es querer tenerlo delante, como un objeto, como algo sobre cuyo ser ejercemos un dominio. Pues bien, esto es precisamente lo que dios no puede ser nunca: un objeto dominable. Ver a Dios significaría la total disolución del hombre, porque significaría para él ser en sí mismo. En cambio, ese mismo Dios que decía a los israelitas que no podían verlo, porque si lo vieran morirían, le ordena a su pueblo: Schemá, Yisrael, "escucha, Israel ..."

Oír a Dios es, como todo oír, salir fuera de sí mismo hacia lo sonoro, hacia lo otro que es la cosa sonante. Oír a Dios es someterse a Dios, quedar a merced de Dios. Quizás lo más alto que pueda hacer el hombre sea abrirse auditivamente al infinito silencio de Dios, hacia aquel abismo donde no hay nada en qué sostenerse a sí propio, sino tan sólo la infinitud sin fondo en que nos es dado sumergirnos para ser nosotros mismos desde ese otro, desde el Dios silente y oculto, desde el deus absconditus.⁸¹⁴

La respuesta auditiva del hombre, entonces, correspondería a la única forma realmente efectiva para relacionarnos con lo divino. En ella confesaríamos nuestra situación de ruptura y dispersión existencial. En ella, a la vez, recuperaríamos el paraíso perdido, en la medida que fuésemos capaces de escuchar nuevamente, ahora con oídos más aclarados, la interrogación divina “¿Dónde estás tú?”⁸¹⁵. Por otro lado, este volverse a Dios para escuchar nos hace pensar en los planteamientos de Ricoeur acerca de la fe en el lenguaje, en la posibilidad de una interpelación que nos alcance en nuestro ser más íntimo. El lenguaje vuelve a ser así el vehículo privilegiado para salir de las limitaciones del devenir y tomar contacto con lo trascendente, aunque sea de manera

direcciona⁸¹⁶. Ocurre aquí, como en el lenguaje poético, una suerte de superación de la caracterización propia del discurso racional como discurso descriptivo –que se da en entre las variables “verdad-adeacuación- para instalarnos en un eje “verdad-manifestación”, donde auténticamente se revela un mundo.⁸¹⁷ El discurso religioso, más propiamente, “desplegaría nuevos modos posibles de ser o de habitar en el mundo o, lo que es lo mismo, ofrecería una especie de redescrición de la existencia.”⁸¹⁸

Permítasenos, al final de este excursus, volver nuevamente a Ricoeur para procurar a partir de sus planteamientos una respuesta más concreta a la pregunta que aún se mantiene vigente en este trabajo "¿Qué Dios muere y qué Dios queda?". Para ello utilizaremos, principalmente, su trabajo titulado *"Religión, ateísmo, fe"*, donde Ricoeur realiza un detenido análisis del sentido y alcance que tendría la acusación implícita en la frase de Nietzsche "Dios ha muerto". Comencemos diciendo que en la introducción del mismo, Ricoeur intenta mostrar que el ateísmo puede concebirse como elemento destructor y constructor a la vez; destructor de la religión, en tanto estructura arcaica basada en el miedo al castigo y el deseo de protección; constructor en la medida que "libera el horizonte religioso, una fe para una era postreligiosa".⁸¹⁹ Como las expresiones más consistentes del ateísmo Ricoeur considera las críticas de Nietzsche y Freud. Es en este momento donde Ricoeur se detiene en la frase de Nietzsche "Dios ha muerto" y se hace tres preguntas: ¿Cuál es el dios que ha muerto? ¿Quién es el asesino? ¿Qué tipo de autoridad posee la palabra que proclama esta muerte?⁸²⁰

¿Cuál es el dios que ha muerto? “El dios de la metafísica y también de la teología, en la medida en que la teología se apoya en la metafísica de la causa primera, del ser necesario, del primer motor concebido como origen de los valores y como bien

absoluto; digamos que se trata del dios de la onto-teología ...⁸²¹ Según Ricoeur, entonces, el dios que ha muerto es el dios del discurso ontoteológico, que como ya antes se dijo, corresponde al discurso que reúne elementos de la ontología y de la teología. El ejemplo más claro de dicho discurso se encuentra en la Teodicea, la cual lo utiliza para responder al problema de la existencia del mal y la simultánea existencia de Dios, y que se expresa como una apología de la divinidad. Aquel dios producto de un pensamiento sometido a las exigencias de totalidad sistemática y de no contradicción, el dios ideal del cual brotan todos los valores y valoraciones, en definitiva el dios kantiano, es el que para Ricoeur termina mostrándose, luego de ser sometido a una hermenéutica reductiva y regresiva, como "resultado de un proceso oculto".⁸²²

Al substituir un simple método abstractivo, como lo es el análisis categorial de Kant, por un método filológico y genealógico, la hermenéutica reductiva descubre por detrás de la razón práctica una función de los instintos, la expresión del temor y del deseo; por detrás de la así llamada autonomía de la voluntad se disimula el resentimiento de una voluntad particular, la voluntad de los débiles. Gracias a esta exégesis y a esta genealogía, el dios moral, para hablar como Nietzsche, se manifiesta como el dios de la acusación y de la condena. Este es el dios que ha encallado.⁸²³

¿Quién es el asesino? “No es el ateo, sino la nada específica que habita en el corazón del ideal”⁸²⁴. Para Ricoeur el verdadero asesino de aquel dios racional y necesario es el mismo nihil que habita o subyace en la referencia a tal dios. En tanto concepto carente de contenido, conlleva en sí únicamente el germen de su propia destrucción.

¿Qué tipo de autoridad posee la palabra que proclama esta muerte? Aquí es donde para Ricoeur las cosas se complican, puesto que al preguntar por dicha autoridad todo se vuelve dudoso. "¿Quién lo dice? ¿El insensato? ¿Zaratustra? ¿El insensato en tanto que Zaratustra? Quizá."⁸²⁵ Para Ricoeur la única autoridad que aparece es la de la voluntad de poder, su sí a la vida, su aceptación de lo que es, en otras palabras un proyecto que ni siquiera el mismo Nietzsche fue capaz de encarnar.⁸²⁶ Para Ricoeur, Nietzsche queda preso de aquello mismo que critica: el resentimiento, lo que se pone de manifiesto en la forma asumida por su crítica al cristianismo. Porque no supera el resentimiento, no logra el tránsito hacia el superhombre, vale decir, hacia la aceptación de lo que es que dejaría atrás la reacción resentida.⁸²⁷ Sin embargo esta evaluación negativa de este tercer aspecto de la acusación "Dios ha muerto", abre para Ricoeur una perspectiva optimista: "Es por eso que pienso que no hay nada decidido, que todo está abierto después de Nietzsche, que hay solamente un camino que queda cerrado después de Nietzsche, el de una onto-teología que culmine en un dios moral, concebido como el principio y el fundamento de una ética de la prohibición y de la condena."⁸²⁸

Queda por lo tanto claro, desde este último párrafo de Ricoeur, cuál es el Dios que muere con Nietzsche y cuál la ética que desaparece: el dios producto de un pensamiento sometido a las exigencias de totalidad sistemática y de no contradicción, ontoteología, y una ética de la prohibición y castigo. En su lugar quedaría un dios del cual podríamos predicar solamente su "como qué es", de manera poética y referencial. De esta forma cada concepto que nos hable de Él debe pasar por un proceso de deconstrucción, que nos lleve de vuelta al símbolo y de allí a una nueva elaboración racional. Una palabra acerca de la ética posible después de la crítica de Nietzsche. Ricoeur la llama una ética pre-ética, del deseo y del esfuerzo por ser; pre-ética en

cuanto su ámbito se despliega antes de que aparezca la noción de obligación y, con ella, las de castigo y premio, ajena por lo tanto a la acusación. Sería más bien una ética que en primer término parte desde el ser y afirma la propia existencia: yo soy.

Pero esta afirmación debe ser recuperada, restaurada, porque, y es aquí donde viene el problema del mal, ha sido alienada en diversas maneras; es por ello que debe reconquistársela, restaurársela, restituírsela. De este modo, la reapropiación de nuestro esfuerzo de existir llega a ser una tarea de la ética. Pero, dado que nuestro poder de ser está alienado, este esfuerzo queda en deseo, el deseo de ser, deseo, aquí como en cualquier otro lugar, significa carencia, necesidad, petición. Esta nada, en el centro mismo de nuestra existencia hace que nuestro esfuerzo sea deseo y equipara el conatus de Spinoza al eros de Platón y de Freud. La afirmación del ser en la carencia del ser, tal es la estructura más original, donde arraiga la ética.⁸²⁹

CONCLUSIONES

Filosofías de fuerzas muertas para hombres sin demasiadas fuerzas, para hombres que transitan los caminos de la costumbre. Porque también el pensamiento se hace costumbre, también la filosofía se convierte en rito de *papers* y conferencias, en acomodamiento de palabras y expresiones a gustos de árbitros y comités de referato, en búsqueda de temas adecuados para intereses sociales de investigación y de presupuesto, también el pensamiento se mete en el corsé de la academia y de sus dictados y dictámenes.⁸³⁰

Ya lo señalábamos en la introducción de este trabajo, que ahora al cabo de estas páginas parece lejano: lo que se jugaba para nosotros con este ejercicio académico era algo más que el simple cumplimiento de un deber, conducente a la obtención de un grado o nivel universitario. Si bien todo eso está siempre muy cerca de las aspiraciones e intereses, por cierto legítimos, de quienes nos hemos dedicado a la docencia superior, no alcanza todo ello para otorgar *sentido* (¡vaya palabra!) a lo que hacemos. La

satisfacción de tal sentido buscado, se encuentra en otro lugar, bajo otras coordenadas, y creemos que aquí es el lugar adecuado para referirnos a ellas, aunque sea brevemente. Por una parte, y como lo dice Cragnolini, mucho de nuestro quehacer filosófico se reduce a la simple costumbre, al simple rito de “*papers* y conferencias”; a la cadencia monotemática de ciertos temas y tópicos que responden a los intereses (¿tiranía?) de la sociedad y del mercado.

En un escenario como este resulta altamente complicado, todo un riesgo, apostar por líneas de investigación que, aunque menos rentables, nos interpreten vitalmente. Más aún, el trabajo así emprendido se complica todavía un poco más cuando nos atrevemos a deslizar, a veces tímidamente, nuestras creencias religiosas al comienzo de una investigación como esta. Pareciera que esto es la misma negación de la objetividad, objetividad que debiera buscarse como el bien máspreciado, aun a costa de una asepsia intelectual, que muchas veces, no tiene sabor a nada, es insípida, inodora e incolora, y termina mostrándose como una creación desprovista de espíritu y vida.⁸³¹

Quizás en este último punto se encuentre la justificación de un tema como el elegido: la presencia de lo religioso en la sociedad secularizada y las lecturas que se pueden hacer respecto al mismo. También se encuentra aquí la razón de la elección de Nietzsche para interrogarle, como interlocutor preferente, por el reencantamiento actual de la sociedad. Es que en Nietzsche se afirma justamente lo que tantas veces, aún dentro de los límites de nuestra parcela filosófica, se niega: lo vital, lo espontáneo, el espíritu, en una palabra, la vida. También la elección de su figura, frente al tema religioso, contiene raíces personales. No la lectura de las primeras líneas de su obra de la mano de mi profesor de Enseñanza Media; no las lecturas más profundas del Zaratustra en mi pregrado de Teología; pero sí el encuentro personal con Paul Valadier,

hace muchos años en el programa de Magister en Filosofía, en la Universidad de Chile. Recuerdo que dijo algo así: “Como cristiano, tengo mucho interés de escuchar a Nietzsche, para ser cristianos de otra manera, no como esclavos, sino como creadores”. Esas palabras me marcaron. Así las cosas, este trabajo tiene un sabor a algo vital, a intereses muy hondos, a respuesta a una interpelación, que curiosamente, proviene de alguien que conoció muy bien a Dios y a la religión; alguien que en definitiva fue cristiano, como lo soy yo ahora, y que pensó, desde la profundidad de su creencia temprana, y con el imperativo que sólo ella contiene por la verdad –como más tarde el mismo Nietzsche explicitaría- en otra posibilidad de ver las cosas y concebir el mundo; asunto que ya se recoge como interés en sus composiciones juveniles.

Decíamos antes que lo que nos había marcado era el encuentro con Nietzsche. Por cierto lo que nos atrae también con mucha fuerza es un fenómeno, que cada vez está llamando más la atención de los especialistas –que en muchos casos han tenido que reformular sus apreciaciones anteriores acerca del tema-, un fenómeno, decíamos que no deja de sorprender: y este es que al comienzo de un nuevo siglo nos encontramos, curiosamente y contra los todos los pronósticos, ocupados nuevamente con el “eterno retorno” del tema religioso.

Lo que nos interesaba despejar básicamente, a propósito de los dos intereses mencionados, era, por una parte, cómo aparece el fenómeno de la religión en el mundo actual, cuál es la transformación que está experimentando, y si existen las condiciones para hablar de un reencantamiento de la sociedad. En segundo lugar buscábamos una explicación de la persistencia de lo religioso, intentando dar con las razones para su actual vitalidad. Esto último, oponiendo en primera término las visiones de Nietzsche

por un lado, y Eliade y Ricoeur por otro, acerca de la religión. Pero más aún, deseábamos explorar otra posibilidad, arriesgada es cierto, y que va en contra de la interpretación tradicional que se hace de Nietzsche: que su filosofía lejos de ser esencialmente “antirreligiosa”, fuera esencialmente una “filosofía religiosa”. Esto daría como resultado una relación totalmente distinta con la religión, lo que resultaría en un diagnóstico distinto, a partir de sus planteamientos, del reencantamiento actual que parece experimentar la sociedad.

Para lograr nuestros objetivos comenzamos, en el primer capítulo de la primera sección –titulado “Persistencia de lo religioso en la sociedad secularizada”– ocupándonos del vocablo *religión*, que a poco andar descubrimos en su aspecto polisemántico, y por lo mismo equívoco. A la aproximación etimológica, que no esclareció suficientemente el núcleo esencial del vocablo, añadimos luego la mirada más rigurosa de tres disciplinas que se han ocupado del hecho religioso: la psicología, la sociología y la fenomenología. Después de este breve recorrido, y estando ahora en mejores condiciones para comprender la naturaleza del hecho religioso, procedimos a analizar lo que se ha llamado proceso de secularización o desencantamiento del mundo. Intentamos mostrar aquí las razones que justifican dicha caracterización de nuestra época, y la génesis de dicha situación. La evaluación de la misma nos colocó en condiciones de proceder a continuación a explorar lo que se ha denominado reencantamiento del mundo, así como las que son señaladas como sus expresiones más marcadas. En una mirada de conjunto, este capítulo sirvió para justificar el uso de la expresión “persistencia” aplicada a la religión, palabra que nos habla de porfía, de empeño por estar, por no perder lugar y relevancia. Esto debido a que cuando los callejones parecían sin salida, sin escapatoria y la muerte parecía acechar a la religión,

ésta se abrió nuevos caminos, como el “elan vital” bergsoniano, resurgiendo con renovadas energías, sorprendiéndonos con su enorme capacidad de adaptación y transformación. Como el capítulo mostró, el dinamismo manifestado por el “hecho religioso” ha llevado a algunos especialistas, que antes se destacaron como defensores de las tesis sobre la secularización –como en el caso del primer Berger- a reformularlas, llegando incluso a abrirse a la noción de reencantamiento de la sociedad, que anteriormente habían rechazado o infravalorado. Quedaba por ver qué explicación se podía ofrecer al fenómeno religioso de reencantamiento en cuestión. Este asunto lo tratamos en los capítulos 2 y 3 de nuestro trabajo. A través de la mirada de Nietzsche, por un lado, y Eliade y Ricoeur, por otro, intentamos acercarnos a la comprensión de tan complejo asunto.

Explicemos lo anterior de una manera más clara: la mirada nietzscheana, principalmente en el tema de la “muerte de Dios”, nos permitió comprender en el capítulo 2 –“Nietzsche. El nihilismo incompleto como explicación de la persistencia de lo religioso”- dicha persistencia de lo religioso como una incapacidad del hombre por llevar hasta sus últimas consecuencias el nihilismo; aquel proceso histórico que comenzando con Platón y luego consolidado por el establecimiento de una metafísica platónica-cristiana, dirigiera nuestras miradas hacia “otro mundo”, considerado como el fundamento del ser y del valor. El sitio vacío, que el estadio de nihilismo incompleto dejara, después del asesinato divino operado en el estadio de nihilismo activo, es el que, según Nietzsche, se mostraría propicio a ser llenado por representaciones tales como las religiosas. Así se podría decir, siguiendo siempre los planteamientos de Nietzsche, que la persistencia de la religión en la sociedad no se debería más que a un estancamiento del fenómeno nihilista, asunto que debería remediarse en el estadio de nihilismo

completo con la aparición del superhombre, aquél que utiliza su voluntad de poder fuerte, no para proyectar valores e ideales (débiles), sino para proyectarse a sí mismo. En otras palabras, asistiríamos aquí a una valoración negativa de lo religioso, entendiendo a la religión como un resabio de la metafísica antes mencionada, en tanto estructura dadora de sentido, que habría que desechar completamente.

El tercer capítulo de la primera sección –“Eliade y Ricoeur. La necesidad metafísica esencial como explicación de la persistencia de lo religioso”- nos ofreció una lectura distinta a la persistencia de lo religioso en la sociedad secularizada, de la planteada en el segundo capítulo. Vimos en aquel, en primer término, que para Eliade la religión es “una estructura última del espíritu humano”, “expresión de una tendencia metafísica”, o “necesidad metafísica esencial”, que al principio se expresa básicamente de manera mítica. Siendo una estructura última, no debería ser ignorada, pues al hacerlo se favorece la búsqueda de falsos sustitutos –una pseudo religiosidad- que una vez desenmascarada como tal, origina un hombre sin ideales, sin sentido, o en otras palabras, actúa como germen del nihilismo. Ricoeur, como vimos posteriormente, realiza un trabajo de hermenéutica de los símbolos, que Eliade por su condición de historiador no podía realizar. Y descubre que el símbolo y particularmente el religioso “da que pensar”. Lo anterior se puede entender a lo menos de dos maneras: como dador de sentido y como estimulador del pensamiento, al ayudarnos a buscar su sentido último, su sentido esencial. Esta última expresión, “sentido esencial”, nos recordó la “necesidad metafísica esencial” de Eliade. En ambas advertimos aquella sed de lo infinito, de lo eterno. Además los símbolos aparecen para Ricoeur como medios de expresión no conceptuales, que con su decir "como qué son las cosas últimas", nos permitirían acceder a niveles privilegiados de conocimiento. Por último la ignorancia de aquella necesidad de referencia a lo que Ricoeur llama lo Santo, deja al hombre sin el

acicate que lo empuja a desarrollar su propio ser. Vista de esta manera, la religión sería tanto expresión de una tendencia metafísica, como condición imprescindible para la auténtica realización del ser del hombre.

En la segunda sección abordamos, en el primer capítulo –“El ‘nuevo’ Nietzsche. Antecedentes generales”- la evidencia que parece sugerir una lectura distinta de la obra filosófica de Nietzsche acerca del tema religioso. Y al decir “lectura”, tratamos también la cuestión hermenéutica, revisando algunas de las aproximaciones que se han seguido para interpretar a Nietzsche. Con ayuda del método elegido finalmente, el histórico filológico, unido a lo que llamábamos, a propósito de Zweig, la hermenéutica del “contraste”, se nos reveló en el Nietzsche “polifórmico” y muchas veces contradictorio. Un autor que desarrolla su creación en base a un plan claramente dilucidado, que le lleva a recuperar en sus obras tardías los temas y acentos que ya se insinúan en sus obras más tempranas, asunto esto último, que resultaría altamente revelador en el tema que nos ocupa. En este sentido, el acápite de “Trasfondo nietzscheano” resultó fundamental, pues nos permitió comprender a Nietzsche como un pensador alemán, enriquecido por las aportaciones del romanticismo alemán y el pensamiento latino.

El último capítulo –“El ‘nuevo’ Nietzsche y la religión”- terminó siendo sin duda el más revelador. Recogíamos al inicio tres importantes preguntas a las que volvemos aquí a manera de síntesis. Primero, si existen las condiciones o evidencias suficientes para hablar de *reencantamiento* o *ruido de ángeles* en Nietzsche; segundo, si este fuera el caso, qué perfil o características ofrecería tal *reencantamiento*; y por último, qué lugar ocuparía tal *reencantamiento* en un proyecto de transmutación como el planteado por la filosofía de Nietzsche. Después de la exposición realizada en este

capítulo estábamos en condiciones de plantear lo siguiente. Primero, al examinar la relación de Nietzsche con el hecho religioso, parece claro que su filosofía incluye, como componente relevante, y no accesorio, lo religioso. De hecho su propuesta filosófica, particularmente en lo referido a su proyecto de sociedad saludable, se podría entender como una religión filosófica, o más precisamente, como una filosofía religiosa, como ya antes fue mencionado. Claramente tal propuesta puede ser entendida como un regreso de las formas religiosas aristocráticas o nobles, en todo caso una propuesta de *reencantamiento* de la sociedad basado en tales formas. Segundo, dicho *reencantamiento* tendría el perfil y características de la religiosidad griega, esencialmente panteísta, politeísta, fatalista y dionisiaca. Esto dotaría a tal *reencantamiento* de una fuerza vital, natural e instintiva, capaz de interpelar al hombre en su misma esencia, al afirmar el valor de lo corpóreo y la libre expresión de los sentidos, en la inocencia del devenir. Tercero, tal *reencantamiento* se conectaría con la transmutación buscada por Nietzsche, al permitir alcanzar el objetivo al que tal transmutación aspira: la recuperación del elemento comunitario como clave fundamental, que no es otra cosa que la realización –nueva realización- del ideal griego, una comunidad reunida en la presencia de sus dioses, con una *ethos* que permee y unifique a todos sus integrantes. Esto último permitiría alcanzar efectivamente la aspiración nietzscheana de una sociedad saludable.

Curiosamente, y este es otro punto que vale la pena destacar, la filosofía de Nietzsche estaría abierta a un reencantamiento como el anterior en otro interesante sentido: si la religión hebrea produce la huída de lo sagrado, inicia el desencantamiento del mundo –como lo sostenía el primer Berger y Gauchet por ejemplo- al afirmar una única divinidad, con exclusión del universo politeísta, la religiosidad preconizada por

Nietzsche está en las antípodas de tal planteamiento, en tanto se abre a una religiosidad politeísta, panteísta y fatalista, lo que permitiría la recuperación de lo perdido por el desencantamiento obrado por la religión judía. Digámoslo claramente, con Nietzsche se predicaría un nuevo *reencantamiento* de la sociedad con y en la religiosidad dionisiaca. Una nueva conquista y recuperación del universo mágico, y del elemento fabulador, que el hombre ha tenido como soporte existencial en buena parte de su historia.⁸³²

Surge aquí, sin embargo, una importante pregunta acerca de la direccionalidad que sigue tal propuesta de reencantamiento. Ya habíamos señalado que ella se plantea explícitamente como una propuesta panteísta. Curiosamente, es esta misma característica panteísta la que la acerca a la religiosidad postmoderna, neopagana y nuevaerística –que en muchos casos incluye elementos bastante cercanos a los bacanales griegos en honor a Dionisos⁸³³- lo que coincidiría plenamente con la exaltación nietzscheana de Dionisos como dios de los sentidos y la celebración "graciosa" de la tierra y el sí a la vida. También, respecto a esto último, resulta interesante la apertura explícita de la filosofía de Nietzsche, más allá de un ocultamiento o recurso pedagógico, a la filosofía y religión oriental, y los puentes que se crean desde ésta al pensamiento del filósofo⁸³⁴ ¿No será que la visión "contra occidental", más bien "oriental" de Nietzsche -de hecho no llegó el culto a Dionisos de oriente-, le acercó a un tipo de religiosidad "pagana" (oriental)? Así la "religiosidad", o "reencantamiento" nietzscheano calzaría más con la religiosidad postmoderna, como opuesta a la moderna.⁸³⁵ En definitiva –y en este sentido resultaron altamente esclarecedoras las reflexiones de Maffesoli acerca del retorno de lo trágico- el pensamiento de Nietzsche presenta un llamativo componente *profético*; y las condiciones de vida y de la vida en la sociedad postmoderna, coinciden llamativamente con lo vaticinado por Nietzsche.

Pareciera, entonces, que asistimos a un cumplimiento bastante exacto del ideal nietzscheano de recuperación del componente religioso griego, bajo la sombra de Dionisio.⁸³⁶

A una propuesta como la anterior opusimos, en el Excursus “El dios que muere y el Dios que queda” al final de este último capítulo, una lectura que, asumiendo la crítica nietzscheana, como intentamos mostrar de la mano de Ricoeur, recupera el elemento esencial de lo divino, intentando superar además –más bien retirar- el elemento ontoteológico, que sedimentaciones sucesivas han depositado sobre el vocablo *Dios* a través de la historia. También se pudo ver aquí como la filosofía no ha podido desprenderse de este referente, que en el mismo grado que repele a unos, atrae a otros, y a unos y a otros por igual los obliga a acudir a él, o pasar por él a fin de dar cuenta de los problemas existenciales del hombre en todo tiempo. En este sentido, y recordando lo dicho por Zambrano en relación al Dios desconocido de la antigua Grecia, lo que aparece, en el ocultamiento, es “lo desconocido de Dios”, como invitación a conocerlo.

En una mirada de conjunto a las páginas anteriores, se podría todavía contrastar brevemente las explicaciones de Eliade y Ricoeur, por un lado y este “nuevo” Nietzsche, por el otro. Esto permitiría observar tres cuestiones fundamentales: primero, no pareciera existir una oposición básica entre sus tesis, lo cual nos lleva a hablar de una importante coincidencia inicial en la necesidad de abrirnos a otra forma de pensamiento que incorpore elementos extra-racionales. Segundo, la coincidencia no es completa, pues aunque ambos se muestran abiertos a las expresiones religiosas arcaicas, Nietzsche por su parte, prefiere las formas nobles de dichas expresiones religiosas, antes que las primitivas, por la ligazón que se da en estas últimas entre culpa, deuda y castigo.

Tercero, los planteamientos de estos autores por igual, reconocen el aporte del elemento mítico al pensamiento, al animar la creación humana; aunque Eliade pareciera más decidido y explícito en la necesidad de utilizar ese fondo mítico y no ignorarlo. Por último, así como Ortega llamaba a los mitos “hormona psíquica”, por su capacidad estimulante, de incitación, Nietzsche habría elegido un discurso filosófico también lleno de imágenes míticas, dando forma a una filosofía que se ha perpetuado y le ha permitido perpetuarse en el tiempo. Quizás esto último también se deba, esta vez siguiendo a Ricoeur, a que en sus palabras, con sus símbolos e imágenes, sigue dándose el iterativo trabajo de deconstrucción y construcción.

Sin duda se abren aquí nuevos caminos que por ahora deber ser dejados para futuras reflexiones y búsquedas. Sólo nos queda detenernos en la figura de Nietzsche, en su rostro. No en ese de las primeras fotografías, ni el de tiempos de alegría y algo más junto a Rée y Salomé. Más bien en el rostro del abatimiento, del cansancio, de la locura. Y no en este precisamente para ofrecerle nuestra conmiseración, si no disimulado gesto “cristiano” de resentimiento. Por el contrario, para descubrir en ese rostro las huellas de una lucha, las marcas de un conflicto. Porque para Nietzsche, a diferencia de mucho de nuestra filosofía presa en el “corsé de la academia y de sus dictados y dictámenes”⁸³⁷ su filosofía fue su vida, lo que hizo, lo que disfrutó, lo que padeció. Él encarnó un proyecto de vida, de una existencia para nosotros desconocida, lejana, siendo su primer resultado, la primera gestación de una existencia que por lo pronto llamamos heroica: “¡Sí! ¡Ya sé de dónde procedo!./insaciable igual que la llama/ardo y me consumo./Luz se torna cuanto toco/carbón lo que dejo:/¡Llama soy sin duda alguna!”⁸³⁸ Pero ¿qué otra cosa podía esperarse cuando nuestro filósofo se consideraba un destino? Recordemos que además se consideraba póstumo. “Vengo

demasiado pronto”, nos advertía a través del loco, del enajenado, quizás un profético anuncio de su propia caída, de su propio destino⁸³⁹. También nos decía a través del mismo personaje “¡Busco a Dios!”, exclamación que constituye, como afirmara Heidegger, un auténtico grito de *profundis*; cuestión esta última que el oído de nuestro pensamiento se resista quizás a captar, como se resiste también a pensar que su conquista más preciada, la razón, “es la más porfiada enemiga del pensar”⁸⁴⁰.

¿Será este el día para comprender totalmente a Nietzsche? Lo que podemos simplemente aquí decir es que, para un cristiano, dicha existencia no puede ni debe pasar desapercibida. Algo de su mensaje, de su “odioso” mensaje tiene que interpelarnos, sacudirnos. Pero no sólo a nosotros; primero, a lo menos ese debería ser el caso, a los “ateos superficiales” –¿o agnósticos⁸⁴¹ superficiales de nuestro siglo?, que se solazan en sus realizaciones, dejando escapar la vida, esta preciosa vida y la cordura que un día escaparon de Nietzsche, y un día de nosotros -quizás en el mismo orden, primero cordura, luego vida- olvidando que hay algo por hacer, algo que construir, un proyecto que realizar. Ese el *pathos* que encontré en Nietzsche. La única diferencia, importante por cierto, es que he preferido realizarlo en la dirección contraria a la propuesta por él: no en un reencantamiento que tenga como centro a su dios Dionisos, sino a aquel otro Dios al que Nietzsche abandonó, su “Deus absconditus”:
“¡No!/¡Vuelve otra vez!/¡Con todos tus suplicios!/Mis lágrimas todas corren/hacia ti su carrera,/y para ti de mi corazón se enciende/la llama postrera./¡Oh, vuelve atrás,/mi Dios desconocido! ¡Dolor mío!/¡Mi última felicidad!”⁸⁴²

NOTAS

(En las citas de las obras de Nietzsche, se usan, generalmente, las abreviaturas indicadas al principio de la Bibliografía, y en ese caso los textos que se citan corresponden a las ediciones que aparecen en la misma).

¹ CASANOVA, José, “El ‘revival’ político de lo religioso”, en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad, 1994, p. 227.

² DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1992, pp. 397-398.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ Considérese el libro de BAILY HARNED, David, *La ambigüedad de la religión*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1969

⁵ Para un estudio detenido de la ambigüedad, y por tanto, múltiples sentidos de la palabra *religión*, véase a BILLINGTON, Ray. *Religion Without God*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001, pp. 9-17.

⁶ *Ibid.*, p. 10

⁷ *Ibid.*, p.10.

⁸ ALSTON, W. P., *Philosophy of Language*, citado por BILLINGTON, op. cit., p. 11. A esta lista de característica agrega BILLINGTON la aceptación de ciertos textos que se consideran inspirados por dios, BILLINGTON, op. cit. p. 11.

⁹ BILLINGTON, op. cit., 15.

¹⁰ LONG, Charles H., *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Aurora, CO, USA: Davies Group Publishers, The, 1999, p. 15.

¹¹ Véase a LONG, op. cit., p. 16 y ss.

¹² *Ibid.*, p. 31. Todavía se podría encontrar otro problema al abordar el estudio de lo religioso al oponer el enfoque científico y el teológico; el primero fundamental crítico y sospechosos del hecho religioso y el segundo abierto al aspecto trascendente de la religión; estos últimos teólogos creativos, usualmente protestantes liberales. Para un mayor estudio véase a GOLD, Daniel, *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion: Modern Fascinations*, Ewing, NJ, USA: University of California Press, 2003, capítulo I, “Fascinated Scientist and Empathizing Theologians”.

¹³ Para una definición *secular* de la religión, véase el interesante libro de GREELEY, Andrew, *Religión A Secular Theory*, New York: The Free Press, 1982.

¹⁴ MORRIS, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona: Paidós, 1995, p 177.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 177-178.

- ¹⁶ HUME, David, *Historia natural de la religión*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1966, p. 52. "Eurípides escribía en términos teológicos que 'los dioses abandonaron la vida a su confusión, mezclaron cada cosa con su contraria, de forma que todos nosotros, desde nuestra ignorancia e incertidumbre debemos rendirle culto y reverencia'", MORRIS, op. cit., p. 177.
- ¹⁷ HUME, David, op. cit., p. 53. "Agitados por esperanzas y temores de tal género, escrutan con temblorosa curiosidad el curso futuro de los hechos e investigan los diversos y contradictorios acontecimientos de la vida humana. Y en este confuso escenario, con ojos aún más confusos y asombrados, comienzan a distinguir los primeros imprecisos rastros de la divinidad", Ibid. p. 53
- ¹⁸ Ibid., p. 55.
- ¹⁹ JUNG, C.G., *Psicología y religión*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1955, p. 9.
- ²⁰ FREUD, S., *Die Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe IX*, 167, citado por KUNG, Hans. *¿Existe Dios?*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999 (3ª edición), p. 395. Ya que hemos mencionado a Freud resultará conveniente detenernos en su pensamiento sobre lo religioso en un posterior excursus, por la importancia e influencia que éste ejerce sobre la valoración que se hace de la religión en el siglo XX.
- ²¹ FROMM, Erich, *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires: Editorial Psique, 1965, p. 24.
- ²² MORRIS, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 179.
- ²³ Ibid. p. 179. De una manera parecida se expresaba William James, el pragmático americano: "Para James, Dios era una simple idea hipotética, que era cierta desde el momento en que funcionaba para el bienestar general de la humanidad ... No sorprende pues que ... defina la religión, en términos subjetivos y psicológicos, como aquellos 'sentimientos, actos y experiencias de hombres individuales que, en su soledad, establecen una relación con cualquier cosa que consideren divina' ... La divinidad se define en un sentido amplio, cubre desde el budismo hasta el panteísmo emersoniano", Ibid, p. 180
- ²⁴ Ibid., pp. 142-143.
- ²⁵ Recordemos que las definiciones de cultura son múltiples. Algunos sostienen que existen más de cien.
- ²⁶ MORRIS, Brian, Op. Cit., p. 137.
- ²⁷ Ibid, p. 179.
- ²⁸ Ibid, pp. 147-148. "Una iglesia no es simplemente una hermandad sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos lo que tienen una misma fe, tanto fieles como sacerdotes. *La magia normalmente carece de una comunidad de este tipo*", DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1992, p. 40 (itálicas nuestras).
- ²⁹ DURKHEIM, E., op. cit., p. 32.
- ³⁰ Ibid., p. 39.
- ³¹ Cf FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998, pp. 44-45.
- ³² GREELEY, Andrew M., *El hombre no secular*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, p. 174. "Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras ... Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo 'completamente diferente', de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano', ELIADE, Mircea, *Lo profano y lo sagrado*, Madrid: Guadarrama, 4a. Edición, 1981, p. 10.
- ³³ GREELEY, Andrew, op. cit., p. 216
- ³⁴ Ibid., p. 216
- ³⁵ Véase a OTTO, Rudolf, *Lo santo*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- ³⁶ ELIADE, M., op. cit., p. 10
- ³⁷ Ibid., p. 10
- ³⁸ Ibid., p. 11.
- ³⁹ DE SAHAGÚN LUCAS, Juan, *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999, p. 94.
- ⁴⁰ Método sin embargo que no está exento de dificultades: "A pesar de sus ventajas, este procedimiento corre el riesgo de confundir los hechos religiosos con otros de distinta naturaleza, como los políticos, los sociológicos o los llamados 'religiones civiles'. Por otra parte, resulta imposible reconocer las obras y las funciones de algo cuya identidad se ignora", Ibid., p. 95.
- ⁴¹ Ibid., p. 95.
- ⁴² BERGER, Peter, *El dosel sagrado*, Barcelona: Editorial Kairós, 1999 (3ª edición), op. cit., pp. 152-155. "Había una vez una época en que toda en el mundo estaba en relación con lo sagrado. Todo acontecimiento que no se podía explicar de otra manera era adjudicado a la intervención divina. Todo el poder social estaba legitimado por símbolos y mitos sagrados. Todo este poder sagrado se concentraba en instituciones que definían la vida social, política y la moral de la gente. Los sacerdotes eran los

especialistas centrales de la sociedad, ya fuera porque ejercían directamente el poder político, o fijaban los límites dentro de los cuales otros lo ejercían. Toda la cultura estaba impregnada de valores y hábitos religiosos. La religión era la principal institución que legitimaba el mundo. Pero entonces algo cambió... Poco a poco lo sacro desapareció de la vista, refugiándose en las pequeñas grietas de la "esfera privada". La autoridad de los líderes religiosos fue usurpada por los científicos, y aquello que era deseable y posible comenzó a ser definido por los líderes políticos y los tecnócratas. La vida pública fue desencantada, y aunque ocasionalmente se producen pequeños temblores en la esfera privada, la religión fue para siempre privada de su poder", AMMERMAN, Nancy, citado por FRIGERIO, Alejandro, "Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta", en www.clacso.edu.ar/libres/anpocs/frige.rtf.

⁴³ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Secularización y postmodernidad*, Valladolid: Estudio Agustiniiano, Vol. XXV, Fasc. III, 1990, pp. 541-542.

⁴⁴ BERGER, P., op. cit., p. 163. Acerca de esto último, véase también a GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo*, Madrid: Editorial Trotta, 2005, pp. 145-164. "Ahora bien, para H. Cox, la raíz bíblica de esta desacralización está en el libro del Éxodo, ya que la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto fue un acontecimiento de cambio social y de desobediencia civil frente al poder sacralizado del faraón... Es cierto que ese movimiento de desobediencia tuvo un última inspiración religiosa en la persona de Moisés, pero es una legitimación que convoca al hombre a su liberación, y le reconoce su capacidad para denunciar la injusticia", FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *Secularización y postmodernidad*, op. cit. p. 544.

⁴⁵ BERGER, P., op. cit., p. 162.

⁴⁶ Ibid., pp. 160-162. De un modo parecido se expresa F. D' Agostino: "El católico vive en un mundo en el que lo sagrado hace de mediador entre la vida y lo sobrenatural a través de una diversidad de canales: los sacramentos de la Iglesia, la intercesión de los santos, la erupción de lo sobrenatural en los milagros, una vasta continuidad de seres entre lo visible y lo invisible", AGOSTINO, F. D', *Imaginación simbólica y estructura social. La religión en la evolución social*, Madrid: Sígueme, 1985, p. 84, citado por FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Secularización y postmodernidad*, op. cit. p. 541, nota 70.

⁴⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Secularización y postmodernidad*, op. cit. p. 541.

⁴⁸ AGOSTINO, F. D., op. cit., p. 84.

⁴⁹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Secularización y postmodernidad*, op. cit. p. 541.

⁵⁰ Ibid. p. 541.

⁵¹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1998, p. 281

⁵² Ibid., p. 282. "Por eso la modernidad secularizada perdió la capacidad para ver un mundo habitado por lo sagrado, y despreció los signos y símbolos religiosos. Estos ya no eran necesarios para promover la disciplina social y la moralización. La cobertura religiosa ya no era necesaria.", Ibid. p. 282. "Y en la postmodernidad sólo parecen quedar convicciones puntuales para salir del paso, e interpretaciones locales y cambiantes que parecen casar con ese individualismo hedonista de la 'ética del postdeber' a la que ya nos hemos referido", Ibid., p. 280.

⁵³ O postsecularización. Al respecto véase a CAPUTO, John D., "How the Secular World Became Post-Secular" (capítulo 2), especialmente la sección "Desecularization: The Death of the Death of God", en *On Religion*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001, pp. 37-66

⁵⁴ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social*, op. cit., p. 280. "El fruto de todas estas contradicciones es el sujeto robotizado y heterodirigido, que a la postre se siente estafado, y que ha perdido su identidad. Un sujeto que ha experimentado en sus carnes las insuficiencias del mito cientifista, y que reacciona con la protesta postmoderna y el repliegue individualista y narcisista", Ibid. pp. 282-283.

⁵⁵ "En el umbral del año 2000, este siglo se da cuenta de que no ha producido nada en el plano político-ideológico. Ha logrado extraordinarios triunfos de la técnica. Pero la verdad de la técnica, si podemos hablar de verdad banal, es el eterno retorno de lo idéntico, un proceso que se repite, igual a sí mismo hasta el infinito. Sólo la crisis y la conciencia de la crisis pueden romper esta cadena", Franco Ferraroti, "El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado", en Rafael Díaz-Salazar (y otros), op. cit., p. 307.

⁵⁶ ESCRÍBAR, Ana, "Nihilismo y fe en el lenguaje", *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1992, Vol. XXXIX-XL, p. 54

⁵⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social*, op. cit., p. 272.

⁵⁸ Ibid., pp. 272-273. "Pero al mismo tiempo -y ahí es donde la trompeta de Weber desentona en relación con las demás- este desencantamiento es a la vez un empobrecimiento. Ni la razón ni la ciencia pueden dar cuenta del sentido último de las cosas. Sólo la religión podía hacerlo. El desencantamiento del mundo es desalienación marxiana y liberación freudiana; pero es asimismo el camino que conduce a la

jaula de hierro de la racionalización total”, ESTRUCH, “El mito de la secularización”, en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad, 1994, p. 274.

⁵⁹ Como señala BUZOVA: “La actitud nihilista, reforzada por la situación de inestabilidad política y de crisis económica de una magnitud jamás alcanzada después de la guerra, así como por la caída de los ideales, tal vez erróneos pero sin embargo reales, no sólo afecta a la ideología oficial sino también a la religión”, BUZOVA, T.V., “En una ciudad del Ural: un estudio sociológico sobre la juventud y la Iglesia”, citado por KEPEL, Gilles en *Las políticas de Dios*, Buenos Aires: Anaya & Mamó Muchnick, 1995, pp. 133-134.

⁶⁰ Para un estudio del proceso de secularización en España, con énfasis en las formas que ella asume, véase a CASTÓN BOYER, Pedro, “La secularización en la sociedad española”, en BRIONES, Rafael y CASTÓN BOYER, Pedro, *La religión en una sociedad secularizada*, Madrid: Editorial Popular, 1990, pp. 31-53

⁶¹ FRIGERIO, Alejandro, “Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta”, en www.clacso.edu.ar/libres/anpocs/frige.rtf.

⁶² Ibid. “La existencia de varias fes que compiten por la preferencia de los individuos, añadido al creciente poder de la ciencia, debilita las posibilidades de ser la principal fuente de legitimación. La mayor parte de las iglesias históricas se han acomodado en distinta medida al proceso de secularización institucional (resistiendo de mayor o menor manera algunas de las diversas dimensiones del fenómeno). Casi todas ellas, sin embargo, han aceptado una visión desencantada del mundo, dejando para la ciencia la tarea de explicar el funcionamiento de la naturaleza y la sociedad humana y reduciendo, en la mayor parte de los casos, la capacidad de intervención de lo divino en la vida cotidiana. La frecuencia de la intervención divina en los eventos diarios se ha visto reducida: los milagros se tornaron hechos excepcionales”, Ibid.

⁶³ MONCADA, Alberto, *Religión a la carta*, Madrid: Espasa Espiritu, 1996, p. 16. La religión se ha convertido “en un bien de consumo que se exhibe en la infinidad de anaqueles donde hoy se expone y voce la mercancía religiosa. Muchos creyentes de hoy eligen los trozos de su credo que se adaptan mejor a su sensibilidad, a sus otras hipótesis básicas sin aceptar la totalidad de las tradiciones o de las recomendaciones de sus líderes o incluso escogen partes de diferentes credos o espiritualidades para confeccionar su particular referencia religiosa ... y ha dado lugar a lo que aquí llamo ‘religión a la carta’ que se contrapone tanto al patriotismo religioso vigente en amplias zonas del mundo islámico como a la militancia política teñida de religión que persiste en otras”, Ibid. p. 16.

⁶⁴ Ibid., pp. 16-17. A partir de esto, incluso se desarrollan credos y confesiones de fe personales. Como ejemplo véase a CAPUTO, J, op. cit., “On religion – Without Religion” (capítulo 5), especialmente las secciones “The Faith of a Post-Modern” (pp. 125-132) y “Axioms of a Religion Without Religion” (pp. 132-141).

⁶⁵ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social*, op. cit., p. 284. “Los jóvenes suelen aceptar ciertas verdades religiosas y pasar de otras, no confían en la Iglesia, pero tampoco muestran una animosidad notable sobre ella; se entusiasman con la figura de Juan Pablo II, pero olvidan sus enseñanzas en materia de moral sexual y familiar. A esta manera de comportarse la ha llamado González-Anleo la ‘religión light’: ‘un tipo de religiosidad caracterizado por su ausencia de dramatismo, su incoherencia doctrinal, su talante asistémico –las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen un soporte institucional, su declaración de independencia en el terreno de los compromisos personales y éticos’, etc.”, Ibid., p. 285.

⁶⁶ CASANOVA, José, “El ‘revival’ político de lo religioso”, en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad, 1994, pp. 230-231.

⁶⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social*, op. cit., p. 63

⁶⁸ Ibid. p. 63.

⁶⁹ GREELEY, A., *El hombre no secular*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 22.

⁷⁰ BRUCE, Steve, “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization”, en MARTIN, David (editor), *Peter Berger*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001, p. 87.

⁷¹ “La consideración de los términos de esta nueva valoración produce a lo menos dos respuestas. La primera tiene que ver en general con los métodos de validación producidos por las ciencias sociales, y el rol mayor que debe en este respecto (dada la falta de cualquier medio de verificación experimental) caer para comparación. Desde este punto de vista, el camino seguido por Peter Berger en la investigación sociológica no es una escisión entre un Berger secularista y uno anti-secularista. Es (mas bien) una lúcida iniciación para ejercer cautela metodológica y constantemente retornar a los paradigmas que la investigación provee. La segunda respuesta tiene que ver con la substancia actual de la nueva valoración que Berger ha llevado a cabo y que reclama responsabilidad. ¿Implica ello abandonar la perspectiva inicial y así también poner en tela de juicio la naturaleza irreversible del proceso histórico de

secularización? Peter Berger ha llegado al punto que su irreversibilidad había llegado a ser cuestionable, con la calificación (de) que esto tiene más que hacer con la proyección indefinida del proceso en el futuro que con su realidad histórica determinable”, HERVIEU-LÉGER, Danièle, “Limit of the notion of secularization”, en MARTIN, David, op. cit., p.115.

⁷² En el mismo trabajo HERVIEU-LÉGER se refiere al interminable debate acerca de la secularización – más de 30 años- (Ibid., pp. 112-114), lo que muestra lo complicado del tema.

⁷³ Otros sin embargo interpretan de manera distinta “las evidencias disponibles”. Así para BRUCE mucho del crecimiento evangélico en los Estados Unidos se ha producido más bien por un incremento de la población y la longevidad, antes que por el incremento de la popularidad de la religión, BRUCE, Steve, “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization”, en MARTIN, David (editor), *Peter Berger*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001, p. 89. Para una crítica más extensa a la idea de “reencantamiento”, véase Ibid., pp. 89-100 y a GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, Madrid: Editorial Trotta, 2005, especialmente la “Conversación con Esteban Molina”, al final de la obra, 20 años después de la aparición de *El desencantamiento del mundo*. Para una respuesta a la tesis de “secularización”, véase a GREELEY, A., *El hombre no secular*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, especialmente el capítulo 2, “Mitos viejos, mitos nuevos”, pp. 26-66.

⁷⁴ SOTELO, Ignacio., “La persistencia de la religión en el mundo moderno”, en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994, p. 41. “Lo escandaloso, en cambio, es la creencia. El creyente es el que choca de continuo con los supuestos mentales y sociales del mundo en que vive; su fe le hace un extraño en un mundo extraño ... De estar en el centro, el creyente se ha visto recluso a los recodos sociales y culturales de la sociedad industrial. Con el despliegue de la modernidad la religión se ha desplazado de la centralidad a la marginalidad”, Ibid, p. 49.

⁷⁵ KEPPEL, G., en *Las políticas de Dios*, Buenos Aires: Anaya & Mam o Muchnick, 1995., p. 135. “La ‘secularización’ de que muchos se quejan no es un proceso contra las creencias en lo sobrenatural, sino contra la base moral del cristianismo...”, LUQUE, Alberto, *Arte moderno y esoterismo. Secularización y reencantamiento en la cultura contemporánea*, Lleida: Editorial Milenio, 2002, p. 45. Conviene, en relación a la resurrección de la “nebulosa mística esotérica”, revisar especialmente de este último libro, el capítulo I: “La ciencia, el arte y el mundo de los espíritus”.

⁷⁶ SOTELO, Ignacio. “La persistencia de la religión en el mundo moderno”, en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994, p. 50.

⁷⁷ LÓPEZ, Angela, “Ritos sociales y liturgias juveniles de espera”, en DÍAZ-SALAZAR, op. cit., p. 187. “Los dioses vencidos siempre renacen, aunque sea distinta su nueva faz. El avatar y la metamorfosis son sus recursos perennes, sus privilegios celestiales, denegados al mero mortal. Pero es la sed humana por lo numinoso y la de nuestra especie por darse orden y concierto siempre con beneplácito sobrenatural lo que constituye su genuina razón de ser y de volver una y otra vez por sus fueros”, GINER, Salvador, “La religión civil”, en DÍAZ-SALAZAR op. cit., p. 161.

⁷⁸ “Hay que empezar diciendo que las creencias religiosas gozan de buena salud en el mundo contemporáneo. La mayoría de la gente, casi un ochenta por ciento de los habitantes del planeta, en el mundo industrial urbano, en el rural, en oriente, en occidente, en los nortes y en los sures cree o quiere creer que la vida no se termina con la muerte y cree también en una especie de fuerza primaria, principio creador, conservador, razón última del cosmos, le llamen o no Dios. Existen muy poco ateos especulativos que se tomen la molestia de negar la existencia de esas dos hipótesis básicas, un modo de supervivencia después de la muerte y la fuerza cósmica primaria”, MONCADA, Alberto, *Religión a la carta*, Madrid: Espasa Espíritu, 1996, p. 15. “...Afirmo que no hay motivos reales para suponer que lo sobrenatural esté ausente de la vida cotidiana de la mayor parte de los hombres hoy más que hace seiscientos años. Las sociedades primitivas contaban con su correspondiente proporción de ateos o agnósticos (o lo que entonces equivaliera prácticamente a estas categorías), de manera muy semejante a lo que ocurre en las sociedades modernas, mientras que tampoco hay motivo para pensar que el entusiasmo religioso resulte hoy menos actual que entre los hombres del neolítico”, GREELEY, *El hombre no secular*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 13.

⁷⁹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social*, op. cit., p. 283. “La crisis de la racionalidad burocrática-formal, es decir, de la racionalidad encerrada en su lógica, amplía el espacio de lo sagrado, lo exalta como alternativa, como ocasión y medio de supervivencia humana; en pocas palabras, como necesidad de un conjunto de significados metautilitarios opcionales frente a la lógica del mercado y a la racionalidad formal. Estos significados son los que permiten a la sociedad humana no perder su propia conciencia problemática y no privarse de la dimensión dinámica en la cual se expresa la función serial de la utopía”, FERRAROTTI, Franco, “El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado”, en DÍAZ-SALAZAR, op. cit., p. 311.

⁸⁰ FERRAROTTI, F., op. cit., p. 311.

⁸¹ Ibid., p. 287. “La razón instrumental no sabe decirle al hombre quien es él, y tanto el sujeto como la sociedad necesitan de una proyección fuera de sí, de una dimensión utópica e ideal para situarse y autoevaluarse”, FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social*, op. cit., p. 283.

⁸² SOTELO, Ignacio. “La persistencia de la religión en el mundo moderno”, en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994, p. 51. “El hombre capaz de prescindir de lo sagrado, sin raíces y sin sentido de lo primario, existirá, si acaso, en las grandes universidades seculares”, GREELEY, A., op. cit., p. 28.

⁸³ “Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”, presentada en las II Jornadas de Sociología *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007, p. 11, publicada en www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/2665157.pdf

⁸⁴ Ibid., p. 12. “La fuerza creciente de movimientos y organizaciones religiosas que se entremezclan con las políticas cotidianas, propician formas de movilización étnica y el surgimiento de nuevos agentes sociales, de nuevos espacios organizativos y de solidaridad, de nuevos lenguajes; que cambian el sentido del cuerpo y las concepciones de la enfermedad y la salud, resignifican las estrategias económicas, renegocian identidades, reinventan las tradiciones”, Ibid., pp. 11-12.

⁸⁵ ARANGUREN, José Luis, “La religión hoy”, en DÍAZ-SALAZAR, op. cit., p. 21. “A la vez surgimiento, por doquier, de nuevas formas de experiencia religiosa, simplemente independientes las unas de la ortodoxia recibida, aunque sin romper con ella, totalmente alejadas otras de institucionalización, erráticas algunas; ‘supersticiosas’, como antes se decía, no pocas. Y hasta cabe hablar de formas tecnológicas, cosmonáuticas, interesaciales de ‘religión’, que recuperan a su modo las antiguas creencias de los hasta siete cielos”, Ibid., p. 21.

⁸⁶ “Es en el ámbito de los rituales religiosos que acompañan los grandes acontecimientos de la vida donde las iglesias son más fuertes y relevantes. Las iglesias son las grandes instituciones de la celebración; por ahí no sólo hallan relevancia, sino relegitimación sociológica. Y además allí se encuentran en un espacio no competitivo por el fracaso de las liturgias laicas para celebrar esos acontecimientos y por una demanda de consumo simbólico que se dirige mayoritariamente hacia las iglesias ... Parece que mientras las iglesias persiguen incidir en la regulación ética y socio-política de occidente, las poblaciones reclaman otra cosa a estas instituciones: el servicio celebrativo-ritual”, Rafael Díaz-Salazar, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente*, en Rafael Díaz-Salazar (y otros), op. cit., p. 85.

⁸⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel., *La ambigüedad social*, op. cit., p. 289. “Y si el individuo no encuentra ya atractiva la religión tradicional, colocará en su lugar sustitutos o equivalentes funcionales, ya sean prácticas y experiencias ocultistas, mágicas, místico-religiosas, astrología, futurología o movimientos utópicos, ecologistas, pacifistas, feministas, etc.”, Ibid., p. 289.

⁸⁸ Ibid., p. 289.

⁸⁹ SEDEÑO VALDELLÓS, Ana María, “Iconografía religiosa en el videoclip musical: revisión bibliográfica y algunos ejemplos significativos”, presentada en las II Jornadas de Sociología *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007, p. 6, publicada en www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/7439207.pdf

⁹⁰ Ibid., p. 6.

⁹¹ Ibid., pp. 9-10.

⁹² Ibid., p. 9.

⁹³ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, op. p. 287. Merece la pena recordar aquí, a propósito de esto último, la distinción que se ha hecho entre distintos niveles de trascendencia. Existiría, en primer término, una “pequeña trascendencia”, a nivel personal, familiar, de amigos, etc.; una “trascendencia intermedia”, cuando nos referimos a constructos mayores como el Estado o la Nación; y una “gran trascendencia”, que correspondería al plano de aquello que nos rebasa o consideramos “totalmente otro”, FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, op. cit., p. 299

⁹⁴ Ibid., pp. 286-287.

⁹⁵ ARANGUREN, “La religión hoy”, en DÍAZ-SALAZAR, op. cit., p. 23.

⁹⁶ LÓPEZ, Angela, “Ritos sociales y liturgias juveniles de espera”, en DÍAZ-SALAZAR, op. cit., p. 212. “Los jóvenes que lo experimentan ... son los peregrinos infatigables de la noche urbana, y en ella están generando toda una efervescencia de liturgias que conmemoran la preeminencia vital del grupo sobre el individuo y condensan las múltiples sensaciones y pasiones de la vitalidad juvenil en una gran comunión general. Teniendo en cuenta que estos jóvenes, por ley de vida, culminarán un día su metamorfosis en adultos no parece un mal presagio, al menos para la inalienable aspiración humana de vivir eternamente”, Ibid., pp. 212-213.

⁹⁷ MAFFESOLI, Michele., *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Editorial Icaria, 1990, p. 55. “La religión es aquí el elemento que liga; y liga porque se da el codo a codo, porque existe físicamente proximidad. Así, a diferencia de la ‘extensión’ de la historia, que descansa en conjuntos vastos y cada vez más impersonales, la naturaleza favorece la ‘in-tensión’ (in-tendere), con el investimento, el entusiasmo y el calor que ello entraña”, Ibid, p. 77.

⁹⁸ Ibid., p. 55.

⁹⁹ Ibid., p. 54.

¹⁰⁰ “Permitaseme señalar, a título de anécdota lo siguiente: hace unos días, en el transcurso de una cena en la que se habían dado cita varios miembros de la alta función pública (más algunos personajes ‘de adorno’, como eran un obispo, un universitario y una astróloga) tuve ocasión, por una parte, de departir largamente con esta astróloga famosa, la cual me enumeró todos los hombres políticos, de todas las convicciones o partidos, que eran clientes suyos, y, por la otra, de oír las confidencias de un prefecto, hombre racionalista donde los haya, quien me habló del escalofrío mágico, verdadera droga semanal, que le producía escuchar los números premiados de la ‘loto’. Naturalmente, para limitar el compromiso total, es su chófer el encargado de ir a comprar el boleto fatídico. Todo esto puede ser todo lo anecdótico que se quiera, pero se trata de hechos bien candentes, aun cuando minúsculos, que, mediante sucesivas sedimentaciones, constituyen lo esencia de la existencia individual y colectiva a la vez. Lo que, en cualquier caso, ponen muy bien de manifiesto es la existencia de una relación con el entorno natural o cósmico muy distinta a la que nos tenía acostumbrados un pensamiento puramente racionalista”, Ibid, pp. 83-84.

¹⁰¹ Ibid., p. 83.

¹⁰² Ibid, p. 92.

¹⁰³ Ibid. p. 66.

¹⁰⁴ Ibid., p. 67.

¹⁰⁵ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, op. cit., p. 283.

¹⁰⁶ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “La religión y sus falsos sucedáneos”, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005, Vol. 10, p. 24.

¹⁰⁷ LYON, David, *Jesús en Disneylandia*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, p. 48.

¹⁰⁸ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, “La religión y sus falsos sucedáneos”, op. cit., p. 24.

¹⁰⁹ MARDONES, José María, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1999, p. 18. Dejándose ver claramente aquí el factor subjetivo, por tanto individual, de este retorno de lo religioso. Véase Ibid., p. 19.

¹¹⁰ Ibid., 18-19.

¹¹¹ Ibid., p. 9.

¹¹² VATTIMO, Gianni, *Creer que se cree*, Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 22.

¹¹³ MARDONES, José María, op. cit., p. 19.

¹¹⁴ Para un tratamiento más extenso de la relación de VATTIMO con la religión, véase a MARDONES, José María, op. cit., pp. 20-34.

¹¹⁵ Ibid., p. 174.

¹¹⁶ Ibid., pp. 174-175.

¹¹⁷ “La modernidad ... y de forma más radical ese último avatar suyo que conocemos como ‘postmodernidad’, está definiendo una forma de vivir y de entender la vida que mantiene la referencia a la categoría tradicional de lo sagrado, pero que remite con ella a lo humano en aquellas dimensiones de profundidad, de valor y de dignidad que superan los aspectos inmediatos, instrumentales, pragmáticos que desarrolla la cultura meramente tecno-científica y económica y la explicación reductora que se basa exclusivamente en ella. Lo sagrado designa así el aura que rodea al sujeto, la dimensión de profundidad de su conciencia, la inviolabilidad de su dignidad, la sublimidad de la belleza que es capaz de gustar”, VELASCO, Juan Martín, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1998, p. 27.

¹¹⁸ MARDONES, José María, op. cit., p. 175.

¹¹⁹ MARDONES, José María, op. cit., p. 187. “Lo que hemos venido refiriendo es un cambio de sensibilidad: el paso de un rechazo de la religión en el pensamiento moderno a un nuevo y creciente interés; el giro desde el proclamado desinterés de la problemática religiosa dentro de la filosofía, a una atmósfera climática que la coloca en las zonas más cálidas e interesantes del pensamiento”, Ibid., p. 187.

¹²⁰ VELASCO, Juan Martín, op. cit., p. 8.

¹²¹ Ibid., p. 9.

¹²² Ibid., p. 10.

¹²³ Ibid, p. 10.

¹²⁴ Ibid., p. 10. “La situación de la que procedemos es clara: una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y la configuración en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada que dictaba a sus miembros las verdades reveladas por Dios que tenían que creer; que les manifestaba con toda claridad las normas de conducta bajo la forma de mandamientos emanados de la voluntad divina; que les imponía un conjunto de prácticas rituales que les garantizaban la recepción de la gracia de Dios y de la salvación; y que, además de gestionar lo sagrado, enmarcaba y orientaba el conjunto de la vida de las sociedades y las personas y regulaba el conjunto de la existencia. Una institución en fin, que se había encarnado tan perfectamente en la cultura vigente que la había modelado a su medida y la había convertido en prolongación de la religión en el mundo de las ideas, los usos y costumbres, los símbolos y el arte. Esa es la poderosa síntesis radicalmente puesta en cuestión por la nueva situación. Ésa es la forma de religión de la que las sociedades avanzadas están saliendo de forma tan callada como real”, Ibid., p. 23.

¹²⁵ Ibid., p. 10

¹²⁶ NIETZSCHE, citado por HEIDEGGER en “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1969, p. 179

¹²⁷ Ibid., p. 183

¹²⁸ FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 180-181. “No experimentamos la manera como Dios muere dirigiendo una mirada hacia pueblos extraños y hacia otros tiempos y comprobando en ellos un ocaso de dioses, un morir de dioses en que nosotros mismos no creemos ya. No comprendemos cómo muere *nuestro* Dios paseándonos a lo largo de toda la sección de hundimientos de dioses existentes en el museo. No podemos concebir su interpretación de *nuestro* tiempo final desde un esquema general, propio de museo”, Ibid., p. 181.

¹²⁹ Véase a VATTIMO, Gianni., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península, 1996, p. 85.

¹³⁰ FINK, op. cit., p. 9.

¹³¹ NIETZSCHE, “Hado e historia”, abril de 1862, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, Nos. 125 y 126, pp. 265-266.

¹³² Ibid., pp. 266-267. “Una infinita confusión mental en el pueblo es el penoso resultado; *nos esperan aún grandes convulsiones* cuando la masa haya comprendido que el cristianismo entero se basa en conjeturas; la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración y otras cosas no dejarán de ser nunca problemas. Yo he intentado negar todo: ¡oh, derribar es fácil, pero construir! ... ¿Qué es lo que arrastra poderosamente el alma de tantos hombres a lo ordinario, y les dificulta en gran manera el elevarse al ideas superiores? Una constitución fatalista del cráneo y de la columna vertebral, la clase social y la naturaleza de sus padres, las circunstancias ordinarias de cada día, la vulgaridad del mundo que los rodea, incluso la monotonía de su tierra natal. *Hemos sido influenciados sin que llevásemos en nosotros la energía para oponernos, incluso sin darnos cuenta de que hemos sido influidos*”, Ibid., pp. 266, 267 y 269, itálicas nuestras. De modo similar se expresa en otro texto del mismo año: “Encontramos que los pueblos que creen en un hado destacan por su fuerza y por la energía de su voluntad, y que, en cambio, los hombres y mujeres que, siguiendo dogmas cristianos entendidos torcidamente, dejan que las cosas marchen tal como marchan, pues ‘Dios hizo buenas todas las cosas’, esos se dejan guiar de manera degradante por las circunstancias. En general, la ‘entrega a la voluntad de Dios’ y la ‘humanidad’ no son a menudo más que pretextos aducidos por el miedo cobarde a enfrentarse con resolución al destino”, “Libertad de la voluntad y hado”, abril de 1862, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, Nos. 125 y 126, p. 271.

¹³³ Véase nota 126.

¹³⁴ GC, parágrafo 125.

¹³⁵ HEIDEGGER, op. cit., p. 181. “La frase ‘Dios ha muerto’ significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó. Nietzsche entiende su propia filosofía como movimiento contrario a la metafísica, es decir, para él, contra el platonismo”, Ibid., p. 181.

¹³⁶ Ibid., p. 181.

¹³⁷ Ibid., p. 182.

¹³⁸ “El nihilismo, pensado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente ... El nihilismo es el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por consiguiente, no es sólo un fenómeno de la edad actual ni siquiera producto del siglo XIX, aunque en éste se despierta una sagaz visión del nihilismo y su nombre empieza a ser usual”, Ibid., p. 183.

¹³⁹ Ibid., 181.

¹⁴⁰ NT, 1

¹⁴¹ NT, p. 213. “Con la muerte del drama musical griego surgió, en cambio, un vacío enorme, que por todas partes fue sentido profundamente; las gentes se decían que la poesía misma se había perdido, y por burla enviaban al Hades a los atrofiados, enflaquecidos epígonos, para que allí se alimentasen de las migajas de los maestros. Como dice Aristófanes, la gente sentía una nostalgia tan íntima, tan ardiente, del último de los grandes muertos, como cuando a alguien le entra un súbito y poderoso apetito de comer coles. Mas cuando luego floreció realmente un género artístico nuevo, que veneraba a la tragedia como predecesora y maestra suya, pudo percibirse con horror que ciertamente tenía los rasgos de su madre, pero aquellos que ésta había mostrado en su prolongada agonía”, NT, “Sócrates y la tragedia”.

¹⁴² NT, XIII

¹⁴³ Ibid., p. 220 y ss. “Ambos nombres eran pronunciados a la vez por los partidarios de los «buenos tiempos viejos» cuando se trataba de enumerar a los seductores del pueblo en aquella época: de su influjo procede, decían, el que el viejo, maratoniano y cuadrado (vierschrötig) vigor de cuerpo y alma sea sacrificado cada vez más a una discutible ilustración (Aufklärung), en una progresiva atrofia de las fuerzas corporales y psíquicas ... hay que recordar especialmente que Sócrates, como adversario del arte trágico, se abstenía de concurrir a la tragedia, y sólo se incorporaba a los espectadores cuando se representaba una nueva obra de Eurípides. Lo más famoso es, sin embargo, la aproximación de ambos nombres en la sentencia del oráculo delfico, el cual dijo que Sócrates era el más sabio de los hombres, pero a la vez sentenció que a Eurípides le correspondía el segundo premio en el certamen de la sabiduría”, NT, XIII.

¹⁴⁴ CI, “El problema de Sócrates”, 10. “Cuando no hay más remedio que convertir a la razón en tirano, como hizo Sócrates, se corre por fuerza el peligro no menor de que algo se erija en tirano. En ese momento se intuyó que la racionalidad tenía un carácter liberador, que Sócrates y sus «enfermos» no podían no ser racionales, que esto era de rigor, que era su último recurso. El fanatismo con que se lanzó todo el pensamiento griego en brazos de la racionalidad revela una situación angustiosa: se estaba en peligro, no había más que una elección: o perecer o ser absurdamente racional... El moralismo de los filósofos griegos que aparece a partir de Platón está condicionado patológicamente; y lo mismo cabe decir de su afición por la dialéctica. Razón = virtud = felicidad equivale sencillamente a tener que imitar a Sócrates e instaurar permanentemente una luz del día —la luz del día de la razón—, contra los apetitos oscuros. Hay que ser inteligente, diáfano, lúcido a toda costa: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo...”, Ibid.

¹⁴⁵ FINK, Eugen, , op. cit., p. 164 y ss.

¹⁴⁶ FINK, Eugen, p. 165. “Lo concebido como fútil es lo único real. Lo que hasta ahora se consideraba como ‘ser’ en contraposición al ‘devenir’, no es; únicamente el devenir es. No hay ningún ser más allá del espacio y del tiempo, ningún mundo inteligible del espíritu ni ningún mundo de Ideas eternas. Sólo existe el mundo experimentable por los sentidos, el mundo que se muestra aquí, en el espacio y en el tiempo, la tierra bajo este cielo y con las cosas innumerables entre el cielo y la tierra”, Ibid., p. 165.

¹⁴⁷ CI, IV, “Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el ‘mundo verdadero’. Historia de un error”.

¹⁴⁸ HOLZAPFEL, Cristóbal, *Deus absconditus*, Santiago de Chile: Editorial Dolmen, 1995, p. 133.

¹⁴⁹ VALADIER, Paul, charla en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, octubre de 1994. “Ambas direcciones del nihilismo se entienden de cualquier modo a partir de su significado general como ‘subversión de los valores supremos (VP, ‘Nihilismo’, No 2), pérdida de lo que da sentido (sea eso ‘éste’ u ‘otro mundo’)”, HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 133.

¹⁵⁰ HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 134.

¹⁵¹ Ibid., p. 134.

¹⁵² Ibid., pp. 134-135. Para un estudio detallado de este elemento fisiológico en el pensamiento del filósofo, véase a SOLOGUREN, Jaime, "Fisiología de la moral. Sobre la crítica de la moral en Nietzsche", *Revista de filosofía*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, V. XXXIX-XL, 1992, pp. 51-59. A fin de situar este tema en una perspectiva más amplia, véase a PASLEY, Malcolm, “Nietzsche’s use of medical terms” (capítulo 6), en PASLEY, Malcolm (editor), *Nietzsche. Imagery and Thought*, Londres: Methuen, 1978.

¹⁵³ HEIDEGGER, *Nietzsche (Traducción de Juan Luis Verma)*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp. 223-224.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 188.

¹⁵⁵ HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 135.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 189.

¹⁵⁷ Para un esclarecimiento respecto a la figura y el mensaje de Zaratustra, véase HEIDEGGER, M. “Quién es el Zaratustra de Nietzsche”, en *Conferencias y artículos* (traducción de Eustaquio Barjau), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

¹⁵⁸ “El último hombre somos nosotros, todos nosotros, que el domingo creemos en Dios, que hacemos uso de las diversiones masivas, del tiempo libre organizado por otros, para no ser devorados por el horroroso aburrimiento de una vida que no quiere nada, que en el fondo quiere ‘la Nada’”, FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 78.

¹⁵⁹ EH, “Así habló Zaratustra”, 3. Para un estudio más detenido de este aspecto véase el capítulo 4.

¹⁶⁰ FINK, Eugen, op. cit., pp. 75-76.

¹⁶¹ Ibid., p. 79.

¹⁶² Z, “Prólogo”, 2

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Z, IV, “El papa jubilado”

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ FINK, Eugen, op. cit., p. 88.

¹⁶⁹ Ibid., p. 81.

¹⁷⁰ Ibid., p. 81.

¹⁷¹ “De ahí se hace patente: bien es verdad que la ‘subversión de todos los valores anteriores’ es propia del nihilismo completo, consumado y en consecuencia clásico, mas la subversión no se limita a sustituir los antiguos valores con otros nuevos. La subversión se convierte en inversión de la clase y modo del valorar. La posición de valores necesita un nuevo principio, esto es, aquel de que parte y a que se atiende. La posición de valores necesita otro dominio. El principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, que ha pasado a ser inerte. Por consiguiente, el nihilismo que aspire a una subversión así entendida, buscará lo más viviente. El nihilismo se convertirá de esta suerte en ‘ideal de la vida pletórica’ ... En ese nuevo valor supremo se esconde otra valoración de la vida, esto es, de aquello en que consiste la esencia determinante de todo lo viviente”, HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., 189

¹⁷² GM, III, 1

¹⁷³ HOLZAPFEL, Cristóbal, *Deus absconditus*, Santiago de Chile: Editorial Dolmen, 1995, p. 137.

¹⁷⁴ “En consecuencia con esto, Nietzsche ve cómo está todo en manos del hombre mismo, vale decir, desde su perspectiva, que él ya no se enajene proyectando algo otro, unos ideales que no calzan con la realidad humana (lo cual ya lo atisbaron de distinta manera Maquiavelo y Schopenhauer), sino que se proyecte él ahora a sí mismo y a la Tierra como su propia finalidad ... Esta proyección del hombre mismo, implica así que lo proyectado es el super-hombre. Este es precisamente la esencia del hombre, albergada en él como la posibilidad más radical y la más grande de todas”, Ibid., p. 137.

¹⁷⁵ ORTEGA Y GASSETT, José, “El sobrehombre”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, Nos. 125 y 126, p. 318.

¹⁷⁶ Para un estudio cuidadoso de estos tipos de valoraciones en GM, véase a ESCRÍBAR, Ana, “Nietzsche y la vida como fundamento del valor”, *Serie textos*, No. 15, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2ª edición, 1987, pp. 9-34.

¹⁷⁷ Véase a ESCRÍBAR, Ana, “Nietzsche y el arte como superación de la dualidad sujeto-objeto”, *Revista de filosofía*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1987, V. XXIX-XXX, pp. 45-52.

¹⁷⁸ FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 83. En otro lugar Nietzsche comenta: “La entrega absoluta (en la religión) como reflejo de la entrega del esclavo o de la mujer (-el eterno femenino es el sentido idealizado de la esclavitud)”, NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 1[48], Madrid: Ténos, 2006, p. 51.

¹⁷⁹ Véase Z, I, “De las tres transformaciones”.

¹⁸⁰ FINK, Eugen, op. cit., p. 85.

¹⁸¹ Ibid., p. 84.

¹⁸² SCHACHT, Richard, *Nietzsche: Great Philosophers*, London, UK: Routledge, 1985, p. 397.

¹⁸³ HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 138. “En efecto, Nietzsche está transido por la convicción – convicción que hace de él un destino- de que con la proyección de sí del hombre a partir del hecho parejo de la muerte de Dios, la humanidad es capaz de hacer lo verdaderamente grande”, Ibid., p. 138.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 2[127], Madrid: Ténos, 2006, p. 114.. Para una visión distinta a la nietzscheana del dios que muere y a la posibilidad de un Dios que quede luego de su crítica, véase el Excursus “El dios que muere y el Dios que queda”.

¹⁸⁵ PIPPIN, Robert B., “Nietzsche, Heidegger, and the metaphysics of modernity”, en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, GBR: Routledge, 1991, p. 283. Esto, se comprende, encierra un peligro no menor: que nos alejemos de la autocomprensión que Nietzsche tenía de su pensamiento. En este sentido resulta llamativo, como nos recuerda PIPPIN, que

Heidegger comience la meditación de la obra nietzscheana ignorando, a excepción del *Zarathustra*, las obras publicadas de Nietzsche y concediéndole más valor a *La voluntad de poder*, una compilación de notas manuscritas no publicadas. En relación a esto, véase *Ibid.*, p. 284, 288 y ss.

¹⁸⁶ VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, p. 80. Mexico: Editorial Gedisa, 1987

¹⁸⁷ PIPPIN, Robert B., op. cit., p. 283. PIPPIN resume en cuatro ideas principales la *confrontación* de Heidegger con Nietzsche, estas son: el pensamiento de Nietzsche es metafísico; en el centro de tal pensamiento metafísico encontramos dos doctrinas claves, la voluntad de poder y el eterno retorno; dicho pensamiento metafísico no sólo continúa la tradición metafísica occidental, es más bien su culminación; y aunque se inscribe en la tradición filosófica, se conecta más específicamente con la metafísica moderna, Leibniz, Shelling, Hegel y por supuesto Descartes, *Ibid.*, pp. 285-286.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1969, p. 218.

¹⁸⁹ WALKER, John, "Nietzsche, Christianity, and the legitimacy of tradition", en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor), op. cit., 1991. p 11.

¹⁹⁰ HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 138. Véase HEIDEGGER, M. "La metafísica de Nietzsche" (Capítulo VI), *Nietzsche* (Traducción de Juan Luis Vermal), Vol. II, Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

¹⁹¹ HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 133.

¹⁹² HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 201.

¹⁹³ HOLZAPFEL, Cristóbal, op. cit., p. 139.

¹⁹⁴ Véase a HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., pp. 215-217.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Citado por VATTIMO, G., en op. cit., p. 77.

¹⁹⁶ VILLARROEL, Raúl. "Signos de posmodernidad", Santiago de Chile: Universidad de Chile. 1995 (Tesis de Magíster inédita), p. 82.

¹⁹⁷ Platón, citado por SOLER, Francisco, *Apuntes sobre el pensar de Heidegger*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983p. 29. "La Metafísica concibe sin embargo siempre el Ser del ente y sobrevive así hasta que su olvido del Ser se presenta enmascarado bajo el aspecto de una indagación del Ser del ente", VATTIMO, G. op. cit., p. 86.

¹⁹⁸ SOLER, Francisco, op. cit., pp. 29-30.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 44. Véase a HEIDEGGER, "Esbozos para la historia del ser como metafísica", *Nietzsche*, op. cit., Vol. II.

²⁰⁰ SOLER, Francisco, op. cit., p. 47 y ss.

²⁰¹ VILLARROEL, Raúl., op. cit., p. 86.

²⁰² HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 215. Para una consideración de la identificación o igualación en Nietzsche de verdad y valor, véase "La contraposición de 'mundo verdadero y mundo aparente'. La reconducción a relaciones de valor", HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., Tomo 1, p. 433 y ss.

²⁰³ "Si el ser de lo existente ha sido calificado de valor y con ello se ha puesto una marca a su esencia, dentro de esa metafísica, esto es, dentro de la verdad de lo existente como tal durante esta época, se ha cerrado todo camino que lleve a experimentar el ser mismo", HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 215. Por otro lado, resulta interesante reparar en el hecho de que debido a este planteamiento de la voluntad de poder y su acción valorativa, se termina produciendo una suerte de infravaloración del orden natural, más enfáticamente una afirmación del dominio del hombre sobre la naturaleza. Con Nietzsche aparentemente se dice sí al mundo, a la vida, pero al mismo tiempo se afirma la necesidad del Super hombre, el cual manifiesta su dominio sobre mundo y naturaleza, cosa que parece contraria al propósito de Nietzsche de rescatar el plano de lo sensorial. Véase a HOLZAPFEL, Cristóbal, "Replanteo de la pregunta sobre el humanismo", *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Vol. XXIX-XXX, 1987, pp. 73-74.

²⁰⁴ HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 216.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 215. "¿Qué sucede con el ser? Con el ser no sucede nada. ¿Qué pasaría si ahí se anunciara por vez primera la esencia, hasta ahora encubierta, del nihilismo? ¿Sería entonces el pensar en valores nihilismo puro? Pero Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder precisamente como superación del nihilismo. En efecto, mientras el nihilismo se entienda solamente como devaluación de los valores supremos y la voluntad de poder se piense como principio de la subversión de todos los valores a base de una nueva posición de los valores supremos, la metafísica de la voluntad de poder es una superación del nihilismo. Mas en esa superación del nihilismo se eleva a principio el pensar en valores", *Ibid.*, p. 216.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 216-217.

²⁰⁷ HEIDEGGER, *Nietzsche*, Vol. II, p. 221.

²⁰⁸ Para un comentario acerca de la obra de ELIADE y su comparación con la del antropólogo Clifford Geertz, véase a GOLD, Daniel. *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion : Modern Fascinations*, Ewing, NJ, USA: University of California Press, 2003. pp. 3-5.

²⁰⁹ ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 455.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 455. ELIADE menciona entre las causas del interés por la simbología arcaica, los descubrimientos de la psicología profunda, el nacimiento del arte abstracto a finales del siglo XIX, la investigación de los etnólogos en algunas sociedades primitivas y , “por último, las investigaciones de algunos filósofos, epistemólogos y lingüistas –que desearon demostrar no sólo el carácter simbólico del lenguaje, sin también de las demás actividades del espíritu humano, desde el rito y el mito hasta el arte y la ciencia”, ELIADE, Mircea, “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph M., *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1986, pp. 116-117. Para un estudio detallado de las diversas aproximaciones de los eruditos al mito, véase a ELIADE, M., *Mito y realidad*, “La estructura de los mitos” (capítulo I), Barcelona: Editorial Labor, 1991.

²¹¹ ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires: Emecé, 2001, p. 14.

²¹² ELIADE, M., *Mito y realidad*, Barcelona: Editorial Labor, 1991, p. 60

²¹³ *Ibid.*, p. 60.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 14 y 15.

²¹⁵ MALINOWSKI, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, citado por ELIADE, M., en *Mito y realidad*, p. 12.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

²¹⁷ MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós, 1995, p.

219

²¹⁸ *Ibid.*, p. 219.

²¹⁹ ELIADE, Mircea, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires: Paidós, 1967, p. 123.

²²⁰ *Ibid.*, p. 123.

²²¹ *Ibid.*, p. 128.

²²² Presentamos aquí una síntesis de los planteamientos de ELIADE en “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en op. cit., pp. 128-135.

²²³ MORRIS, Brian, op. cit., p. 220.

²²⁴ ELIADE, *Mito y realidad*, op. cit. p. 61. “A través de los mitos y los símbolos de la Luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, el Mundo se revela como lenguaje. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos”, *Ibid.*, p. 61.

²²⁵ ELIADE, “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, op. cit., p. 130.

²²⁶ “Señalamos que esta correspondencia no se manifiesta espontáneamente en una experiencia inmediata ni a través de una reflexión mística; es el resultado de una cierta forma de ‘estar presente’ en el mundo”, *Ibid.*, p. 130.

²²⁷ *Ibid.*, p. 131.

²²⁸ *Ibid.*, p. 131. “No se trata de un acto de especulación, sino de una aprehensión directa del misterio sobre el origen de las cosas, y de que todo lo que precedió y concierne a este principio tiene una considerable importancia para la existencia humana”, *Ibid.*, p. 132.

²²⁹ *Ibid.*, p. 132.

²³⁰ *Ibid.*, p. 133.

²³¹ *Ibid.*, p. 134.

²³² *Ibid.*, p. 134.

²³³ Véase a ELIADE, "Observaciones metodológicas ...", op. cit., pp. 135-139.

²³⁴ ELIADE, *El mito del eterno retorno*, op. cit., p. 29 y ss.. “Hemos visto que todos los rituales imitan un arquetipo divino y que su actualización continua ocurre en el mismo instante mítico atemporal. Sin embargo, los ritos de construcción nos descubren algo más: la imitación, y por ende la reactualización, de la cosmogonía. Una ‘era nueva’ se abre con la construcción de cada casa. Toda construcción es un principio absoluto, es decir, tiende a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de ‘historia’ ... Lo que importa es que el hombre sintió la necesidad de reproducir la cosmogonía en sus construcciones, fuesen de la especie que fuesen; que esa reproducción lo hacía

contemporáneo del momento mítico del principio del Mundo, y que sentía la necesidad de volver con toda la frecuencia que fuera posible a ese momento mítico para regenerarse.”, *Ibid.*, p. 50.

²³⁵ *Ibid.*, p. 50.

²³⁶ *Ibid.*, p. 41.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 53-54

²³⁹ *Ibid.*, p. 27.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁴² *Ibid.*, p. 65.

²⁴³ Gálatas 4:4

²⁴⁴ Mateo 1:23

²⁴⁵ 2 Corintios 5:19

²⁴⁶ ELIADE, *Mito y realidad*, op. cit., p. 72-73. “Por lo demás, como hemos visto, «la imitación de un modelo transhumano, la repetición de un escenario ejemplar y la ruptura del tiempo profano por una abertura que desemboca en el Gran Tiempo, constituyen las notas esenciales del ‘comportamiento mítico’, es decir, del hombre de las sociedades arcaicas, que encuentra en el mito el origen mismo de su existencia”, loc. cit.

²⁴⁷ ESCRIBAR, Ana, "Nihilismo y fe en el lenguaje", en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1992, V. XXXIX-XL, p. 53.

²⁴⁸ ELIADE, *Mito y realidad*, op. cit., pp. 29. Para Eliade el resurgimiento de movimientos milenaristas, ya sea en su versión religiosa o secular, obedecería a ese impulso fabulador (mítico), del cual brotaron en otro tiempo los milenarismos religiosos, como el bíblico, y que sigue vivo en la humanidad. Para un estudio en Eliade de otras creaciones míticas modernas, véase la sección “Mitos y ‘Mass-Media’”, en *Ibid.*, pp. 78-82.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 30

²⁵¹ *Ibid.*, p. 30.

²⁵² ELIADE, *El mito*, op. cit., p. 83. A si mismo se podría plantear la pregunta ¿Y cómo puede enfrentar las acuciosas preguntas existenciales el hombre moderno (historicista)? “Y, en un momento en que la historia podría aniquilar a la especie humana en su totalidad —cosa que ni el Cosmos, ni el hombre, ni la casualidad consiguieron hacer hasta ahora—, no sería extraño que nos fuese dado asistir a una tentativa desesperada para prohibir “los acontecimientos de la historia” mediante la reintegración de las sociedades humanas en el horizonte (artificial, por ser impuesto) de los arquetipos y de su repetición ... Incluso resultaría interesante comparar la solución antihistórica de las sociedades futuras con los mitos paradisiacos o escatológicos de la Edad de Oro de los orígenes o del fin del mundo”, *Ibid.*, p. 96. “En el horizonte de los arquetipos y de la repetición, el terror a la historia, cuando se puso de manifiesto, pudo ser soportado. Desde la “invención” de la fe en el sentido judeocristiano del vocablo (o sea el de que para Dios todo es posible), el hombre apartado del horizonte de los arquetipos y de la repetición no puede ya defenderse de ese terror sino mediante la idea de Dios. En efecto, solamente presuponiendo la existencia de Dios conquista, por un lado, la libertad (que le concede autonomía en un universo regido por leyes, o, en otros términos, la “inauguración” de un modo de ser nuevo y único en el Universo), y por otro lado, la certeza de que las tragedias históricas tienen una significación transhistórica, incluso cuando esa significación no sea siempre evidente para la actual condición humana. ... el cristianismo se afirma sin discusión como la religión del “hombre caído en desgracia”: y ello en la medida en que el hombre moderno está irremediablemente integrado a la historia y al progreso, y en que la historia y el progreso son caídas que implican el abandono definitivo del paraíso de los arquetipos y de la repetición”, *Ibid.*, pp. 102-103.

²⁵³ *Ibid.*, p. 83.

²⁵⁴ ESCRIBAR, Ana, “Nihilismo y fe ...”, op. cit., p. 54. "En esta forma Eliade presenta la función de consuelo ante el temor de la historia como esencial a toda experiencia religiosa; como dicho temor, por otra parte, constituiría un rasgo universal, la religiosidad aparece como una estructura última del espíritu humano, como expresión de una tendencia metafísica esencial que -mientras el hombre carece del aparato conceptual suficiente- se expresa exclusivamente en lenguaje mítico ... Tal estructura última puede ser ignorada a nivel consciente en ciertos períodos como el nuestro, por ejemplo, que mantiene su atención centrada en los aspectos manipulables de los entes; ello no significa, sin embargo, que se extinga aquello que ella estaría llamada a remediar", *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁵⁵ ELIADE, *Lo profano y lo sagrado*, Guadarrama, 1981 (4ª edición), pp. 124

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁵⁷ Ibid., p. 125.

²⁵⁸ Ibid., p. 127.

²⁵⁹ Ibid., p. 130.

²⁶⁰ Ibid., p. 130.

²⁶¹ Esta parte de la exposición tiene a la vista, principalmente, los trabajos de RICOEUR “Poética y simbólica”, en *Educación y política*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 19-43 y “Palabra y símbolo”, en *Hermenéutica y acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985, pp. 7-25.

²⁶² La etimología de la palabra , sim-bol, da la idea de ciertos fragmentos dispersos que son reunidos; aparece así el sentido de reunirse a través del simbolismo y de pertenencia a la comunidad.

²⁶³ RICOEUR, "El pecado original: estudio de significación", en *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975, p. 22. “El mito, como construcción afectivo – intelectual, intenta armonizar e integrar en un todo los componentes relativos y mudables de la experiencia humana, refiriéndolos a realidades y situaciones incondicionadas y extratemporales, Gracias a ello, las experiencias humanas y el mundo quedan revestidos de sentido, y los valores consolidados. El mito es una manera de afirmar lo incondicionado, que satisface la necesidad de seguridad, de orden y de sentido del ser humano. (...) El mito supone, pues, la vivencia de una verdad existencial, y resulta eficaz para la acción. El mito es una vivencia que se reactualiza (drama), y un modelo o paradigma para la acción presente (justifica, protege e inspira)”, FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “La muerte y la Teodicea”, *Estudio Agustiniano*, Vol. XXII. Fasc.I, Valladolid, 1998, p. 144. “La narración mítica suele contar lo que sucedió ‘al comienzo’, *ab initio*, de tal modo, que lo que ha ocurrido después y sigue ocurriendo, es un reflejo de lo acaecido entonces. Claro que el ‘tiempo mítico’ no es histórico, sino expresión de la realidad originaria y fundante, y ayuda a descubrir no una verdad histórica, sino ‘existencial’, significativa para mi existencia. Es también una vivencia que se reactualiza en el rito; rito que refleja ese acto ordenador en el que se participa”, Ibid., p. 144.

²⁶⁴ ESCRÍBAR, Ana, “Nihilismo y fe”, op. cit., pp. 57-58.

²⁶⁵ Existen varios elementos comunes en los autores (Marx, Nietzsche y Freud) que comparten dicha hermenéutica, de los cuales destacamos: en primer lugar, el cuestionamiento del primado del objeto en nuestras representaciones de lo sagrado y del cumplimiento de la intención significativa del símbolo, y en segundo lugar, la consideración de la conciencia como conciencia falsa. Respecto a esto último cabe recordar que los maestros de la escuela de la sospecha retoman el problema de la duda cartesiana. Descartes había afirmado que “las cosas son dudosas”, y no necesariamente tal como aparecen en la conciencia; sólo lo cuantitativo tiene correlato real, no lo cualitativo. Pero Descartes no duda que la conciencia no sea tal como aparece. La escuela de la sospecha, en cambio, extiende la duda a la conciencia, la cual no sería tal como aparece ante sí misma, es falsa. Por esto hace falta un método que lleve de lo patente a lo latente, un tipo de desciframiento, una genealogía, una crítica de las ilusiones, una hermenéutica, en definitiva redireccionadora, que interpreta la proveniencia del sentido del símbolo causalmente, desde un hecho previo que orienta el sentido.

²⁶⁶ RICOEUR, “El pecado original”, op. cit., p. 22.

²⁶⁷ Podemos ver un ejemplo de tal reduccionismo en el intento de explicar la religión por causas psicológicas o sociales (Freud y Marx), por lo afectivo, etc.

²⁶⁸ La hermenéutica ricoeuriana parte del discurso religioso porque lo considera el origen del sentido, en tanto parte del discurso poético que es creador de conocimiento.

²⁶⁹ RICOEUR, “*Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)*”, en *Introducción a la simbólica del mal*, pp. 25-26.

²⁷⁰ Ibid., p. 26.

²⁷¹ Ibid., p. 26.

²⁷² GREELEY, Andrew M. *El hombre no secular*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 127.

²⁷³ Ibid., p. 127.

²⁷⁴ ESCRÍBAR, Ana, “Nihilismo y fe”, op. cit., p. 56. “La fenomenología es una forma de escuchar, de recopilar, de restauración del significado. ‘Creer en orden a comprender, comprender en orden a creer’ – tal es la máxima-; y esa máxima comprende el propio ‘círculo hermenéutico’ de creer y comprender ... La primera impronta de esta confianza ... deber ser vista en el cuidado o preocupación por el objeto, característica de todo análisis fenomenológico. Esa preocupación, como sabemos, se presenta a sí misma como un deseo ‘neutral’ de describir y no de reducir. Se reduce cuando se explica algo recurriendo a causas (psicológicas, sociales, etc.), a través de génesis (individuales, históricas, etc.), mediante funciones(afectivas, ideológicas, etc.). Así ... la tarea más bien consiste en comprender qué quiere decir, qué significados transmite lo sagrado”, MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 217.

-
- ²⁷⁵ En *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1976, V. 3, capítulo 1.
- ²⁷⁶ RICOEUR, Paul, *Fe y filosofía*, Buenos Aires: Editorial Docencia y Almagesto, 1990
- ²⁷⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Antropología de la muerte*, Síntesis, Madrid, 2007, 135.
- ²⁷⁸ RICOEUR, P., *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975, p. 6.
- ²⁷⁹ *Ibid.*, p. 8.
- ²⁸⁰ *Ibid.*, p. 9.
- ²⁸¹ *Ibid.*, p. 9.
- ²⁸² *Ibid.*, p. 10.
- ²⁸³ *Ibid.*, p. 14.
- ²⁸⁴ RICOEUR, Paul, "El mal: un desafío a la filosofía y la teología", *Fe y filosofía*, Buenos Aires: Editorial Docencia y Almagesto, 1990, p. 203.
- ²⁸⁵ *Ibid.*, p. 204.
- ²⁸⁶ *Ibid.*, p. 209.
- ²⁸⁷ RICOEUR, Paul, "Religión, ateísmo y fe", *Introducción a la simbólica del mal*, op. cit., p. 188.
- ²⁸⁸ *Ibid.*, p. 216.
- ²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 216-217.
- ²⁹⁰ *Ibid.*, p. 217.
- ²⁹¹ *Ibid.*, p. 218.
- ²⁹² FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Antropología de la muerte*, op. cit., 126.
- ²⁹³ *Ibid.*, p. 119. Amar a Dios "por nada", es "salir completamente del ciclo de la retribución en cuanto que la víctima se queja de la injusticia de su muerte", RICOEUR, Paul, "Religión, ateísmo y fe", *Introducción a la simbólica del mal*, op. cit., p. 220. Ricoeur ve en esta última actitud un punto de encuentro y diálogo entre la sabiduría judeo-cristiana y budista. Agrega además: "No quisiera separar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal, lucha que puede reunir a todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha estas experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones en forma de parábolas de una condición humana donde, al suprimir la violencia, quedaría al desnudo el enigma del sufrimiento verdadero, del sufrimiento irreductible", *Ibid.*, p. 220.
- ²⁹⁴ Por supuesto también la relación entre "pecado" y sufrimiento.
- ²⁹⁵ ESCRIBAR, Ana, "Nihilismo y fe", op. cit., p. 59.
- ²⁹⁶ GREELEY, A., *El hombre no secular*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, pp. 127-128.
- ²⁹⁷ ACEVEDO, Jorge, Apuntes del Seminario "Filosofía de la historia en Ortega", Programa de Magíster en Filosofía, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 14 de junio de 1995.
- ²⁹⁸ "Los demagogos 'denigran el servicio a la verdad, nos proponen en su lugar: mitos' ... "La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito", ORTEGA citado por SOLER, Francisco, *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1965, p. 102.
- ²⁹⁹ *Ibid.*, p. 283
- ³⁰⁰ ORTEGA Y GASSETT, José, *Historia como sistema*, en O.C. V. VI, Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 14
- ³⁰¹ SOLER, Francisco, *Hacia Ortega*, op. cit., p. 284
- ³⁰² *Ibid.*, p. 284.
- ³⁰³ *Ibid.*, p. 283.
- ³⁰⁴ ORTEGA Y GASSETT, José. *La idea de principio en Leibniz*, O.C., V. VIII, Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 308.
- ³⁰⁵ SOLER, Francisco, *Hacia Ortega*, op. cit., p. 276
- ³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 287 y 289.
- ³⁰⁷ ORTEGA Y GASSETT, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., p. 382.
- ³⁰⁸ SOLER, *Hacia Ortega*, op. cit., pp. 294-295.
- ³⁰⁹ GIANNINI, Humberto, *Breve historia de la filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995, p. 182.
- ³¹⁰ ORTEGA Y GASSETT, "Vitalidad, alma, espíritu", en OC II, Madrid, 1916-1934, p. 462. Cit .SOLER, Francisco, *Hacia Ortega*, op. cit., p. 153.
- ³¹¹ *Ibid.*, pp. 153-154.
- ³¹² *Ibid.*, p. 153.
- ³¹³ *Ibid.*, p. 151.
- ³¹⁴ *Ibid.*, p. 151. Para Platón también el mito puede servir como motivo de inspiración. Cf. SOLER, Francisco, *Hacia Ortega*, op. cit., p. 23.

- ³¹⁵ ORTEGA Y GASSETT, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., p. 318.
- ³¹⁶ Ibid., p. 292.
- ³¹⁷ ACEVEDO, Jorge. *Hombre y mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992, pp. 194-195.
- ³¹⁸ SANTIANELLO, (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York Press, 2001, p. xxii.
- ³¹⁹ ROBERTS, Tyler T., *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, EEUU: Princeton University Press, 1998, p. 4.
- ³²⁰ FRASER, Giles, *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*, New York: Routledge, 2002, p. 1.
- ³²¹ YOUNG, Julián, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 201. En relación a lo mismo Giles Fraser llegará a señalar que el propósito de su investigación será esclarecer el hecho de que Nietzsche aparezca "simultáneamente como ateo y pio", FRASER, Giles, *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*, New York: Routledge, 2002, p. 2
- ³²² ROBERTS, T., op. cit., p. 5, nota de pie de página número 5. La carencia de investigaciones serias queda reflejado en lo señalado por el mismo Roberts en el sentido de que salvo los estudios de Jaspers, Valadier y Figl en Europa, o los de Stambaugh y Makarushka publicados en inglés, no se ha realizado un examen detenido del asunto, Ibid., p. 5. En español, se comprenderá, la carencia es todavía mayor.
- ³²³ Ibid., p. 6.
- ³²⁴ Vale la pena adelantar aquí una advertencia, aunque parezca contradecir lo recién dicho. Sobre ella volveremos más adelante: "Cualquier intento de establecer una especie de relación causal entre los acontecimientos de su vida y su pensamiento está destinado al fracaso: a medida que surgen nuevos datos biográficos parece que la imagen de Nietzsche se vuelve más inaprehensible. Pero esta inaprehensibilidad podrá explicarse en cuanto se responda a la pregunta: ¿qué es en realidad la vida de Nietzsche? Y la respuesta es que la vida de Nietzsche son sus pensamientos, sus libros", MONTINARI, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra, 2003, p. 15.
- ³²⁵ LARIO, Santiago. *Zaratustra*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000, p. 131.
- ³²⁶ DOMINGUEZ MORANO, Carlos, *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, p. 317
- ³²⁷ Ibid., p. 317.
- ³²⁸ En el caso de Freud: Marta Robert "responde a esta pregunta (¿Por qué Moisés habría de ser egipcio?) con la siguiente explicación: Freud, hijo de un padre, que, a juzgar por sus sueños y comentarios, le resulta decepcionante, lo abandona -simbólicamente asesina- como el pueblo judío al primer Moisés; retoma entonces otro padre -el segundo Moisés-, libertador con el que puede identificarse (sic). De esta forma, con un Moisés egipcio, el sentimiento de culpa es menor puesto que el padre muerto tiene poco en común con Jacob Freud. Es como si Freud dijera: "Mi rechazo del padre no se debe a que es judío, puesto que es egipcio, se debe a que acepta resignado las humillaciones. Yo, como judío, no me someto a la esclavitud y por eso adopto otro padre, judío también pero que me lleva a una tierra en la que luchar, vencer y mezclarse con gentiles". ROBERT, M., en *D'Oedipe a Moise*, Cit por DOMINGUEZ MORANO, op. cit., p. 219. Véase también GIMÉNEZ SEGURA, María del Carmen, *Judaísmo, Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Baelona: Editorial Anthropops, 1991, p. 16, y el *Excursus "Freud y la Religión"*, al final de este capítulo.
- ³²⁹ LARIO, Santiago, *Zaratustra*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000, p. 131.
- ³³⁰ Ibid., p. 131.
- ³³¹ Ibid., p. 131.
- ³³² STEGMAIER, Werner "Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs", *Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, PA, Issue 31, 2006, p. 20. Véase también a CRAGNOLINI, Mónica B., "Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar", *Revista Interdisciplinaria de Filosofía Contrastes*, Universidad de Málaga, Vol V (2000), pp. 227-242.
- ³³³ COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1978, p. 148.
- ³³⁴ Ibid., p. 130
- ³³⁵ A propósito del libro homónimo de Heidegger.
- ³³⁶ GARCÍA OBANDO, Pedro Antonio, "Nietzsche laberíntico", en *Revista "Semana del Pensamiento Filosófico"*. *Nietzsche habitante de un país donde no vive nadie*, Bucaramanga: Dirección Editorial y de Publicaciones UIS, 2000.
- ³³⁷ SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, pp. 14-15. "Con su estilo aforístico Nietzsche aspira a ofrecer un pensamiento múltiple, vivo y en movimiento que nada tiene que ver con el orden lineal inductivo-deductivo, pues se articula por una complejificación paulatina, por la proliferación de perspectivas que remiten unas a las otras y con las que unas matizan y enriquecen el sentido de las otras", Ibid., p. 15.
- ³³⁸ EH, "Por qué soy un destino", 3, 7, 8 y 9.

³³⁹ Carta a C.V. Gersdorff, 6 de abril de 1867, citado por MONTINARI, *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona: Salamandra, 2003, p. 53

³⁴⁰ “¿Cómo hay que leer a Nietzsche? La exquisita sutileza de su pensamiento se capta en la precisión de sus análisis y en la agudeza penetrante de sus observaciones cuando uno está dispuesto no sólo a comprender ideas, sino también a experimentar con el pensamiento ... Sólo una lectura lenta y recurrente que medite despacio los aforismos permite encontrar un hilo conductor para guiarse en el laberinto particular de cada metáfora, de cada argumento, y poder luego ir enhebrando el recorrido entero en una propuesta cartográfica-interpretativa practicable y segura. Es una exigencia que requiere no sólo cierta predisposición de la inteligencia, sino también determinadas configuraciones pulsionales”, SÁNCHEZ MECA, op. cit., p. 17.

³⁴¹ Citado por GARCÍA OBANDO, Pedro Antonio. «Nietzsche laberíntico». *Semana del Pensamiento Filosófico*, Bucaramanga: Editora Universidad Industrial de Santander, 2000, p. 64.

³⁴² MONTINARI, op. cit., p. 13 y ss.

³⁴³ MURPHY, Tim, *Nietzsche, Metaphor, Religion*, Albany: State University of New York Press, 2001, pp. 10-11.

³⁴⁴ POLO, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*. Navarra: EUNSA, 2005, pp. 115-116, “Para Nietzsche son sospechosas todas las actitudes humanas que aceptan una realidad en sí. La primera de estas actitudes es la religiosa, es decir, la admisión de la divinidad; pero también lo es la moral, que sostiene la existencia de actividades humanas en sí y perfectamente conocidas. Igualmente lo son los idealismos realistas, que admiten la realidad sustancial de las ideas; por ejemplo, el platonismo. Según el indicado criterio, la más dudosa de esas actitudes es la religiosa. En primer lugar, porque lleva consigo un sentimiento de dependencia que es completamente contrario a la exaltación de la nobleza de la vida. En segundo lugar, porque admite el juicio divino sobre el hombre. Tal juicio es inadmisibles porque implica la idea de venganza, la cual es incompatible, entre otras cosas, con el dominio sobre el pasado reclamado por la voluntad de poder. Aquí se dibuja la distinción entre el tiempo lineal y el circular”, *Ibid.*, p. 116.

³⁴⁵ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* (Traducción de Juan Luis Vermal), Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

³⁴⁶ PIPPIN, Robert B., “Nietzsche, Heidegger, and the metaphysics of modernity”, en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor). *Nietzsche and Modern German Thought*. Londres: Routledge, 1991, p. 283.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 283.

³⁴⁸ Para un estudio extenso de las cuestiones señaladas, véase a WOLTE, Erns, *Nietzsche y el nietzschianismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1990, especialmente la sección "Nietzsche como 'campo de batalla'" (pp. 105-226).

³⁴⁹ ROBERTS, Tyler T., *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, EEUU: Princeton University Press, 1998, p. 4

³⁵⁰ Cf. MURPHY, Tim, *Nietzsche, Metaphor, Religion*, Albany: State University of New York Press, 2001, p. xvi.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 121

³⁵² *Ibid.*, p. 143

³⁵³ GARCÍA OBANDO, Pedro Antonio, “Nietzsche laberíntico”, en *Revista “Semana del Pensamiento Filosófico”*. *Nietzsche habitante de un país donde no vive nadie*, Bucaramanga: Dirección Editorial y de Publicaciones UIS, 2000, pp. 73-74. Véase también a IZQUIERDO, Agustín, "Nietzsche en sus contemporáneos", *Revista de Occidente*, Marzo de 2000, No 226.

³⁵⁴ Recuérdese en este punto la cuestión de Nietzsche y el racismo, tan manoseada y discutida. Como no está en el plan de este trabajo una consideración mayor de esta cuestión, remitimos al lector a SANTIANELLO, Weaber, *Nietzsche, God, and the Jews*, Albany: SUNY Press, 1994.

³⁵⁵ MONTINARI, *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona: Salamandra, 2003, p. 15

³⁵⁶ NIETZSCHE, *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus. 1974. p. 91

³⁵⁷ Para un estudio más detallado de esta cuestión, véase el Excursus “El Mito en Ortega”, al final del capítulo 3.

³⁵⁸ LAISECA, Laura, *El nihilismo europeo*, Buenos Aires: Biblos 2001, p. 22.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 131

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

³⁶¹ YOUNG, Julián, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 3-4, itálicas nuestras.

³⁶² GARCÍA OBANDO, op. cit., p. 69

³⁶³ YOUNG, Julián, op. cit., p. 4

³⁶⁴ YOUNG, Julián, *Ibid.*, p. 1

- ³⁶⁵ Ibid., pp. 6-7, énfasis nuestro.
- ³⁶⁶ SANTIANELLO, Weaber, op. cit., p. 71.
- ³⁶⁷ YOUNG, Julián, op. cit., p. 7
- ³⁶⁸ ZWEIG, Stefan. *La lucha contra el demonio*, Barcelona: El Acanalado, 1999, p. 10 y ss.
- ³⁶⁹ SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 15.
- ³⁷⁰ Véase nota no. 324.
- ³⁷¹ MONTINARI, op. cit., pp. 15 y 16. Muchas veces este proceso de reducción y espiritualidad opera en Nietzsche una verdadera suerte de expurgación de la negatividad interior vía creación literaria. Como dice en carta a GERSDORFF: “¡Si supieras qué opinión tengo *en el fondo* de mí mismo como ser creativo, con cuánto abatimiento y melancolía pienso en todo ello! No busco otra cosas más que un poco de libertad, un poco del auténtico aire de la vida, y me opongo y me rebelo contra todas las innumerables esclavitudes que me ahogan. Pero no se puede hablar en absoluto de un auténtico crear, mientras se sea aún tan esclavo, tan poco libre del sufrimiento y de la sensación oprimente de estar aprisionado en uno mismo.”, en NIETZSCHE, F., Carta 356, en *Correspondencia*, Volumen II, (Edición de DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 457. También se aprecia una clara relación entre negatividad y producción literaria en la siguiente carta a Malwida von Meysenbug: “¡Quién sabe cómo me sentiré cuando haya sacado fuera todo lo negativo y lo rebelde que hay en mí! ... Ya ahora me doy cuenta con auténtica gratitud de que tengo una vista –espiritual! (desgraciadamente no corporal) cada vez más precisa y comprensible ... Piense sólo en una serie de 50 escritos del tipo de los cuatro de ahora, todos *constreñidos* a salir a la luz desde la experiencia interior ...”, carta 398, en NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Volumen II, (Edición de DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 501.
- ³⁷² MONTINARI, op. cit., p. 21.
- ³⁷³ PARMEGGIANI, Marco, en Introducción a NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Volumen II, (Edición de DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 11.
- ³⁷⁴ NIETZSCHE, F., Carta 118, en *Correspondencia*, Volumen II, (Edición de DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 182
- ³⁷⁵ Ibid., p. 182.
- ³⁷⁶ BROBJER, Thomas H., “Nietzsche’s Changing relation with Christianity: Nietzsche as Christian, Atheist, and Antichrist”, en SANTIANELLO, Weaver (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York Press, 2001, pp. 137-157. Esta sección seguirá de cerca el trabajo de Brobjer.
- ³⁷⁷ Tal será la influencia de su hogar que Nietzsche recordará por mucho tiempo la canciones infantiles protestantes. Véase a MONTINARI, op. cit., p. 27.
- ³⁷⁸ “El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana”, A, 10.
- ³⁷⁹ MONTINARI, *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona: Salamandra, 2003, p. 22
- ³⁸⁰ Ibid., p. 23
- ³⁸¹ Ibid., pp. 67 y 23. Si el asesinato de la figura de Moisés –su transmutación de hebreo a egipcio- fuera en Freud expresión de su propia contienda con su padre ¿podría el intento de asesinar a Dios –“Dios ha muerto”- ser en parte una expresión de la propia lucha de Nietzsche con su padre?
- ³⁸² Ibid., p. 25.
- ³⁸³ Citado por BROBJER, Thomas H., op. cit., p. 138
- ³⁸⁴ NIETZSCHE, F., carta 55 a Wilhelm Pinder, *Correspondencia*, Volumen I, (Edición dirigida por DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 86.
- ³⁸⁵ NIETZSCHE, F., carta 134 a Wilhelm Pinder, *Correspondencia*, Volumen I, (Edición dirigida por DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 125.
- ³⁸⁶ DEUSSEN, Paul, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (Leipzig, Brockhaus, 1901), p. 4, citado por BROBJER, Thomas H., op. cit., p. 139.
- ³⁸⁷ MONTINARI, op. cit., pp. 26-27.
- ³⁸⁸ *GM*, I, 3.
- ³⁸⁹ GARATE, Román, *Nietzsche*, Bilbao: Mensajero, 1968, p. 25.
- ³⁹⁰ NIETZSCHE, F., Carta 257 a Franziska y Elizabeth Nietzsche, en *Correspondencia*, Volumen I, (Edición dirigida por DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 186.
- ³⁹¹ NIETZSCHE, F., Carta 301 a G. Krug y W. Pinder, en *Correspondencia*, Volumen I, (Edición dirigida por DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 211-212.
- ³⁹² MONTINARI, Op. cit., p. 32
- ³⁹³ NIETZSCHE, F., Carta 449a, a Hermann Kletschke, en *Correspondencia*, Volumen I, (Edición dirigida por DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 301. A Springer lo

lo califica de “ingenioso hombre”, mientras que a Jahn califica de “extraordinario filólogo”, *Ibid.*, pp. 301-302.

³⁹⁴ Carta 469, a Elizabeth Nietzsche, en *Correspondencia*, Volumen I, (Edición dirigida por DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E.), Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 336. Considérese también detenidamente el siguiente párrafo: “Una última cuestión todavía. Si desde nuestra juventud hubiésemos creído que toda salvación del alma viniese de otro que no es Jesús, por ejemplo de Mahoma, ¿no es cierto, quizás, que hubiésemos sido partícipes de las mismas bendiciones? Seguro, la fe sola salva, no el elemento objetivo que está detrás de la fe. Esto te lo escribo solamente, querida Lisbeth, para salir al paso de la objeción común de los creyentes, que se basan en sus experiencias interiores y deducen de ahí la infabilidad de su fe. Toda fe verdadera es también infalible, y da lo que el creyente espera encontrar en ella, pero no ofrece el más mínimo soporte para fundar una verdad objetiva”, *Ibid.*, pp. 336-337. Compárese con el comentario de KÜNG acerca de FREUD en cuanto a que su obra se ocupa de “la naturaleza psicológica de las representaciones religiosas (en cuanto ilusiones), no de su contenido de verdad (en cuanto realidad)”, KUNG, Hans. *¿Existe Dios?*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999 (3ª edición), p. 394; o con aquella de FREUD que señala que “no entra en el plan de esta investigación tomar postura respecto al valor de verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas descubierto en su naturaleza psicológica como ilusiones”, FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe IX*, 167, citado por KÜNG, en *Op. cit.*, p. 395.

³⁹⁵ NIETZSCHE, F., en *Fragmentos póstumos*, (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen I, 21[13], Madrid: Tecnos, 2007, p. 397.

³⁹⁶ NIETZSCHE, “Hado e historia”, abril de 1862, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, Nos. 125 y 126, pp. 265-266.

³⁹⁷ MONTINARI, *op. cit.*, p. 45

³⁹⁸ véase a MONTINARI, *op. cit.*, pp. 47-52

³⁹⁹ Véase a BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, pp. 142-148

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁰¹ NIETZSCHE KSA -*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967- 7, 8 [58], citado por BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, p. 143

⁴⁰² KSA 7, 10[1], citado en BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, p. 143

⁴⁰³ BROBJER, Thomas H., “Nietzsche’s Changing relation with Christianity: Nietzsche as Christian, Atheist, and Antichrist”, en SANTANIELLO, Weaver (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York Press, 2001, p. 143

⁴⁰⁴ “El nacimiento de la tragedia”, 1.

⁴⁰⁵ BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, p. 144

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁰⁷ NIETZSCHE, F., 27[1], *Fragmentos póstumos*, (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen I, 27[1], Madrid: Tecnos, 2007, p. 437. De vez en cuando, señala Brobjer, se deja ver en los apuntes de este periodo un reconocimiento de que el cristianismo primitivo representó una forma superior, respecto al de sus días. De esto se podría concluir que su crítica se dirige esencialmente “contra un cristianismo degenerado, el cual falla al dar a la existencia un significado metafísico”. Al mismo tiempo se deja ver una actitud ambivalente, respecto al cristianismo, en el hecho de “no creer en él como verdadero, pero al mismo tiempo” creer “que los seres humanos necesitan las creencias metafísicas (en este aspecto influenciado por Schopenhauer)”, BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, pp. 144-145.

⁴⁰⁸ BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, p. 148.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁴¹⁰ KSA 8, 6[14], citado en BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, p. 149.

⁴¹¹ BROBJER, Thomas H., *op. cit.*, p. 150.

⁴¹² Sobre como se reflejan en Nietzsche las diversas preocupaciones del pensamiento alemán de su tiempo, en especial el concepto de Volk y su conexión con el comunitarismo religioso, volveremos en la próxima sección.

⁴¹³ CAMPONI, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004, pp. 219-220. Véase especialmente el capítulo V “Los dioses y la decadence”.

⁴¹⁴ *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, 4

⁴¹⁵ CAMPIONI, Giuliano, *op. cit.*, p. 238. “Tal como indican otras alusiones de *EH*, Nietzsche ha leído o al menos hojeado, en los últimos días de su vida consciente la obra de Paul Bourget”, *Ibid.*, p. 238.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 238, 244 y ss.

⁴¹⁷ Las otras obras principales para el estudio de este tema son: *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza Editorial, 1988 y *El porvenir de una ilusión*, Madrid: Alianza Editorial, 1970. Vale la pena mencionar, por su importancia, el breve trabajo *Actos obsesivos y práctica religiosa*, Madrid: Alianza, 1972.

- ⁴¹⁸ DOMINGUEZ MORANO, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1991, p. 338.
- ⁴¹⁹ (heb. y aram. Mōsheh [tal vez del verbo heb. mōshâh, "sacar fuera"], "uno sacado" [de las aguas])
- ⁴²⁰ RANK, O., *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona: Paidós, 1981.
- ⁴²¹ Freud, S. *Moisés y la religión monoteísta*, en OC, Buenos Aires: Amorrortu, 1990, III, p. 3255
- ⁴²² Ibid., p. 3248
- ⁴²³ Ibid., DOMINGUEZ MORENO, Carlos, op. cit., p. 317.
- ⁴²⁴ Ibid. p. 321
- ⁴²⁵ Ibid., p. 329.
- ⁴²⁶ FREUD, S. *Moisés y la religión monoteísta*, op. cit., p. 3323
- ⁴²⁷ Ibid., p. 3323.
- ⁴²⁸ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 334.
- ⁴²⁹ FREUD, citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, en op. cit., p. 336
- ⁴³⁰ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, en op. cit., p. 337.
- ⁴³¹ FREUD, S. *Moisés y la religión monoteísta*, op. cit., 3301-3302.
- ⁴³² Carta de Freud a E. Jones, 9 de agosto de 1911, citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 103.
- ⁴³³ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., pp. 296-297.
- ⁴³⁴ Ibid., p. 297.
- ⁴³⁵ FREUD, citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 299.
- ⁴³⁶ FREUD, citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 299.
- ⁴³⁷ FREUD, citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 299.
- ⁴³⁸ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 300
- ⁴³⁹ FREUD, citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, en op. cit., p. 300.
- ⁴⁴⁰ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 301
- ⁴⁴¹ FREUD, *Moisés y la religión monoteísta*, op. cit., p. 3273
- ⁴⁴² GIMÉNEZ SEGURA, María del Carmen, *Judaísmo, Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1991 (1ª edición), p. 16.
- ⁴⁴³ Ibid., p. 19
- ⁴⁴⁴ Ibid., pp. 18-19
- ⁴⁴⁵ Ibid., p. 285
- ⁴⁴⁶ DOMINGUEZ MORANO, Carlos, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1991, p. 304.
- ⁴⁴⁷ Ibid., p. 219
- ⁴⁴⁸ Ibid., p. 220
- ⁴⁴⁹ Ibid., p. 306
- ⁴⁵⁰ Ibid., p. 429.
- ⁴⁵¹ GIMÉNEZ SEGURA, María del Carmen, op. cit., p. 127. .
- ⁴⁵² Freud, *Autobiografía*, O.C., III, op. cit., p. 2762
- ⁴⁵³ E. Freud y L. Freud, 1979, p. 134, citado por GIMÉNEZ SEGURA, María del Carmen, op. cit. p. 94
- ⁴⁵⁴ Para una exposición detallada del tema de la relación de Freud con el judaísmo, y su uso de los textos bíblicos, véanse las pp. 87-222, del citado libro de GIMÉNEZ SEGURA, María del Carmen.
- ⁴⁵⁵ Ibid., p. 137
- ⁴⁵⁶ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 430
- ⁴⁵⁷ BAKAN, D., *Freud et la tradition mystique juive*, p. 138, citado en DOMINGO MORANO, op. cit., p. 430.
- ⁴⁵⁸ "Paradójicamente, Freud se convierte en una de las más vivas ilustraciones de lo que intenta denunciar: la deformación de un texto a partir de unas tendencias inconfesadas", DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 431.
- ⁴⁵⁹ Ibid., p. 431.
- ⁴⁶⁰ Ibid., p. 432. "Por ello las 'consideraciones cronológicas -nos dice- descubren un lado débil de nuestros argumentos'", Ibid., p. 432.
- ⁴⁶¹ Ibid., p. 434. Según Martín Buber, dicha interpretación es "lamentable, no científica y basada en hipótesis sin base", Citado por DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, op. cit., p. 434.
- ⁴⁶² Ibid., p. 436.
- ⁴⁶³ Véase el libro de DOMINGO MORANO, Carlos, *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*, Editorial Trotta, Madrid, 2000

⁴⁶⁴ “Son estas raíces personales las que, tras la publicación del libro, producen en él un doble y profundo sentimiento de profunda impresión, por una parte, y de desagrado, por otra”, DOMINGO MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, op. cit., p. 305.

⁴⁶⁵ KUNG, Hans. *¿Existe Dios?*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999 (3ª edición), p. 394.

⁴⁶⁶ FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe IX*, 167, citado KÜNG, en Op. cit., p. 395.

⁴⁶⁷ “Qué hermoso sería, nos decimos a nosotros mismos, un orden moral universal y una vida en el más allá, pero no deja de ser muy extraño que todo eso sea como nosotros nos vemos obligados a desearlo. Y todavía más extraordinario sería que nuestros antepasados, tan condicionados e ignorantes, hubieran logrado la solución de todos estos difíciles enigmas del mundo”, FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe IX*, 167, citado KÜNG, en Op. cit., p. 395

⁴⁶⁸ Ibid., p. 416

⁴⁶⁹ MASSUH, Victor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 3ª edición, 1985, p. 5

⁴⁷⁰ En realidad el propio MASSUH se encarga de mostrar como el mismo Nietzsche vio su producción filosófica en base a una triple división, que denominó sugerentemente “el camino de la sabiduría”, Ibid., p. 5. Se notará en la división propuesta por MASSUH una fuerte coincidencia con la mencionada en el capítulo II.

⁴⁷¹ Ibid., p. 6. Obras representativas de este periodo, en orden de publicación, son: *El nacimiento de la tragedia, Consideraciones intespuestas (Strauss), Sobre la utilidad y las desventajas de los estudios históricos para la vida, Schopenhauer como educador, Wagner en Bayreuth.*

⁴⁷² Ibid., p. 8. Obras de este periodo: *Humano, demasiado humano, Opiniones y sentencias, El viajero y su sombra, Aurora, La gaya ciencia.*

⁴⁷³ Ibid., p. 11. Obras de este periodo: *Así habló Zaratustra, Mas allá del bien y del mal, La genealogía de la moral, el quinto libro de la Gaya ciencia, El caso Wagner, El Anticristo, Dítirambos dionisíacos, El ocaso de los ídolos, Nietzsche contra Wagner y Ecce homo.*

⁴⁷⁴ PORTER, James I., *The Invention of Dionysus*, California: Stanford University Press, 2000, p. 3,

⁴⁷⁵ EH, “Así habló Zaratustra”, 1.

⁴⁷⁶ EH, “Prólogo”, 4.

⁴⁷⁷ “El primer paso. Admirar (y obedecer y aprender) mejor que ningún otro. Reunir en sí mismo todo lo que es digno de respeto y dejar que luchan entre sí. Soportar todo lo que es pesado. Ascetismo del espíritu. Coraje. Tiempo de la comunidad... Superación de las inclinaciones mezquinas y pequeñas. El corazón abierto: nada se conquista sino con amor. También la patria, la raza. Richard Wagner se rindió ante un corazón profundo y amante. De igual modo Schopenhauer. Esto pertenece al primer paso”, NIETZSCHE, *Die Unschuld des Werdens*, t. I, pág. 249, citado por MASSUH, Victor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 3ª edición, 1985, p. 6

⁴⁷⁸ Sin perjuicio de este objetivo, nos parece necesario recordar, debido a su importancia, el papel destacado que juega en Nietzsche la publicación de esta obra. Por un lado se explicita decididamente una nueva manera de entender la relación entre filología y filosofía, donde esta aparece como fundamento claro de toda actividad filológica. Más aún, “lo que subyace a la actividad filológica es siempre una concepción filosófica del mundo”, lo que permite entender que sólo desde la disciplina filosófica se pueda alcanzar la intelección de los problemas que enfrenta la interpretación y la crítica, lo que deviene en el establecimiento de lo que Nietzsche denomina “filología filosófica”, PARMEGGIANI, Marco, en Introducción a NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Volumen II, Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 24-25. De esta modo, se podría agregar, “los menudos problemas de la interpretación y la crítica son subsumidos por una visión artística cuya finalidad no es otra que la de ‘iluminar la propia existencia’, pues, en última instancia, ‘la existencia del mundo sólo se puede justificar como fenómeno estético’”, SÁNCHEZ MECA, Diego, en Introducción a NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen I, Madrid: Tecnos, 2007, p. 47. Por otro lado, la aparición de El origen de la tragedia obtendrá un decidido apoyo por parte de Wagner, cosa que le ayudará a sobrellevar las ácidas críticas, cuando no el frío silencio que despertó entre sus críticos, PARMEGGIANI, Marco, en Introducción a NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, Volumen II, Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 25.

⁴⁷⁹ “Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisíaco*: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente. Esos nombres se los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen perceptibles al hombre inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses. Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis

enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra «arte»: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la «voluntad» helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática”, *NT*, 1.

⁴⁸⁰ *NT*, “La visión dionisiaca del mundo”, 2

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² Nos parece que la relación mayor se podría establecer entre la filosofía y el oír. Recuérdese lo dicho en el capítulo III acerca de Ricoeur y el lenguaje. Volveremos sobre esto más adelante.

⁴⁸³ DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 128.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 128. “No basta leer con la vista, como lo hacen los alemanes de su época, sino también con los oídos”, loc. cit. Esto se aplica especialmente a la producción literaria de Nietzsche y debe ser tomado en cuenta a la hora de interpretarla. Véase a SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Técnos, 2005, p. 14.

⁴⁸⁵ DE SANTIAGO GUERVOS, *Arte y poder*, op. cit., p. 119. “El problema es más bien de carácter histórico, pues este sentido simbólico de la música ha sido introducido por el intelecto a lo largo de la historia ... cuando introdujo esa significación en los sonidos, y enmascaró el placer de la música como tal”, *Ibid.*, p. 119.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 129. “El metafísico es un filósofo 'sordo', que no sabe apreciar los sonidos de las cosas y no tiene capacidad musical, y por lo tanto, con su lenguaje conceptual no hace más que vaciar el mundo de su verdadero sentido. Y esto es así porque el filósofo se ha olvidado de la vida, y la agudeza auditiva es algo que se va conquistando a base de estar siempre atentos a aquello que nos dice la vida. Por eso, cuando Nietzsche habla de que hay que 'filosofar con el martillo', tal vez haya que entender esta expresión en este contexto musical, pues el golpe del martillo resuena y su eco se extiende por todas las partes. Lo que quería permanecer en silencio, 'tiene que dejar oír su sonido' ... Los viejos ídolos son tocados por el martillo como con un diapasón.” *Ibid.*, pp. 129-130.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 131. “Parece como si Nietzsche nos diera a entender ... que para conocer el pensamiento del mundo helénico no basta una forma de conocimiento científico sobre lo que dijeron los antiguos, sino que es necesaria una especie de intuición auditiva que responda a las exigencias del instinto estético ... Así, pues, parece que todo en Nietzsche queda supeditado al criterio de la música, como si ésta fuera el máximo juez ... Pero por desgracia, el hombre moderno tiene un 'mal oído' y precisamente por eso no puede oír lo no-hablado y lo no-dicho por el pensamiento, aquello que está más allá de la superficie de la apariencia y que pertenece a la sabiduría de los instintos y de las pasiones”, *Ibid.*, p. 132.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 122.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 122. “Así, pues, el significado de la música como arte dionisiaco expresa la armonía del mundo, que se fundamenta en el significado maravilloso de una disonancia musical. Y esa armonía del mundo es la unidad de la multiplicidad y la armonía de disposiciones conflictivas. Luego, es justamente a través del arte como uno puede captar la armonía del mundo y el carácter de la tragedia”, *Ibid.*, p. 122.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁹⁶ PICÓ SENTELLES, David, *Filosofía de la escucha* (2005), Barcelona: Crítica, S.L., pp. 88-89.

⁴⁹⁷ HATAB, Lawrence J., “Apollo and Dionysus. Nietzschean Expressions of the Sacred”, en SANTANIELLO, Weaver (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York, 2001, p. 48.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁰⁰ “Con el correr del tiempo la religión dionisiaca habría conseguido suplantarse a la religión olímpica de los griegos: Dioniso se habría convertido en el dios 'supremo' y algunas comunidades griegas habrían llegado, incluso, por sinuosos caminos a reconocer en el niño divino del portal de Belén al Dioniso espiritualizado de su mito”, Nietzsche, *Samtliche Werke*, 19, citado por CORTEZ JIMÉNEZ, David, *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*, Quito: Abya-Yala, 2001, p. 92.

⁵⁰¹“El que habla aquí (en *El origen de la tragedia*) es un sabio, el iniciado, el apóstol de su Dios”, Nietzsche, *Intento de autocrítica*, citado por MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, p. 30.

⁵⁰² "Nietzsche sitúa el arte y a la religión en la misma línea de realidades necesarias al hombre y dentro de un horizonte común. Únicamente y cuando su voluntad antirreligiosa se hace consciente, negará la vigencia de la religión para suplirla por el arte. Para ello dotará al arte de todo el carácter 'dignificador' y 'glorificador' y será afirmado, junto con la religión, como 'poderes suprahistóricos'" RIEZU, Jorge, *Nietzsche: estética, religión y moral. Una antología*, Granada: Imprenta de la Universidad de Granada, 1982, p. 68.

⁵⁰³Herbert Frey, "El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo", en FREY, Herbert (editor), *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, Ciudad de México: Facultad de filosofía y Letras, UNAM, 1997, p. 70.

⁵⁰⁴ "Sócrates y la tragedia", *NT*, p. 216.

⁵⁰⁵ *NT*, 11.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ BURGOS DÍAZ, Elvira, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza: Prensas Universitarias, 1993, p. 139

⁵¹¹ *MABM*, 295.

⁵¹² BURGOS DÍAZ, Elvira, op. cit., p. 210.

⁵¹³ CORTEZ JIMÉNEZ, David, op.cit., pp. 152 y 154. "El Nacimiento de la tragedia es obviamente un ensayo de crítica cultural del espíritu moderno ... El recurso al pasado, como recuperación de un ideal de cultura que en la modernidad ha degenerado, también está presente en los hermanos Schlegel. A su criterio, la formación de los antiguos, a diferencia de los modernos, no fue realizada artificialmente, sino en forma natural. Esto habría sido posible porque los griegos supieron ver en el mito el núcleo y la fuente de toda la formación clásica. Esta consideración histórica del mundo que mueve en las coordenadas Antigüedad y modernidad, se encuentra a la base de todos los análisis histórico literarios y determinan también la concepción de Friedrich Schlegel sobre la nueva y antigua mitología. Rasgo que también es asumido por Nietzsche, pero, que no se puede designar como mero Romanticismo por su reformulación del ideal de lo clásico contenido en su idea de lo dionisiaco", *Ibid.*, p. 153.

⁵¹⁴ "Cuando el mito se destruye, el hombre pierde esta percepción de lo eterno, la cultura se superficializa y nuevamente campea la preocupación por lo actual, el presente fugaz, la banalidad", MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, p. 31.

⁵¹⁵ Para este punto en especial véase "Dionysus and redemption", en *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*, New York: Routledge, 2002, p. 54 y ss.

⁵¹⁶ *NT*, 1

⁵¹⁷ Lucas 15:11-32

⁵¹⁸ Para un tratamiento detallado del concepto de redención y su relectura nietzscheana, véase a FRASER, *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*, New York: Routledge, 2002, capítulo 3, "Facing the truth, outfacing the horror".

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 56

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁵²¹ Recuérdese lo dicho antes por BURGOS acerca de la *epifanía* de Dioniso. Cabe recordar que este término que significa "manifestación gloriosa" es usado en el Nuevo Testamento como referencia a la segunda venida de Jesús. Más adelante veremos que esta idea de la parusía se repite por boca de Zaratustra.

⁵²² SOLOMON, Robert, *What Nietzsche Really Said*, Westminster, MD, USA: Schocken Books Incorporated, 2000. p 99.

⁵²³ *NT*, 19.

⁵²⁴ NIETZSCHE, "Esquelas a Cósima Wagner", 3 de enero de 1889, citado por CAMPIONI, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004, p. 265

⁵²⁵ SOLOMON, Robert, op.cit. p. 99

⁵²⁶ Para un estudio de la conexión entre el pensamiento dionisiaco de Nietzsche y el Budismo, véase a BAZZANO, Manu, *Buddha is Dead. Nietzsche and the Dawn of European Zen*, Portland: Sussex Academic Press, 2006.

⁵²⁷ "El segundo paso: romper el corazón que venera y cuando se está más fuertemente ligado a él. El espíritu libre. Independencia. El tiempo del desierto (Zeit der Wüste). Crítica de todo lo respetado (idealización de lo no respetado). Intento de transmutar las evaluaciones...", NIETZSCHE, *Die Unschuld*

des Werdens, t. I, p. 250, citado por MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, pp. 7-8.

⁵²⁸ HATAB, Lawrence J., "Apollo and Dionysus. Nietzschean Expressions of the Sacred", en SANTANIELLO, Weaver (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York, 2001, p. 45

⁵²⁹ Sobre el título de esta obra escuchemos al propio Nietzsche: "Las Canciones del Príncipe Vogelfrei, compuestas en su mayor parte en Sicilia, recuerdan de modo explícito el concepto provenzal de la «gaya ciencia», aquella unidad de cantor, caballero y espíritu libre que hace que aquella maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas; sobre todo la poesía última de todas, Al mistral, una desenfadada canción de danza, en la que, ¡con permiso!, se baila por encima de la moral, es un provenzalismo perfecto", *EH*, "La gaya ciencia", 1

⁵³⁰ *EH*, "Así habló Zaratustra", 1

⁵³¹ "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente? ...¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARTHUSTRÄ (comienza Zarathustra)", *CI*, "Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el «mundo verdadero»", "Historia de un error".

⁵³² *GC*, 125.

⁵³³ Sobre la influencia del pensamiento alemán y latino en la idea de la "muerte de Dios" en Nietzsche, véase a CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004, pp. 230-243.

⁵³⁴ "De hecho en mi escrito se dejó oír por vez primera una especie completamente nueva de librepensamiento: hasta hoy nada me es más lejano y menos afín que toda la especie europea y norteamericana de libres penseurs [librepensadores]. Mi discordia con ellos, con esos incorregibles mentecatos y bufones de las «ideas modernas», es incluso más profunda que con cualquiera de sus adversarios. También ellos, a su manera, quieren «mejorar» la humanidad, a su imagen; harían una guerra implacable a lo que yo soy, a lo que yo quiero, en el supuesto de que lo comprendieran, todos ellos creen todavía en el «ideal». Yo soy el primer immoralista", *EH*, Primera intempestiva.

⁵³⁵ HATAB, Lawrence J., "Apollo and Dionysus. Nietzschean Expressions of the Sacred", en SANTANIELLO, Weaver (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York, 2001, p. 45

⁵³⁶ *GM*, III, 24

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.* Itálicas nuestras.

⁵³⁹ JOLIVET, Régis, *Las doctrinas existencialistas*, Madrid: Editorial Gredos, 1976, p. 75.

⁵⁴⁰ HATAB, Lawrence J., op. cit., p. 46.

⁵⁴¹ LANCEROS, Patxi, *La herida trágica*, Barcelona: Anthropos, 1997, p. 162. "Este es el problema: que fuera de la idea de la totalidad, los fenómenos no pueden ser articulados sino de modo fragmentario, serial ... Y ese mundo pulverizado por la muerte de Dios es lo que llamamos realidad: un conjunto de fenómenos, de cosas que pasan, que en mayor o menor medida pueden ser explicados en su funcionamiento, pero que no tienen sentido, y cuyo único valor es un precio en el mercado". MOREY, Miguel, *Camino de Santiago*, p. 36, citado por LANCEROS, Patxi, op. cit., p. 162.

⁵⁴² BISER, Eugen, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p. 24 y ss. Sobre la importancia del estilo, véase *Ibid.*, pp. 294-295.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 33

⁵⁴⁴ 1 Reyes 18:27, versión *Biblia de Jerusalén*.

⁵⁴⁵ Nótese que además el pasaje incluye otras coincidencias: un sacrificio, sangre en las manos, etc. (18:28-39).

⁵⁴⁶ MONTINARI, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2003., p. 107.

⁵⁴⁷ FRASER, Giles. *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. New York: Routledge, 2002, p. 56.

⁵⁴⁸ "Para traducir esto a idioma Schopenhaueriano: el loco representa la capacidad para trascender los límites de las formas de intuición de Kant, esto es, las formas en las cuales realmente existe para nosotros como apariencia, y ofrece una directa, excepcional e inmediata captación de lo noumenal; tal es el privilegiado ojo interior de la intuición", *Ibid.*, p. 56.

⁵⁴⁹ HEIDEGGER, "La frase de Nietzsche", *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1969, p. 222.

⁵⁵⁰ NIETZSCHE, *Die Unschuld des Werdens*, t. I, p. 250, citado por MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, pp. 10-11.

⁵⁵¹ MASSUH, Víctor, op. cit., p. 26.

⁵⁵² Ibid., p. 11. “Las formas expresivas han cambiado en este período. Nietzsche frecuente un estilo lleno de imágenes vigorosas, relampagueantes. Su lenguaje cobra plasticidad, colorido, poder de síntesis. Los giros centelleantes son cada vez más frecuentes y la intuición poética gana en espontaneidad, adquiere el poder de un instrumento de conocimiento, se transforma en un modo de insospechado acceso a la realidad. El simbolismo de su expresión recuerda la estructura temática de los grandes textos religiosos”, MASSUH, Ibid., p. 13.

⁵⁵³ EH, “Así habló Zaratustra”, 3. Para DE SANTIAGO GUERVOS tal inspiración en Nietzsche se conecta con la inspiración artística: “Si aplicamos la idea que tiene Nietzsche de la inspiración a la actividad artística, comprenderemos cómo en el arte es la propia vida la que se deja ver, la que se deja oír, lo que irrumpe con esa fuerza instintiva que surge desde lo más profundo de la existencia y de la naturaleza y que encuentra en la forma bella su propia justificación y redención. Para Theo Meyer esta vivencia de Nietzsche de la inspiración representa 'la forma suprema de la experiencia existencial del yo' ...pero despojada de cualquier carácter religioso o divino, pues la inspiración surge desde la vida misma y el sujeto-artista la experimenta como una necesidad. El fundamento metafísico de la filosofía tradicional, en el que se fundamentaba todo ente, no puede ser para Nietzsche el Dios trascendente del cristianismo, causa y origen de todas las cosas, sino un principio immanente al mundo, amoral, que actúa detrás de todo acontecer y que se identifica con la 'vida creadora' misma”, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 328.

⁵⁵⁴ ZWEIG, Stefan, *La lucha contra el demonio*, Barcelona: El Acantilado, 1999, p. 11

⁵⁵⁵ Ibid., p. 13.

⁵⁵⁶ DE SANTIAGO GUERVOS, op. cit., p. 476.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 478.

⁵⁵⁸ ZWEIG, Stefan, op. cit., p. 15.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 21. “Ella (la naturaleza) también irrumpe a veces, raras veces, es cierto, como también surge un hombre demoníaco en la humanidad; interrumpe, digo, su paso tranquilo, y es entonces cuando, al pasar de las medidas normales, nos damos cuenta de su fuerza ilimitada. Sólo lo raro ensancha nuestros sentidos, sólo ante el estremecimiento crece nuestra sensibilidad. Por eso lo extraordinario es siempre la medida de toda grandeza. Y siempre, aun en las formas más complicadas, el mérito creador queda por encima de todos los valores, y su sentido por encima de nuestros sentidos”, p. 24.

⁵⁶⁰ Ibid., pp. 237-238.

⁵⁶¹ Ibid., p. 263.

⁵⁶² Ibid., p. 264

⁵⁶³ Ibid., p. 323

⁵⁶⁴ Ibid., p. 321.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 321-322

⁵⁶⁶ MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, p. 21.

⁵⁶⁷ Ibid, pp. 21-22. “La antinomia de mi existencia radica en que todo aquello de lo que tengo *necesidad radicaliter* como filósofo radical –estar libre de profesión, mujer, hijo, amigos sociedad, patria natal, fe, casi estar libre de amor y odio- lo siento como otras tantas privaciones en la medida en que felizmente soy un ser vivo y no un mero aparato de abstracciones”, NIETZSCHE, N., *Fragmentos póstumos* (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 5[38], Madrid: Técnos, 2006, p. 156.

⁵⁶⁸ “Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita”, EH, “Por qué soy yo un destino”, 1.

⁵⁶⁹ “El problema psicológico del tipo de Zaratustra consiste en cómo aquel que niega con palabras, que niega con hechos, en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, puede ser a pesar de ello la antítesis de un espíritu de negación; en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno -Zaratustra es un danzarín; en cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el «pensamiento más abismal», no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste, antes bien, una razón más para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado decir sí y amén.» «A todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí», EH, “Así habló Zaratustra”, 6. Y nuevamente aquí, al inicio y al final del párrafo citado la figura de Dionisos: “Pero esto es el concepto mismo de Dioniso ... Pero esto es, una vez más, el concepto de Dioniso”, Ibid.

⁵⁷⁰ MASSUH, Víctor, op. cit., p. 12 En realidad para Nietzsche lo que hace al auténtico filósofo es esa especie de rebelión contra la “mundanización”, que se expresa en el acto de destrucción de “toda felicidad aparente y seductora y de todo aquello que promete un felicidad semejante entre los hombres”, NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen I, 35[12],

Madrid: Técnos, 2007, p. 571. En este sentido el filósofo es en realidad “destructor de los Estados, revoluciones, de las riquezas, honores, ciencias de las iglesias”, y debe “renacer infinitas veces” (loc. cit.), cosa esta última que puede explicar en parte el espíritu cíclico que presente la filosofía de Nietzsche,

⁵⁷¹ ORTEGA Y GASSET, José. *Mirabeau o el político, Contreras o el aventurero, Vives o el intelectual*. Madrid: Alianza Editorial, 1974, pp. 11-50.

⁵⁷² Ibid., p. 39.

⁵⁷³ También se podría definir a un *tipo* como el descrito con la categoría de “heroico”. Acerca del “heroico individualismo” nietzscheano, véase a FRASER, *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. New York: Routledge, 2002, p.159 y ss.

⁵⁷⁴ CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004., pp. 219-220.

⁵⁷⁵ Z, “Coloquio con los reyes”, 1

⁵⁷⁶ Z, “Del hombre superior”, 1.

⁵⁷⁷ Z, “Del hombre superior”, 2.

⁵⁷⁸ Ibid.

⁵⁷⁹ CAMPIONI, Giuliano, op. cit., p. 220. “Mientras el superhombre se coloca más allá del “ser genérico” [Gattungswesen] y de su actividad, el hombre superior es tal sólo en relación a los cánones sociales de juicio: refleja de manera dramática la crisis de valores inherente a un cierto período de la historia, sin ser capaz de crear una alternativa; está por entero condicionado por los viejos valores (incluso en el rechazo extremo o en su tentativa de revolución) y sufre, en consecuencia, esta crisis: en esto es un decadente”, Ibid., p. 221.

⁵⁸⁰ SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 20.

⁵⁸¹ Ibid., p. 20

⁵⁸² CAMPIONI, Giuliano, op. cit., p. 222

⁵⁸³ LANCEROS, Patxi, *La herida trágica*, Barcelona: Anthropos, 1997, p. 184.

⁵⁸⁴ Z, “En las islas afortunadas”.

⁵⁸⁵ VALVERDE, José María, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona: Planeta, 1993, p. 138. Dioniso “el antiguo dios asiático, enriquecido en su encuentro con Apolo, pero fundamentalmente transfigurado en la tragedia ática, sufre esta segunda transfiguración en el siglo XIX, y es propuesto como Señal identificadora de una nueva era, de una nueva Edad de la Humanidad, en la cual los viejos ideales cristianos se hundieron definitivamente para darle paso a este nuevo reino de Zaratustra de los mil años”, CORTÉS ZULETA, Alvaro, *Nietzsche el filósofo seductor*, Madrid: Brand Editorial, S.L., 2000, p. 155.

⁵⁸⁶ Z, III, “Del gran anhelo”, nota de Andrés Sánchez Pascual 30. “Mas yo y mi destino - no hablamos al Hoy, tampoco hablamos al Nunca: para hablar tenemos paciencia, y tiempo, y más que tiempo. Pues un día tiene él que venir, y no le será lícito pasar de largo. ¿Quién tiene que venir un día, y no le será lícito pasar de largo? Nuestro gran Hazar, es decir, nuestro grande y remoto reino del hombre, el reino de Zaratustra de los mil años”, Z, IV, “La ofrenda de la miel”.

⁵⁸⁷ Z, IV, “El mendigo voluntario”.

⁵⁸⁸ “Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya «descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación, y para realizarla se necesita un arte de la misma. En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino «interpretación» en un caso semejante: -ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él. Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada -y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten «legibles» -, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no «hombre moderno»: el rumiar...”, *GM*, Prólogo, 8.

⁵⁸⁹ Z, IV.

⁵⁹⁰ Z, IV, “El despertar”, 1.

⁵⁹¹ VALVERDE, José María, op. cit., pp. 229-230.

⁵⁹² Z, III, “De los apóstatas”, 2.

⁵⁹³ Z, III, “De las tablas viejas y nuevas”, 2.

⁵⁹⁴ YOUNG, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 118

⁵⁹⁵ Véase A, 25-27.

⁵⁹⁶ A, 16.

⁵⁹⁷ Ibid. Pareciera que Nietzsche reconociera un estado de vigor y salud al judaísmo primitivo, en todo caso se advierte una opinión positiva del mismo. Véase YOUNG, Julian, op. cit., p. 177 y ss.

⁵⁹⁸ GM, II, 19.

⁵⁹⁹ GM, II, 20. También en cuanto declive de la voluntad de poder fuerte en beneficio de una voluntad débil, téngase en cuenta lo siguiente a propósito de la compasión: “Se llama al cristianismo la religión de la compasión. La compasión es contraria a los efectos tónicos que acrecientan la energía del sentimiento vital; surte un efecto depresivo. Quien se compadece pierde fuerza. La compasión agrava y multiplica la pérdida de fuerza que el sufrimiento determina en la vida. El sufrimiento mismo se hace contagioso por obra de la compasión; ésta es susceptible de causar una pérdida total en vida y energía vital absurdamente desproporcionada a la cantidad de la causa (el caso de la muerte del Nazareno). Tal es el primer punto de vista; mas hay otro aún más importante. Si se juzga la compasión por el valor de las reacciones que suele provocar, se hace más evidente su carácter antivital. Hablando en términos generales, la compasión atenta contra la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Preserva lo que debiera perecer; lucha en favor de los desheredados y condenados de la vida; por la multitud de lo malogrado de toda índole que retiene en la vida, da a la vida misma un aspecto sombrío y problemático. Se ha osado llamar a la compasión una virtud (en toda moral aristocrática se la tiene por una debilidad); se ha llegado hasta a hacer de ella la virtud, raíz y origen de toda virtud; claro que -y he aquí una circunstancia que siempre debe tenerse presente- desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, cuyo lema era la negación de la vida. Schopenhauer tuvo en esto razón: por la compasión de la vida se niega, se hace más digna de ser negada; la compasión es la práctica del nihilismo. Este instinto depresivo y contagioso, repito, es contrario a los instintos tendentes a la preservación y la potenciación de la vida; es como multiplicador de la miseria y preservador de todo lo miserable, un instrumento principal para el acrecentamiento de la *décadence*; ¡la compasión seduce a la nada!... Claro que no se dice “la nada”, sino “más allá”, o “Dios”, o “la vida verdadera”, o “nirvana, redención, bienaventuranza”... Esta retórica inocente del reino de la idiosincrasia religioso-moral aparece al momento mucho menos inocente si se comprende cuál es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de las palabras sublimes: la tendencia antivital. Schopenhauer era un enemigo de la vida; por esto la compasión se le apareció como una virtud... Aristóteles, como es sabido, definió la compasión como estado morboso y peligroso que convenía combatir de vez en cuando mediante una purga; entendió la tragedia como purgante. Desde el punto de vista del instinto vital, debiera buscarse, en efecto, un medio para punzar tal acumulación morbosa y peligrosa de la compasión como la representa el caso Schopenhauer (y, desgraciadamente, toda nuestra *décadence* literaria y artística, desde San Petersburgo hasta París, desde Tolstoi hasta Wagner) ... Nada hay tan malsano, en medio de nuestro modernismo malsano, como la compasión cristiana. Ser en este caso médico, mostrarse implacable, empuñar el bisturí, es propio de nosotros; ¡tal es nuestro amor a los hombres, con esto somos nosotros filósofos, nosotros los hiperbóreos!”, A, 7.

⁶⁰⁰ Para una consideración más detenida de estos asuntos véase el Excursus “Freud y la religión”, al final del capítulo 4.

⁶⁰¹ YOUNG, Julian, op. cit., pp. 153-154.

⁶⁰² GM, II, 23.

⁶⁰³ Por ejemplo, GM no es una obra atea. Nietzsche no se identifica aquí con un ateísmo beligerante, sino que este tiene más bien la “calidad de un fervor religioso”, YOUNG, op. cit., p. 153.

⁶⁰⁴ BISER, Eugen, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p. 298.

⁶⁰⁵ YOUNG, Julian, op. cit., p. 177

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ PORTER, James I., *The Invention of Dionysus*, California: Stanford University Press, 2000, p. 171

⁶⁰⁸ Apunte póstumo, 1885-1886, citado por BISER, Eugen, op. cit., p. 7

⁶⁰⁹ BISER, Eugen, op. cit., pp. 298-299. “Si la consigna del hombre loco en lugar de dirigirse, según las metáforas esclarecedoras, contra la existencia de Dios, la emprende única y exclusivamente contra la forma de vida y de pensar que culmina en la idea metafísica de Dios, el cambio de esta negación en el sí dionisiaco permite realmente plantear de nuevo el problema de Dios. Entonces el ruido de los enterradores de Dios que el hombre loco creía percibir y el hedor de la 'descomposición divina' que él cree oler resultan, en definitiva, ilusiones de los sentidos y el juicio 'Dios ha muerto' en el fondo, como confirma el peregrino del final de Zaratustra, sólo un prejuicio. Por lo tanto al gran oscurecimiento que dejó tras de sí el ocaso del sol divino, sigue el crepúsculo matutino de un nuevo día de Dios”, Ibid., p. 299.

⁶¹⁰ Z, II, “En las islas afortunadas”.

⁶¹¹ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1950, p. 100

⁶¹² LANCEROS, Patxi, *La herida trágica*. Barcelona: Anthropos, 1997, p. 184

⁶¹³ GM, III, 24.

⁶¹⁴ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 461-462. Comenta Nietzsche en otro lugar: “Incrédulos y ateos, ¡sí! –pero sin esa amargura y esa pasión del desgarrado, del hace la incredulidad un credo, un fin, como martirio”, NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos* (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 2[197], Madrid: Técnos, 2006, p. 136.

⁶¹⁵ EH, “El nacimiento de la tragedia”, 1

⁶¹⁶ SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 21.

⁶¹⁷ Charla en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, octubre de 1994.

⁶¹⁸ WALKER, John, en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres: Routledge, 1991, p. 19

⁶¹⁹ Ibid., p. 20.

⁶²⁰ Cabe señalar que existen importantes diferencias entre ambos autores y los modelos que desarrollan. Para un estudio comparativo, véase a FORBES, Ian, “Marx and Nietzsche: The individual in history”, en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor), *Nietzsche and Modern German Thought*, op. cit., pp. 143-164.

⁶²¹ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 2ª edición, 1968, p. 8.

⁶²² Ibid., pp. 9-10. Véase también de MARX, *El capital, crítica de la economía política* (Traducción Vicente Romano García), Madrid: Akal Ediciones, 2ª edición, 2000, (Libro I-Tomo I).

⁶²³ VALADIER, Paul. op. cit., pp. 418-419.

⁶²⁴ VALADIER, Paul, op. cit., p. 418

⁶²⁵ Ibid., p. 420.

⁶²⁶ “Un acontecimiento como la supresión del padre por la horda fraterna tenía que dejar huellas imperecederas en la historia de la Humanidad y manifestarse en formaciones sustitutivas, tanto más numerosas cuanto menos grato era su recuerdo directo”, FREUD, *Tótem y Tabú*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, “El retorno infantil al totemismo”, p. 7. “No puede haberse ocultado a nadie que postulamos la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual. Admitimos que la consciencia de la culpabilidad emanada de un acto determinado ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían saber ya de dicho acto, y reconocemos que un proceso afectivo que pudo nacer en una generación de hijos maltratados por su padre ha subsistido en nuevas generaciones sustraídas a dicho mal trato por la supresión del padre tiránico. Estas hipótesis parecen susceptibles de despertar graves objeciones, y es preferible cualquier otra explicación que no tuviera necesidad de apoyarse en ellas. Pero una más detenida reflexión mostrará al lector que no es únicamente nuestra la responsabilidad de tales atrevimientos. Sin la hipótesis de un alma colectiva y de una continuidad de la vida afectiva de los hombres que permita despreciar la interrupción de los actos psíquicos individuales resultantes de la desaparición de la existencia no podría existir la psicología de los pueblos. Si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno”, Ibid., p. 7.

⁶²⁷ VALADIER, Paul, op. cit., pp. 420-421. Para el caso del cristianismo vale lo dicho por Nietzsche acerca del origen de la religión en general: “De la misma manera en que actualmente el ser humano carente de formación todavía cree que la cólera sea la casusa de que él se ponga furioso, que el espíritu sea la causa de que él piense, que el alma sea la causa de que él sienta, en resumen, así como incluso hoy día todavía se introduce irreflexivamente una masa de entidades psicológicas que se supone que deben ser causas: de esa misma manera el ser humano, en una fase todavía de mayor ingenuidad, ha explicado estos mismos fenómenos precisamente con la ayuda de entidades psicológicas personales. Los estados que le parecían extraños, arrebatadores, impotentes, se los hizo comprensibles como una obsesión y un hechizo sometidos al poder de una persona ... *In summa*: el origen de la religión se halla en los sentimientos extremos de poder que sorprenden al ser humano como *extraños*: y como el enfermo que, al sentir uno de sus miembros demasiado pesado y raro, llega a la conclusión de que otro ser humano se le ha puesto encima, el *homo religiosus* ingenuo se descompone a sí mismo en *varias personas*. La religión es un caso de ‘*alteration de la personnalité* [alteración de la personalidad]’. Una especie de *sentimiento de miedo y de terror* de sí mismo”, NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 14[124], Madrid: Técnos, 2006, p. 562-563.

⁶²⁸ VALADIER, Paul, op. cit., pp. 420.

⁶²⁹ WALKER, John, “Nietzsche, Christianity, and the legitimacy of tradition”, en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres: Routledge, 1991, p. 19. Para una respuesta a la postura nietzscheana de adulteración en el cristianismo, véase a NEBREDA, Jesús. *¿El sí*

del asno?, Sevilla: Ediciones Alfar, 1992. Vale la pena recoger aquí sólo algunas ideas. Primero el objetivo de su libro: “trato de mostrar que Pablo y Jesús 'no están donde Nietzsche los coloca' ... y darle vueltas -una vez más- a la cuestión de Dios, que es tanto como decir darle vueltas a la cuestión del Todo”, p. 15. Por otro lado encarar la cuestión de la sospecha: la primera, la mistificación del mensaje de Jesús, realizada no por Pablo, sino por "prácticas y autores posteriores", p. 11. La segunda parte: "la formuló el patriarca Atenágoras en los tiempos del concilio Vaticano II: 'Muchos ateos no creen en un dios en el que yo tampoco creo'. Uno de esos ateos, era para mí, Friedrich Nietzsche”, *Ibid.*, p. 11.

⁶³⁰ JASPERS, Karl, *Nietzsche y el cristianismo*, *Nietzsche*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963, p. 12.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 12. "Por sí solo Jesús no es una explicación del cristianismo más de lo que lo es una cerilla de una explosión; pero la conjunción de su mensaje (o de su persona) con un medio cultural dado hace posible el estallido de esa 'lumbre que ha encendido una fe milenaria, la fe cristiana'", VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 415. “No me interesa la verdad de lo que Jesús hizo, lo que dijo y cómo murió, sino saber si su tipo es todavía reconocible; si está ‘transmitido por la tradición’. Las tentativas que conozco encaminadas a extraer de los Evangelios hasta la historia de un ‘alma’ se me antojan pruebas de una abominable ligereza psicológica”, A, 29.

⁶³² JASPERS, Karl, op. cit., p. 5

⁶³³ *Ibid.*, p. 5.

⁶³⁴ A, 61. En otro lugar agrega: “De este modo, el cristianismo, una de las más maravillosas manifestaciones y expresiones de aquella cultura enemiga del mundo, inagotable en sus posibilidades de expresión, ha sido utilizado poco a poco de mil maneras para hacer mover el molino de las fuerzas mundanas y por eso fue hasta en lo profundo de sus raíces hipócrita y falso; e incluso su último acontecimiento, la Reforma alemana, no hubiese sido nada más que una brusca llamarada que se enciende y se apaga, si los estados mundanos, ante todo el papado y el Estado alemán, no hubiesen robado de su incendio nuevas fuerzas y llamas. Si todavía hoy en día los teólogos cristianos se comportan como si la cultura moderna del Estado tuviese que reconciliarse con el cristianismo, se trata sólo de palabras: pues el cristianismo ya no existe más que bajo la forma de esa cultura de Estado”, NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen I, 35[12], Madrid: Técnos, 2007, p. 572.

⁶³⁵ Para un estudio más detenido de este asunto, véase a JASPERS, op. cit., pp. 53-59

⁶³⁶ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 14[89], Madrid: Técnos, 2006, p. 539.

⁶³⁷ JASPERS, Karl, op. cit., p. 55. Para un estudio más detenido de este asunto, véase a JASPERS, op. cit., pp. 53-59

⁶³⁸ A pesar de dicha ambivalencia, también es cierto que existen notables similitudes en los énfasis del último período en relación a su formulación más temprana (por ejemplo en *NT*).

⁶³⁹ PASAMAR, Luis, en “Introducción”, ANDREAS SALOMÉ, Lou. *Nietzsche*. Madrid: Grupo Cultural Zero, 1986, pp. 18. Itálicas nuestras.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 72

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴³ *Ibid.*, pp. 19-20. No hay que olvidar, sin embargo, el elemento contradictorio. Aquí algunos ejemplos de lo que el propio Nietzsche dijera sobre el particular: “Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso, preferiría ser un sátiro antes que un santo ... La última cosa que yo pretendería sería «mejorar» a la humanidad. Yo no establezco ídolos nuevos...”, *EH*, Prólogo, 2. “Entre mis escritos ocupa mi Zarathustra un lugar aparte ... No habla en él un «profeta», uno de esos espantosos híbridos de enfermedad y de voluntad de poder denominados fundadores de religiones ... No habla aquí un fanático, aquí no se «predica», aquí no se exige fe ...”, *EH*, “Prólogo”, 4. “Yo no soy un hombre, soy dinamita. Y a pesar de todo esto, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son asuntos de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con personas religiosas. No quiero «creyentes», pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo jamás a las masas. Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare santo; se adivinará la razón por la que yo publico este libro antes, tiende a evitar que se cometan abusos conmigo. No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón”, *EH*, “Por qué soy yo un destino”, 1

⁶⁴⁴ VALADIER, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p.

423. Últimas itálicas nuestras.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 424.

⁶⁴⁶ NIETZSCHE, F., GC. 358

⁶⁴⁷ NIETZSCHE, F., HDH. I, 113,

⁶⁴⁸ NIETZSCHE, F., GC., 108.

⁶⁴⁹ VALADIER, Paul, op. cit., p. 427

⁶⁵⁰ Inédito de fines de 1880, citado por VALADIER, op. cit., p. 427.

⁶⁵¹ GOLDARACENA DEL VALLE, Celso, “Nietzsche y la religión”, en GOLDARACENA DEL VALLE, Celso (y otros). *Cinco teorías sobre la religión*, La Coruña: Eris, 1994, pp. 206-207.

⁶⁵² GOLDARACENA DEL VALLE, Celso, , op. cit., p. 207. Como ejemplo de los aspectos positivos de una forma religiosa, téngase en cuenta el siguiente pasaje ya citado en relación a la religión griega, tema que analizaremos más detenidamente en el siguiente apartado: “Que en sí la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía, de cuya representación por un instante no nos ha sido lícito dispensarnos, que hay formas más nobles de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre, en las que han sido maestros los últimos milenios de Europa, -¡esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los dioses griegos, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el animal se sentía divinizado en el hombre y no se devoraba a sí mismo, no se enfurecía contra sí mismo! Durante un tiempo larguísimo esos griegos se sirvieron de sus dioses cabalmente para mantener alejada de sí la «mala conciencia», para seguir estando contentos de su libertad de alma: es decir en un sentido inverso al uso que el cristianismo ha hecho de su Dios”, *GM*, II, 23

⁶⁵³ SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 19. “La civilización europea, en cambio, se ha desarrollado desde el miedo y el rechazo a los impulsos e instintos de la vida, desde la suspicacia y la desconfianza hacia los tipos fuertes y sanos condenando el impulso de autoafirmación en cualquiera de sus formas, el placer de la lucha, la embriaguez de la victoria, la voluptuosidad sexual, etc. No se ha creído en la posibilidad de que toda esta energía se podía espiritualizar”, *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵⁴ GOLDARACENA DEL VALLE, Celso, , op. cit., p. 207. “La crítica de Nietzsche a la religión se la combate, precisamente, en cuanto fundamento de una moral o actitud vital caracterizada por el ascetismo, la renuncia, el altruismo nacido de la compasión, la valoración de *actitudes gregarias* y *la exaltación de la debilidad*, valores con los que se ha intentado eliminar o disminuir las tensiones entre los seres humanos, combatiendo su egoísmo y su interés por las cosas mundanas y materiales. En síntesis, como inductora de la actitud vital nihilista que, por regla general, las religiones presuponen y propician, es decir, el sentimiento y la convicción de la total ausencia de valor y sentido de la vida, entendiendo por vida *la vida terrenal*, de manera que sólo se justifica interpretándola como prueba y paso previo a la *verdadera vida*, o como condena motivada por algún tipo de infracción o pecado. De modo general, esto se identifica con el carácter trascendente de las religiones, pero hay que matizar que lo rechazado por Nietzsche es el nihilismo vital, derivado de tal trascendencia; o generado por esa búsqueda en lo trascendente, por el rechazo de la realidad natural que supone habitualmente. De manera que, si la trascendencia se tradujera en exaltación de la vida y la Naturaleza, sería válida y estaría justificada. Pues lo que importa, como ya se ha subrayado, es el efecto que produce y no el grado de verdad que contiene”, *Ibid.*, pp. 211-212.

⁶⁵⁵ Si bien se podría hablar de un cierta “inmadurez” en dichas tesis. Véase *La ciencia jovial*, traducción de José Jara, Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, “Introducción”, p. xix.

⁶⁵⁶ SOLOMON, Robert C (Autor), *What Nietzsche Really Said*, Westminster, MD, USA: Schoken Books, Incorporated, 2000, p. 97. Vale la pena reparar en la forma “espiritual” como Nietzsche se refiere a Dionisos en *MBM*: “el genio del corazón, que a la mano torpe y apresurada le enseña a vacilar y a coger las cosas con mayor delicadeza, que adivina el tesoro oculto y olvidado, la gota de bondad y de dulce espiritualidad escondida bajo el hielo grueso y opaco y es una varita mágica para todo grano de oro que yació largo tiempo sepultado en la prisión del mucho cieno y arena; el genio del corazón, de cuyo contacto sale más rico todo el mundo, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir...”, 295.

⁶⁵⁷ GOLDARACENA DEL VALLE, Celso, “Nietzsche y la religión”, en GOLDARACENA DEL VALLE, Celso (y otros), *Cinco teorías sobre la religión*, La Coruña: Eris, 1994, p. 224.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 227. “Un síntoma de la lozanía de la vida que procede de una religiosidad que está en consonancia con el mundo y con la vida es la figura de Helena , cuya risa es para Nietzsche la imagen flotante de una 'dulce sensualidad'. Pero tras esa vida, que se despliega con esa 'jovialidad inexplicable', arde el drama de la sabiduría popular de Sileno; y frente a esta sabiduría, el mundo de los dioses olímpicos ha sido imaginado y creado para redimir el gran dolor universal enmascarado en sus espléndidas imágenes. Por ello, la verdadera y auténtica realidad del hombre no es optimista sin trágica”,

DE SANTIAGO GUERVOS, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 197.

⁶⁵⁹ GOLDARACENA DEL VALLE, Celso, op. cit., p. 228.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 229.

⁶⁶¹ *MBM*, 295.

⁶⁶² *MBM*, 295.

⁶⁶³ *MBM*, 295.

⁶⁶⁴ YOUNG Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 173. "Metafísicamente parece claro que Nietzsche desde un principio piensa que sólo hay una realidad, la auténtica realidad, la apariencia: 'La voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño, de devenir y de cambio es más profunda, 'más metafísica' que la voluntad de la verdad, de realidad, de ser' ... Producto de la decadencia es la división del mundo en uno verdadero y otro aparente, mientras que 'valorar la apariencia de una manera más alta que la realidad, como lo hace el artista, no supone una objeción. Pues la apariencia significa aquí sólo esta realidad'", DE SANTIAGO GUERVOS, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 196.

⁶⁶⁵ *CI*, "Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el «mundo verdadero». Historia de un error", 6.

⁶⁶⁶ A la imagen trágica de la cultura griega, por lo tanto desde esta perspectiva saludable, Nietzsche opone la "decadente civilización europea moderna" cuya principal característica "es su exclusión o su obsesivo intento de exclusión del dolor del estado creador artístico original, o sea, de la experiencia con la que los instintos interpretan y dan forma a la realidad para asimilarla como condición de vida. En todo caso, el fomento de una disminución de la fuerza en los individuos como práctica generalizada de 'culturalización' –su domesticación o desnaturalización–, que es lo propio de esta civilización, tiene como consecuencia la desaparición de las condiciones de la salud, y esto es lo que conduce, por un lado, a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida, y, por otro, al desatarse de un cierto caos pulsional que no es autónomamente controlado ni sometido a ley", SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 169.

⁶⁶⁷ YOUNG, Julian, op. cit., p. 174.

⁶⁶⁸ *CI*, IX, 49.

⁶⁶⁹ YOUNG, Julian, op. cit., p. 175.

⁶⁷⁰ JOLIVET, Régis, *Las doctrinas existencialistas*, Madrid: Editorial Gredos, 1976, p. 69.

⁶⁷¹ YOUNG, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 176.

⁶⁷² Ibid., p. 110.

⁶⁷³ GOLDARACENA DE VALLE, Celso, op. cit., p. 230.

⁶⁷⁴ Ibid., p. 230.

⁶⁷⁵ SAVATER, Fernando. *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000, p. 66.

⁶⁷⁶ YOUNG, Julián, op. cit., p. 44.

⁶⁷⁷ Ibid., pp. 1 y 44. "La religión pagana no pretendía la moralización de la sociedad. Su intención era exaltar una imagen de la felicidad representada en sus dioses. No consistía en la sacralización de ningún código moral que proclamara las tablas de un bien y de un mal trascendente, sino que era expresión sublimada de impulsos eróticos que tienden al amor universal y de una crueldad que se libera mediante sacrificios y rituales litúrgicos. La religión cristiana, que se concibe a sí misma como moral, no cumple esta función de sublimación de afectos de vida y de muerte. El sacrificio de animales es sustituido en ella por el sacrificio de los instintos y de los impulsos corporales mediante la práctica del ascetismo, y la solidaridad esencial con todo lo viviente es reemplazada por la compasión que rige la cultura igualitaria y niveladora del nihilismo ... y no hay espacio ya para la exigencia de esa relación esencial con la vida del cosmos a la que respondía la religión pagana", SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 304.

⁶⁷⁸ YOUNG, Julian, op. cit., p. 144.

⁶⁷⁹ Ibid., pp. 32-33. "El corazón ... del remedio de Nietzsche para la destitución de la modernidad descansa en el retorno de una religión comunal", Ibid., p. 210.

⁶⁸⁰ Ibid., p. 52.

⁶⁸¹ Ibid., p. 210. Young destaca que Ernst Bertram, que a su vez refleja el pensamiento de George Circle, "enfaticó ... que la búsqueda de una nueva mitología religiosa está ubicada en el corazón del pensamiento de Nietzsche", Ibid., p. 211.

⁶⁸² Ibid., p. 52.

⁶⁸³ *NT*, 23. Itálicas nuestras.

⁶⁸⁴ "Habermas opina que, para superar la atomización del mundo social moderno, para restablecer la salud del decadente europeo moderno, Nietzsche propone retornar a las experiencias arcaicas. Porque sólo una

mitología revitalizada en términos cúlctico-estéticos, sería capaz de movilizar las fuerzas de la integración social congeladas en la sociedad racionalizada y burocratizada del mundo contemporáneo. De ahí –sigue diciendo Habermas– que el joven Nietzsche viera inicialmente, en la obra de Wagner, una fuerza de superación de la cultura platónica-cristiana y comprendiera su arte como fuente de posible irradiación de los efectos de las tragedias dionisiacas, efectos que se resumen en un arrebatador sentimiento de unidad que nos devuelve al corazón de la naturaleza. O sea, el arte, en definitiva, habría sido entendido por el joven Nietzsche como el medio en el que la modernidad puede darse la mano con lo arcaico, cuya recuperación podrá poner remedio a las verdaderas necesidades e íntimas miserias del hombre moderno”, SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 317. Para una lectura diferente del valor de lo mítico en la obra de Nietzsche, véase a JASPERS, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963, “Los mitos de Nietzsche”, pp. 429-437.

⁶⁸⁵ *GM*, II, 24.

⁶⁸⁶ *GM*, II, 24

⁶⁸⁷ “.. Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto sólo una cosa me conviene, callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más «futuro», a uno más fuerte que yo, ..lo que únicamente le está permitido a *Zaratustra*, a *Zaratustra el ateo...*”, *GM*, II, 25

⁶⁸⁸ YOUNG, Julián, op. cit., pp. 154-155.

⁶⁸⁹ Recuérdese la comparación de Nietzsche entre los dioses de culturas primitivas y los dioses de las culturas nobles (dioses Olímpicos); mientras que los primeros se originan en el temor, los últimos aparecen adornados de atributos nobles. “Nietzsche insiste en que los griegos sabían y eran conscientes de que la existencia sería insoportable si no fuese transfigurada en las divinidades del Olimpo. Y éstas hacen asequible la vida, en la medida en que transfieren todas sus características a un dominio donde el terror a la muerte y al aniquilamiento desaparece. Por tanto, la función que desempeñan los dioses del Olimpo es la de proteger al hombre frente a la irrupción caótica de lo dionisiaco y del desorden intrínseco de las cosas”, DE SANTIAGO GUERVOS, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 195.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 197. “En este sentido, esa visión trágica que hace soportable la vida es la perspectiva de la sociedad complaciente de los dioses, pues 'la miseria de los hombres es un disfrute para los dioses cuando hay alguien que la canta' ... Y ese mismo placer o complacencia es lo que verdaderamente justifica el espectáculo”, loc. cit. “Según la interpretación de Nietzsche, los griegos convirtieron 'la montaña mágica del Olimpo' en un espejo en el que se veían a sí mismos transfigurados para protegerse de la Medusa. Y ésa fue precisamente su 'estrategia' 'artística' para poder soportar la existencia. El resplandor y la luz de ese mundo embelleció la existencia e hizo posible que aquella sabiduría de Sileno se transformase radicalmente hasta el punto de que considerasen la muerte como lo peor de todas las cosas. El mundo olímpico, producto de la fantasía, fue para el griego el fondo de la pura apariencia estética”, *Ibid.*, p. 196.

⁶⁹² YOUNG, Julián, op. cit., p. 155. “Hay, por lo tanto, un continuidad poderosa entre la Genealogía y el Nacimiento. En ambas obras una comunidad requiere dioses –un arreglo politeístico de dioses- quienes proporcionen el ethos estratificado y unificado que cree y preserve la comunidad”, loc. cit.

⁶⁹³ *MBM*, Poema “Desde las altas montañas”, 296.

⁶⁹⁴ YOUNG, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 143. La palabra alemana *vereinten*, que en el texto que ofrecemos es traducida como *conjunta*, alude más precisamente a comunidad, como la traduce Young.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 144. Tal idea la desprende Young de la figura de la "luz y las tinieblas" en el texto.

⁶⁹⁶ JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Editorial Gredos, 1976., p. 73.

⁶⁹⁷ *MBM*, 49.

⁶⁹⁸ YOUNG, Julian, op. cit., pp. 138-139.

⁶⁹⁹ *MBM*, 61.

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ “Nietzsche siente que su nombre está ligado a acontecimientos venideros de proyección apocalíptica. Períodos de grandes destrucciones y cambios sucederán antes de que despunte un nuevo amanecer. A su hermana escribió: ‘¿Me tienes todavía por un escritor? Mi hora ha llegado’ (19 de junio de 1881). Y esta hora es, evidentemente, la de la acción. Nietzsche está convencido de que su palabra no sólo anuncia los acontecimientos venideros, sino que los incita. Cree ser la *causa* de cambios terribles”, MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, p. 18.

⁷⁰⁴ LEVIN, David, *Opening of Vision: Nihilism*, Florence, KY, USA: Routledge, 1988, p. 6.

⁷⁰⁵ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, (edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 11[411], Madrid: Técnos, 2007, p. 489.

⁷⁰⁶ LAISECA, Laura, *El nihilismo europeo*, Buenos Aires: Biblos, 2001, p. 131. SINI, Carlo apunta otras: “el estallido futuro de guerras mundiales de alcance desconocido hasta entonces, además del desencadenamiento cruel de una conflictividad social interior a los estados en la que los hijos combatirían contra los padres y los hermanos entre sí ... el inminente desmoronamiento de los valores morales compartidos, vaticinando un siglo que haría tabla rasa de toda norma ética y toda ideología ... intuyó antes que nadie lo que daría de sí el fenómeno de wagnerismo, tanto en términos políticos como en términos de degeneración del arte, reducido a emociones populares (y lucrativo para algunos) ... Fue el primero en preguntarse a qué resultados, no por cierto pacíficos, abocaría el movimiento de la liberación del proletariado y de la mujer ... se dio cuenta ... del progresivo desmantelamiento de las universidades, reducidas a lugares de cultura ‘periodística’ y ‘del encanallamiento de la escuela y de la cultura, traducida, ésta, a un enciclopedismo de estar por casa o a la vulgaridad ... Imaginó escenarios apocalípticos y la ‘desertización’ del planeta, además del desencadenamiento de un irracionalismo difuso ... Vio en resumidas cuentas, la catástrofe de la ‘modernidad’ y de su superficial, y a menudo ni siquiera inocente, optimismo”, “Las profecías de Nietzsche”, en ARCHIPIELAGO. *Cuadernos de crítica de la cultura. Nietzsche entre dos milenios*. Madrid : Editorial Archipiélago, 2000, pp. 74-75. También para Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO Nietzsche “realmente ... fue un profeta”, y menciona dentro de sus “profecías”: “el fin de la época moderna”, el surgimiento de una forma de hacer ciencia que raya en el idiotismo, la aparición de un nuevo ateísmo que posibilita la completa superación del hombre, entre otros, “F. Nietzsche, profeta de la postmodernidad”, en Cuadernos de realidades sociales, No 43/44, Madrid, enero 1994, pp. 224-226.

⁷⁰⁷ KAUFMANN, Walter, *Nietzsche: Psychologist, Antichrist*, Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 1975, p. 96.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 96.

⁷⁰⁹ Ibid., pp. 98-99.

⁷¹⁰ MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Editorial Icaria, 1990, p. 276.

⁷¹¹ SINI, Carlo, “Las profecías de Nietzsche”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, ISSN 0214-2686, N° 40, 2000, p. 76.

⁷¹² La elección de Maffesoli nos parece adecuada, entre otras razones, por ser este, precisamente un “sociólogo de la vida cotidiana”, uno que ha traspasado la barrera de la prensa, un sociólogo nómada que escribe “*in praesentia*”, Jesús Ibañez, Prólogo, *El tiempo de las tribus*, op.cit., pp. 9-19. “Al presentarlo en el curso que sobre **El sujeto europeo** organizó la Fundación ‘Pablo Iglesias’, decía yo que Maffesoli no era **un** sociólogo más, sino **el** sociólogo. El discurso de la mayoría de los sociólogos es egocéntrico. Lo que lo unifica es un punto de vista del sujeto. La comunicación entre ellos sólo procede en el interior de una escuela. El discurso de Maffesoli es logocéntrico. Lo que lo unifica es el objeto. Pone el acento sobre el entorno. Y nos conecta con ese entorno. El discurso de los otros es un discurso de inventario. El de Maffesoli de invención. Precisamente porque lo inventa, en el sentido de hacer venir lo que ya estaba aquí, se refleja en él, en vez de refractarse en el entorno (el objeto)”, Ibid., p. 19.

⁷¹³ MAFFESOLI, M., *El instante eterno*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001, p. 9.

⁷¹⁴ Ibid., p. 9.

⁷¹⁵ Ibid., p. 10. “La vida no es sino una concatenación de instantes inmóviles, de instantes eternos de los cuales hay que poder sacar el máximo goce”, Ibid., p. 10.

⁷¹⁶ Ibid., p. 10.

⁷¹⁷ Ibid., p. 144. “Es el espíritu de la armonía que impulsa su andar y les permite superar el mecanicismo y el positivismo que surgió en el siglo XIX y que dominó una buena parte del siglo XX. Además de Schopenhauer y Nietzsche, podemos citar a Wilhelm Dilthey, Georg Simmel o Henri Bergson. Lista no exhaustiva, pero que señala bien a aquellos que se dedican a acompañar, a comprender la naturaleza más que a explicarla y, a plazos, a matarla”, Ibid., p. 144.

⁷¹⁸ Ibid., p. 148. “Digo, por mi parte, ‘razón sensible’, cercana en ese sentido a un ‘racio-vitalismo’ que consiste, para retomar una proposición de Dilthey, en ‘comprender la vida a partir de sí misma’ ... Localizar la lógica específica, esa misma que se expresa en la experiencia, en lo cotidiano, en lo que se agota in actu”, Ibid., p. 148.

⁷¹⁹ Ibid., p. 151. “Pero esta conjunción no podría ser comprendida como simple apología del irracionalismo. El vitalismo que hay en ella traduce justamente que la razón y los afectos se fecundan mutuamente. La noción de ‘racio-vitalismo’ utilizada por Ortega y Gasset es, al respecto, de las más instructivas. La razón emerge de la vida, per ésta no puede subsistir sin la razón ... Por mi parte, por medio de la expresión ‘razón sensible’, consecuencia del retorno de los valores dionisiacos, he querido

mostrar que la figura del 'bárbaro', lejos de ser anacrónica, podía volverse de actualidad. Todos los ejemplos citados son testimonio de que la conjunción de la razón y la vida será, sin duda, un valor de lo más prometedor para las décadas venideras" Ibid., p. 156.

⁷²⁰ Ibid., p. 148.

⁷²¹ Ibid., p. 157. "Representando esos arquetipos, podemos decir que ciertas civilizaciones serán más bien desencarnadas, celestes, y otras, arraigadas y orientadas hacia los frutos de la tierra. Existen también momentos en que estos dos grandes tipos de valores se ajustan unos a otros. Equilibrio más o menos conflictivo, donde encontramos esas cosas un poco anticuadas que pueden ser el espíritu del pueblo, el genio del lugar, las fuerzas de la vida y otras expresiones similares, que no remiten necesariamente a una teoría precisa sino más bien a una experiencia en la que vivimos en la paradoja esos valores antinómicos", Ibid., p. 157.

⁷²² Ibid., p. 158.

⁷²³ Ibid., p. 158.

⁷²⁴ Ibid., p. 159. "Tomar en serio lo que nos toca ver y vivir, participando de un manera casi mágica de la vida. Por eso entramos, deliberadamente, en un vasto sistema simbólico donde las cosas, las palabras y los hombres vibran juntos en un sorprendente y complejo juego de correspondencias", loc. cit. "La representación ha sido, en todos los ámbitos, la palabra clave de la modernidad ... la volvemos a encontrar en los diversos sistemas interpretativos, actuando por mediaciones sucesivas y teniendo como ambición, más allá de la simple facticidad, el querer representar el mundo en su verdad esencial, universal e indeformable. En ambos casos, el proceder se funda en la depuración, que se debe entender aquí en su sentido estricto, en la reducción y en la búsqueda de la perfección. En cambio, la presentación de las cosas es algo totalmente distinto. Se contenta con dejar ser lo que es y se esfuerza por resaltar la riqueza, el dinamismo y la vitalidad de este 'mundo de aquí'", MAFFESOLI, *Elogio de la razón sensible*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1997, p. 24.

⁷²⁵ MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible*, op. cit., p. 25

⁷²⁶ MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus*, op. cit., p. 259.

⁷²⁷ Ibid., p. 12.

⁷²⁸ MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible*, pp. 13-14. Maffesoli nos recordará más adelante la teología negativa como ejemplo de un saber basado en contradicciones, indirecto por lo tanto. Ibid., p. 69.

⁷²⁹ Ibid., p. 15.

⁷³⁰ Ibid., p. 16.

⁷³¹ Ibid., p. 22.

⁷³² Ibid., p. 23.

⁷³³ JUNG, C.G., *L' ame et le soi*, París: Albin Michel, 1990, p. 229, citado por MAFFESOLI, en *Elogio de la razón sensible*, op. cit., p. 23.

⁷³⁴ MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible*, op. cit., p. 26.

⁷³⁵ Ibid., pp. 26-27.

⁷³⁶ Ibid., p. 27.

⁷³⁷ En otro lugar nos recuerda a propósito de lo mismo la expresión de Schelling "ciencia creativa", la cual permite crear un puente entre "la naturaleza y el arte, el concepto y la forma, el cuerpo y el alma", Ibid., p. 70. A. Schutz lo denomina "sintonía", Ibid., p. 265. En ambos casos valen las palabras de Maffesoli: "Ya no hay que buscar el sentido en lo lejano o en un ideal teórico impuesto desde el exterior o en función de un sistema de pensamiento, sino que hay que verlo en acción en una subjetividad comunitaria, para lo cual es necesario tomar en serio lo sensible, aunque sólo sea para fundarlo en la razón", Ibid., p. 70.

⁷³⁸ Ibid., pp. 28-29.

⁷³⁹ Ibid., p. 29. "Hablando de una pequeña ciudad alemana, sin duda invadida por el aburrimiento, dominada por la costumbre y cercada por las obligaciones de todo orden, Nietzsche dice en pocas palabras: 'Aquí podríamos vivir puesto que aquí vivimos'. Expresión admirable, que recalca todo lo que el destino puede dar de existencia, todo el dinamismo del amor fati: somos libres dentro de una necesidad llena de amor. La vida quizá no vale nada pero, ya sabemos, nada vale la vida. Lo trágico nos obliga a pensar esta paradoja. Paradoja infranqueable en cuanto a que, más allá de las ideologías tranquilizadoras sobre la perfectibilidad del hombre y de la sociedad, más allá de las múltiples ilusiones de todo género que formaron el progresismo occidental, apela a una lucidez fortificante incitando a vivir su muerte de todos los días, lo que, después de todo, es una buena manera de vivir la vida que nos tocó. Integrar homeopáticamente la muerte es el mejor medio de protegerse o, al menos, de sacar provecho" MAFFESOLI, M., *El instante eterno*, op. cit., p. 24.

⁷⁴⁰ MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible*, op. cit., pp. 74-75. “A pesar del racionalismo que le distingue, hasta Freud, en Moisés y el monoteísmo, habla de material filogenético a propósito del sueño”, *Ibid.*, p. 135. “Se trata de una cosa que no tenga la brutalidad de la razón instrumental, sino que se contente con acompañar lo que crece lentamente en función de una razón interna (*ratio seminalis*)”, *Ibid.*, p. 154.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁴² *Ibid.* pp. 75-76. “Ésta ha sido una dicotomía que ha ido marcando todos los tiempos modernos: el pensador no vivía, y cuando vivía, ya no pensaba. Asimismo, o bien se hacía teoría, o bien se hacía literatura. Tomar en consideración la razón interna es, de hecho, una manera de ligar ambas, de ver su complementariedad, de apreciar la sinergia de sus afectos. Hay aquí una innegable sensatez que, cuando es de buena fe, no deja de sorprender al observador social”, *Ibid.*, p. 76. “Hay unas ganas en el hecho de vivir, sea cual fuere el nombre con el que ello se exprese: querer vivir, voluntad, socialidad; esto es energía libidinal. Hay que tener ganas para poder hablar de ello; esto es la *libido sciendi*”, *Ibid.*, p. 266.

⁷⁴³ *Ibid.*, pp. 154-155.

⁷⁴⁴ MAFFESOLI, M., *El instante eterno*, op. cit., p. 11. “Reconociendo que todo lo que llega justamente, el ‘gran decir sí a la vida’ nietzscheano, no es sino el eco de la humilde grandeza de la vida ordinaria: toda existencia humana está llena de humus. El tomar en cuenta esa sombra asegura, a lo largo plazo, la perduración en el ser”, *Ibid.*, p. 17.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁴⁷ “Tal es la marca, esencial, del sentimiento trágico de la vida: reconocimiento de una lógica de la conjunción (y...y), más que de una lógica de la disyunción (o...o) ... Viscosidad ominipresente, dije. Y habrá que acostumbrarse. En todo caso, es necesario encontrar las categorías adecuadas para describir y analizar sus manifestaciones más evidentes. Todas las ‘love paredes’, ‘gay prides’, ‘fiestas tecno’ y otras ‘fiestas rave’ dan fe de ello, el espíritu de la época empuja hacia los otros a aquellos que, hasta entonces, estaban encerrados en la lejana soledad de su identidad”, *Ibid.*, p. 13. Véase también p. 147.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 14. “Muy a menudo los períodos trágicos son los de júbilo, momentos de eferescencia, himnos de alegría y a la vida. Es tan frecuente gritar contra el mundo tal como es, que hace falta a veces saber celebrarlo ... Y la gran risa del paganismo, la de la pluralidad de las cosas, hace envejecer el espíritu de seriedad de todos los sistemas de la sociedad programada, cualesquiera que sean”, *Ibid.*, pp. 11 y 12.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 12.

⁷⁵³ Z, Prólogo, 2.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, I, “De las tres transformaciones”.

⁷⁵⁵ MAFFESOLI, M., *El instante*, op. cit., p. 14. “El ‘juvenilismo’, que no hay por qué interpretar en un sentido peyorativo, no es simplemente un problema de generación. Ser joven, en su manera de vestirse, de hablar, de ‘construir’ y de cuidar su cuerpo, o incluso de pensar y meditar, es un nuevo imperativo categórico que no deja a nada ni a nadie indemne ... La vida, que creíamos extenuada, retoma fuerza y vigor. Nueva juventud, la del niño eterno. Nueva sabiduría. La que no perdieron todos aquellos que se mantuvieron atentos al ‘centro pleno’ de la reflexión, es decir, a la afirmación, a pesar y contra todo, de los valores humanos en su enteridad y no reducidos a ese humanismo sucinto propio de la modernidad occidental”, *Ibid.*, pp. 14-15.

⁷⁵⁶ MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible*, op. cit., p. 134.

⁷⁵⁷ MAFFESOLI, M., *El instante eterno*, op. cit., p. 17.

⁷⁵⁸ Así se podría comprender mejor la aparición de los videoclips, los juegos informáticos, del ciberespacio, etc. Véase *Ibid.*, p. 16.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 28. “La vida que no se proyecta en el futuro está obligada a tomar en serio los placeres orgiásticos del desbocamiento de los sentidos, sean esos placeres gustativos, olfativos, auditivos, táctiles o genésicos. Está bien arraigado en ese fundamento ctónico, el de la figura emblemática de Dioniso, que, frente a los apologistas del futuro y a los nostálgicos del pasado y puesto el acento sobre el ciclo, permite revivir la serenidad del kairós griego, es decir, captar las múltiples oportunidades de la vida corriente”, *Ibid.*, p. 44.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁶¹ MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible*, op. cit., pp. 262-264.

⁷⁶² MAFFESOLI, M., *El instante eterno*, op. cit., p. 38.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁶⁴ Ibid., p. 12. A propósito de lo mismo téngase en cuenta lo siguiente: “Se trata aquí del retorno de una actitud tradicional, particularmente evidente en las múltiples prácticas sincretistas propias de la posmodernidad. Actitud tradicional que podemos fácilmente identificar en las filosofías orientales, pero cuya expresión podemos encontrar también en la doctrina etrusca de las ‘épocas del mundo’. H. de Lubac hizo un pertinente análisis a propósito de Vico, para el que habría una rotación regular del mundo. Bajo la mirada de la Providencia, los pueblos vuelven a representar, siempre y de nuevo, el eterno problema de la vida y de la muerte”, Ibid., p. 42.

⁷⁶⁵ Ibid., p. 38.

⁷⁶⁶ Ibid., p. 38.

⁷⁶⁷ Ibid., p. 38, *itálicas nuestras*.

⁷⁶⁸ Ibid., p. 38.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 38. *Itálicas nuestras*.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 42.

⁷⁷¹ Ibid., p. 47.

⁷⁷² Ibid., p. 48. “Nietzsche insistió con frecuencia en este punto: diciendo sí 'en un solo instante, decimos sí, por ello, no solo a nosotros mismos sino a toda la existencia'. En un solo instante, prosigue, todas las eternidades se expresan. Aceptando un solo instante, toda la eternidad se encuentra aprobada, redimida, justificada y afirmada ... Análisis juicioso ya que muestra en qué sentido la vida, ya se individual o social, no es de hecho sino una sucesión de ahora, una concatenación de instantes vividos con más o menos intensidad, pero expresando un querer-vivir irreprímible que, a largo plazo, es el mejor garante contra todas las formas de imposición, de explotación, de alienación, de las cuales las historias humanas dan bastante muestra. De hecho, habría que ver si la acentuación del presente no va de la mano, indefectiblemente, con una forma de vitalismo, más o menos consciente de sí mismo, pero que asegura la perduración del Ser en esas diversas modulaciones”, Ibid., p. 48.

⁷⁷³ Ibid., p. 53.

⁷⁷⁴ Ibid., p. 57. “Sucede que esta ‘vibración’ común está confortada por el desarrollo tecnológico. En particular por la televisión, que da a cada uno la impresión de participar en un verdadero ‘cuerpo místico’ cuyo vector esencial no es la separación o la autonomía característica de la modernidad, sino una especie de viscosidad o de heteronomía que funda el vínculo social posmoderno”, *Elogio de la razón sensible*, op. cit., p. 268. En el mismo lugar MAFFESOLI, a propósito de Malcolm de Chazal, habla de nueva gnosis, de materialismo místico y de corporeísmo espiritual.

⁷⁷⁵ MAFFESOLI, M, *El instante eterno*, op. cit., p. 63. *Itálicas nuestras*.

⁷⁷⁶ Ibid., p. 44.

⁷⁷⁷ Ibid., pp. 76-77.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 77.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 81.

⁷⁸⁰ Ibid., p. 81.

⁷⁸¹ Ibid., p. 91. “Sería fácil ver en qué sentido tal 'fuerza' anónima está efectivamente presente en lo contemporáneo, y cómo en efecto traduce el retorno de los salvaje. Lo salvaje de los diversos relatos 'mitológicos' de la publicidad, lo salvaje musical, o supuesto, omnipresente en la vida cotidiana, lo salvaje en la utilización de los elementos naturales, lo salvaje en la creación artística como en la creación de la vida corriente, llamando al animal que duerme sólo con un ojo en cada uno de nosotros. Animal que la 'civilización' moderna no llegó a domesticar por completo, y que surge constantemente en la vida de todos los días”, Ibid., p. 163. “Así es como podemos recordar que los valores dionisiacos pueden vivirse en 'hiper' o en 'hipo', Don Juan y Santa Teresa de Ávila. En cada uno de estos casos, un exceso de lo sensible cuyo resultado es un poco diferente, pero cuya motivación es parecida”, Ibid., p. 99.

⁷⁸² “Todo lo que existe es incurablemente existente”, afirmaba Cioran ... Esto no es simple tautología, sino que traduce bien ese apetito orgiástico que da miedo siempre a los diversos despreciadores de la 'carne', pero que sin embargo está siempre presente cuando la materia terrenal, lugar de elección de lo dionisiaco, reafirma su presencia en la vida social. En el dinamismo de lo existente hay una fuerza ciega cuyas expresiones culturales, de amplio espectro, dan vueltas bajo todos los cielos”, Ibid. p. 141.

⁷⁸³ Ibid., p. 132.

⁷⁸⁴ Ibid., p. 132.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 144.

⁷⁸⁶ Ibid., p. 164.

⁷⁸⁷ Ibid., p. 176.

⁷⁸⁸ Ibid., p. 183.

⁷⁸⁹ Ibid., p. 183.

⁷⁹⁰ Ibid., p. 182.

⁷⁹¹ Ibid., p. 183.

⁷⁹² MARINA, José Antonio, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2001, p. 9.

⁷⁹³ Desde una perspectiva crítica se podría afirmar lo intrascendente de la cuestión, toda vez que, como nos recuerda BILLINGTON, incluso existen elaboraciones religiosas que no contemplan la noción de Dios, véase *Religion without God*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001, especialmente el capítulo 4, "Why God?" ("¿Por qué Dios?").

⁷⁹⁴ ESCRÍBAR, Ana, "El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación", *Revista chilena de humanidades*, Santiago de Chile, No. 14, 1993, p. 39

⁷⁹⁵ ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 7. El mismo BILLINGTON reconoce esta apertura del hombre a lo divino en nuestra época: "Primero, la mayoría de la raza humana sostiene esta creencia; lo cual equivale a decir, visto desde el ángulo opuesto, que sólo una minoría de la raza humana es atea", op. cit., p. 31.

⁷⁹⁶ JOLIVET, Régis, *Las doctrinas existencialista*, Madrid: Editorial Gredos, 1976, p. 75.

⁷⁹⁷ ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona: Editorial Minúscula, 2005, p. 93.

⁷⁹⁸ Véase a WELTE, Bernhard, *Dialéctica del amor*, Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984, pp. 75-84.

⁷⁹⁹ Ibid., p. 84.

⁸⁰⁰ MARAGALL, Joan, "Nietzsche", 13 de julio de 1908, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, Nos. 125 y 126, p. 314.

⁸⁰¹ Ibid., p. 315.

⁸⁰² WELTE, Bernhard, op. cit., p. 84

⁸⁰³ Ibid., p. 84.

⁸⁰⁴ ESCRÍBAR, Ana, "El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación", op. cit., p. 30. La figura del dios otiosus se encuentra presente en diversas tradiciones religiosas. Mencionamos aquí simplemente una de dichas expresiones, por corresponder a nuestra país. Nos referimos a los Selknam u onas de Tierra del fuego y a su dios supremo Temaukel, véase a JENSEN, Adolf E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 118. Para un estudio más acabado de los Selknam, cf. EMPERAIRE, J., *Los nómades del mar*. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1963 y BEAUVOIR, L., *Los shelknam indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*, Editorial Atelí, Punta Arenas, 1997 (1915).

⁸⁰⁵ ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona: Editorial Labor, 1991, p. 42. "Desde cierto punto de vista, puede decirse que el deus otiosus es el primer ejemplo de la «muerte de Dios» frenéticamente proclamada por Nietzsche. Un Dios Creador que se aleja del culto acaba por ser olvidado. El olvido de Dios, como su trascendencia absoluta, es una expresión plástica de su inactualidad religiosa o, lo que viene a ser lo mismo, de su «muerte», Ibid., p. 42.

⁸⁰⁶ Cf. Hechos 17

⁸⁰⁷ ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955., pp. 275-276.

⁸⁰⁸ Ibid., p. 276.

⁸⁰⁹ ESCRÍBAR, Ana, "El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación", *Revista chilena de humanidades*, Santiago de Chile, No. 14, 199, p. 39.

⁸¹⁰ HOLZAPFEL, Cristóbal, *Deus Absconditus*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen, 1995, p. 85 y ss. "Subiendo aún más, decimos que él no es alma, ni capacidad pensante, ni representación, ni hay en él opinar, decir o pensar, ni tampoco es él decir o pensar, ni puede ser dicho o pensado. Que él no es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud, disimilitud; que él no está quieto, no puede ser movido, no está en reposo, que no tiene poder, no es poder, y tampoco luz, que él no vive, no es vida, que él no es ser, no es eternidad, no es tiempo. Que no hay una aprehensión intelectual de él, que él no es ciencia, no es verdad, no es poder, no es sabiduría. No es uno, unidad, divinidad, bondad, espíritu -así como conocemos esto. No es filialidad o paternidad, ni nada similar a algún ente que conozcamos. Que él no es ninguna de las cosas que no son y ninguna de las cosas que son, y que ninguna de las cosas lo conoce en tanto que es, ni él conoce las cosas en tanto que son; que no hay palabra, nombre o saber sobre él. Que él no es oscuridad y no es luz, error o verdad", Pseudo Dionisio, citado por HOLZAPFEL, Cristóbal, en Ibid., pp. 83 y 84.

⁸¹¹ KEARNEY, Richard, *God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, IN, USA: Indiana University Press, 2001, p. 32.

⁸¹² Ibid., p. 33.

⁸¹³ Ibid., p. 33.

⁸¹⁴ RIVERA, Jorge Eduardo, "Deus absconditus", Suplemento Artes y Letras, *El Mercurio*, Santiago de Chile, 17 de noviembre de 1996.

⁸¹⁵ Génesis 3:9.

⁸¹⁶ Véase a RIVERA, Jorge Eduardo, en op. cit.

⁸¹⁷ ESCRIBAR, Ana, "El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación", *Revista Chilena de Humanidades*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, No. 14, 1993, p. 33.

⁸¹⁸ Ibid., p. 35.

⁸¹⁹ RICOEUR, Paul, "Religión, Ateísmo y fe", *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975, p. 188.

⁸²⁰ Ibid., p. 188.

⁸²¹ Ibid., p. 188.

⁸²² Ibid., pp. 188-189.

⁸²³ Ibid., p. 189.

⁸²⁴ Ibid., p. 189.

⁸²⁵ Ibid., p. 189.

⁸²⁶ Ibid., p. 190.

⁸²⁷ Ibid., p. 190.

⁸²⁸ Ibid., p. 190.

⁸²⁹ Ibid., p. 190.

⁸³⁰ CRAGNOLINI, Mónica B. "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura", en *Confines*, Buenos Aires, Año 2, n° 3, octubre de 1996.

⁸³¹ Sobre lo "mal visto" de profesar una creencia religiosa a la hora de hacer filosofía, puede tenerse en cuenta el Debate celebrado en el "40 Congreso de Filósofos Jóvenes", que constituyó el programa de televisión "Negro sobre Blanco", emitido por La 2 de TVE la noche del domingo 11 de mayo de 2003. En él uno de los participantes se refiere a José Luis Aranguren, aludiendo a su trasfondo religioso, con la irónica expresión de "padre Aranguren".

⁸³² Recuérdese lo dicho por Eliade en *Lo profano y lo sagrado*.

⁸³³ Hace un tiempo atrás Hollywood, a través de "El código Da Vinci" y la National Geographic con "El Evangelio de Judas", volvieron a resaltar los *saludables* y *vitales* elementos paganos, supuestamente expurgados por el cristianismo primitivo.

⁸³⁴ Cfr. BAZZANO, Manu, *Buddha is dead: Nietzsche and the dawn of european zen*, Portland: Sussex Academic Press, 2006.

⁸³⁵ Coincidente y curiosamente casi en los mismos puntos: antirracional, , antimetarrelatos, etc.

⁸³⁶ Si recuperamos aquí lo dicho por Zweig en relación al aspecto contradictorio de Nietzsche, lo que nos llevó a hablar en su momento de una hermenéutica del contraste, se podría adelantar lo siguiente: que la relación supuestamente ambivalente de Nietzsche con la religión –por ejemplo si comparamos los capítulos 2 y 5 de este trabajo-se explica mejor si entendemos que corresponden a dos bocetos diferentes. El primero -capítulo 2- referido a su opinión de la religiosidad decadente; el segundo -capítulo 5- a la religiosidad dionisiaca, como parte de un proyecto de sociedad saludable, restaurada.

⁸³⁷ CRAGNOLINI, Mónica B., "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura", en *Confines*, Buenos Aires, Año 2, n° 3, octubre de 1996

⁸³⁸ "Ecce Homo", poema 62, sección "Preludio en rimas alemanas", en *La ciencia jovial*, traducción de José Jara, Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. "Efectivamente Zaratustra sólo puede defenderse de la tribulación del 'fantasma' de la idea de Dios inventando 'una llama más viva' y llevando su 'yo', consumido por esa llama como 'su propia ceniza, al monte'. Así pues sólo hay en el fondo una respuesta a la tesis de la muerte de Dios: La combustión del propio yo", BISER, Eugen, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974, p. 316

⁸³⁹ "Pero ¿qué es lo que queda ahora, si lo uno se suprime ininterrumpidamente en el otro: la problemática de la enunciación, en la repetición existencial y la fidelidad a sí mismo, intensificada hasta la autocombustión, en la sobreinteligibilidad del símbolo? Nada más y nada menos que la convicción, que acompañó a Nietzsche hasta la locura, de haber dado con el experimento suicida de un pensar que sacudía los últimos mojonos del espíritu, una señal a su tiempo y, más todavía, a la posteridad con la que de hecho se sentía verdaderamente contemporáneo. Una señal de advertencia, quizá, incluso, de orientación, aunque, como todo guía, estaba condenado a ser rebasado y dejado atrás en la marcha hacia el futuro. Una señal a precio de la autoaniquilación, pero animada, sin embargo, por la humilde y, al mismo tiempo, arrogante confianza ¡Llama soy, sin duda alguna!" Ibid., p. 317.

⁸⁴⁰ HEIDEGGER, "La frase de Nietzsche", *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1969, p. 223.

⁸⁴¹ "Los 'agnósticos', los adoradores de lo desconocido y misterioso en sí, ¿de dónde sacan el derecho a de adorar como Dios un signo de interrogación? Un Dios que se mantiene de ese modo oculto quizás merezca miedo, ¡pero ciertamente no adoración! ... Pero 'hay que adorar' –así lo ordena aquí instinto del

decoro: esto es inglés”, NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos* (Edición de SÁNCHEZ MECA, Diego), Volumen IV, 7[3], Madrid: Técnos, 2006, p. 190.

⁸⁴² *Ditirambos Dionisiacos*, Madrid, Alianza, 1975, “El elogio de Ariadna”.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas (Obras de Nietzsche más utilizadas):

A – Aurora.

AC – El Anticristo.

CI – Ocaso de los Ídolos

EH – Ecce Homo.

GC – La Gaya Ciencia.

GM – La genealogía de la moral.

HDH, I – Humano demasiado humano, I

HDH, II – Humano demasiado humano, II

MBM – Más allá del bien y del mal.

NT – El Nacimiento de la tragedia

N – El Nihilismo: escritos póstumos

VD – La voluntad de dominio

Z – Así habló Zaratustra.

ACEVEDO, Jorge. *Hombre y mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992.

ALLISON, David B. (Editor). *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: The MIT Press, 1986.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Barcelona: Editorial Minúscula, 2005.

—. *Nietzsche*. Madrid: Grupo Cultural Zero, 1986.

ANSELL-PEARSON, Keith (Editor). *Nietzsche and Modern German Thought*. Londres: Routledge, 1991.

ARANGUREN, José Luis. «La religión hoy», en *Formas modernas de religión*, DÍAZ-SALAZAR, Rafael, Madrid: Alianza, 1994.

BAILY HARNED, David. *La ambigüedad de la religión*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1969.

BAZZANO, Manu. *Buddha is Dead. Nietzsche and the Dawn of European Zen*. Brighton : Sussex Academic Pr., 2006.

BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.

BEUVOIR, L. *Los shelknam, indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*. Punta Arenas: Editorial Atelí, 1997.

Biblia de Jerusalén. . Bilbao: Desclée de Brouwer, 1986.

BILLINGTON, Ray. *Religion Without God*. Florence, KY, USA: Routledge, 2001.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

BROBJER, Thomas H. «Nietzsche's Changing relation with Christianity: Nietzsche as Christian, Atheist, and Antichrist», en SANTANIELLO, Weaber (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York Press, 2001.

BRUCE, Steve. «The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization», en MARTIN, David (Editor), *Peter Berger*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001.

BUENO, Gustavo. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori, 1989.

BURGOS DÍAZ, Elvira. *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 1993.

CACCIARI, Massimo. *El dios que baila*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.

CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.

CANTÓN DELGADO, Manuela. «Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social". Centro de estudios andaluces», en www.centroestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/2665157.pdf.

CAPUTO, John D. *On religion*. Florence, KY, USA: Routledge, 2001.

CARRASCO, Eduardo (y otros). *Homenaje a los 150 del nacimiento de Friedrich Nietzsche*. Santiago de Chile: Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 1995.

CARRASCO, Eduardo. «¿Modernidad? ¿Postmodernidad?» , en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXXDC-XL, 1992.

CASANOVA, José. «El 'revival' político de lo religioso», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Universidad, 1994.

CASTÓN BOYER, Pedro. «La secularización en la sociedad española», en BRIONES Rafael y CASTÓN BOYER, Pedro. *La religión en una sociedad secularizada*. Madrid: Editorial Popular, 1990.

CATALDO, Gustavo. «Nihilismo y aburrimiento», *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXIX-XL, 1992.

CHAMBERLAIN, Lesley. *Nietzsche en Turín*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 1998.

COLLI, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1978.

CONWAY, Daniel W. *Nietzsche's dangerous game: philosophy in the twilight of the idols*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

CÓPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

CORTÉS ZULETA, Alvaro. *Nietzsche el filósofo seductor*. Madrid: Brand Editorial S.L., 2000.

CORTEZ JIMÉNEZ, David. *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*. Quito: Abya-Yala, 2001.

CRAGNOLINI, Mónica B. «Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar». *Revista Interdisciplinaria de Filosofía Contrastes*, Universidad de Málaga, Vol. V, 2000.

—. «Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura», en *Confines*, Vol. 2, nº No. 3, 1996.

DE CASTRO, María Antonia. «El siempre ahora del arte», En VIDAL, José (Compilador), *Reflexiones sobre arte y estética. En torno a Marx, Nietzsche y Freud*, Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998.

DE SAHAGÚN, Lucas. *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

DE SANTIAGO GUERVOS, Luis E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Editorial Trotta, 2004

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994.

DELHOMME, Jeanne. *Nietzsche*. Madrid: Editorial Edaf, 1990.

DESHARNES, Robert. *Dalí: la obra y el hombre*. Barcelona: Tusquets, 1984.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994.

DIPROSE, Rosalyn. *Corporeal Generosity*. Albany: State University of New York Press, 2002.

DOMINGO MORANO, Carlos. *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

—. *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

ELIADE, M. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991.

—. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

—. *Lo profano y lo sagrado*. Madrid: Guadarrama, 1981.

ELIADE, Mircea. «Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso», En ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph M. *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1986.

EMPERAIRE, J. *Los nómades del mar*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1963.

ESCRÍBAR, Ana. «El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación», *Revista Chilena de Humanidades*, Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, N° 14, 1993.

—.«Nietzsche y Bergson. Dos interpretaciones para una crisis», Santiago de Chile: Universidad de Chile, Publicaciones Especiales, Serie Textos, n° Número 37, 1986.

—.«Nietzsche y el arte como la superación de la dualidad sujeto-objeto», *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, XXDC-XXX, 1987.

—.«Nihilismo y fe en el lenguaje», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXXIX-XL, 1992.

—.«Nietzsche y la vida como fundamento del valor», Santiago de Chile: Universidad de Chile, Publicaciones Especiales, Serie Ensayos, n° Número 15, 1987, 2a. edición.

ESTRUCH, Joan. «El mito de la secularización», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. *El problema del mal y las teodiceas religiosas*. Texto inédito.

—. *La ambigüedad social de la religión*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.

—. «La muerte y la Teodicea», *Estudio Agustiniano*, XXII, n° Fasc. I, 1998.

—. «Secularización y postmodernidad», Valladolid: *Estudio Agustiniano*, Vol. XXV, Fasc. III, 1990.

—.«La religión y sus falsos sucedáneos», *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, 10, 2005.

- *Antropología de la muerte*. Madrid: Síntesis, 2007.

FERRAROTI, Franco. «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

FORBES, Ian. «Marx and Nietzsche: The Individual in History», en ANSELL-PEARSON, Keith (Editor), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres: Rotledge, 1991.

FOUCAULT, Michel. «Arqueología del poder y las resistencias. Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes», Ciclos de Conferencias sobre "Michel Foucault" y "Nietzsche", La Coruña: Fundación Paideia, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Gráficas Torsán S.L., 1992.

FRANCK, Didier. *Nietzsche et l' ombre de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

FRANK, Manfred. *Dios en el exilio*. Madrid: Akal, 2004.

FRASER, Giles. *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. New York: Routledge, 2002.

FREUD, Sigmund. *Actos obsesivos y prácticas religiosas*. Madrid: Alianza, 1972.

—. *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

—. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.

—. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

FREY, Herbert. *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

FRIGERIO, Alejandro. «"Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta".» *CLACSO*, en www.clacso.edu.ar/libres/anpocs/frige.rtf.

FROOM, Erich. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1965.

GARATE, Roman. *Nietzsche*. Bilbao: Mensajero, 1968.

GARCÍA OBANDO, Pedro Antonio. «Nietzsche laberíntico». *Semana del Pensamiento Filosófico*, Bucaramanga: Editora Universidad Industrial de Santander, 2000.

GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GIANNINI, Humberto. *Breve historia de la filosofía*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995.

GILSON, Etienne. *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1945.

GIMÉNEZ SEGURA, María del Carmen. *Judaísmo, Psicoanálisis y sexualidad femenina*. Barcelona: Anthropos, 1991.

GINER, Salvador. «La religión civil», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994.

GOLD, Daniel. *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion: Modern Fascinations*. Ewing, NJ, USA: University of California Press, 2003.

GOLDARACENA DEL VALLE, Celso. «Nietzsche y la religión», en GOLDARACENA DEL VALLE, Celso (y otros), *Cinco teorías sobre la religión. La religión en la obra de Hume, Kant, Marx, Nietzsche y Freud*, La Coruña: 1994.

GOMEZ-HERAS, José M.G. *Religión y modernidad*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

GRAGNOLINI, Mónica B., “Nietzsche-Huidobro-Aschenbach, azores fulminados por la altura”. En *Confines*, Buenos Aires, Año 2, nº 3, Octubre, 1996.

GREELEY, Andrew M. *El hombre no secular*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

—. *Religion a Secular Theory*. New York: The Free Press, 1982.

HABERMAS, Jurgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1982.

HATAB, Lawrence J. «Apollo and Dionysus. Nietzschean Expressions of the Sacred» En SANTANIELLO, Weaver (editor), *Nietzsche and the Gods*, Albany: State University of New York, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

—. *Nietzsche (Traducción de Juan Luis Verma)*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

—. *¿Qué es esto, la filosofía?* Lima: UNAM, 1958.

—. «Quién es el Zarathustra de Nietzsche» en HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

—. *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1969.

HERNÁNDEZ ARIAS, José Rafael. *Nietzsche y las nuevas utopías*. Madrid: Valdemar, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. «Limit of the notion of secularization» En MARTIN, David, *Peter Berger*, Florence, KY, USA: Routledge, 2001.

HOLZAPFEL, Cristóbal. *Deus Absconditus*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen, 1995.

—. «Replanteo de la pregunta sobre le humanismo», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXIX-XXX, 1987.

HUGHES, Glenn. *Transcendence and History*. Missouri: University of Missouri Press , 2003.

HUME, David. *Historia natural de la religión*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1966.

IZQUIERDO, Agustín. «Nietzsche en sus contemporáneos», *Revista de Occidente*, n° No. 226, 2000.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

JENSEN, Adolf. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

JOLIVET, Régis. *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Editorial Gredos, 1976.

JUNG, C.G. *Psicología y religión*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1955.

JURADO BAENA, Manuel. *Leyendo a Nietzsche ... cien años después* . Alicante: Editorial Club Universitario, 1999.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950, 1950.

KEARNEY, Richard. *God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington, IN, USA: Indiana University Press, 2001.

KEPEL, Gilles. (Dir). *Las políticas de Dios*. Buenos Aires: Anaya & Mam o Muchnick, 1995.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. París: Editorial Seix Barral S.A., 1972.

KOELB, Clayton. *Nietzsche as Postmodernist*. Albany: State University of New York Press, 1990.

KUNG, Hans. *¿Existe Dios?* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999.

LAISECA, Laura. *El nihilismo europeo*. Buenos Aires: Biblos, 2001.

LANCEROS, Patxi. *La herida trágica*. Barcelona: Anthropos, 1997.

LARIO, Santiago. *Zaratustra*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.

-
- LEDURE, Ives. *Nietzsche et la religion de l'incroyance*. Paris: Desclée et Cie, 1973.
- LEVIN, David. *Opening of Vision: Nihilism*. Florence, KY, USA: Routledge, 1988.
- LIPPIT, John. *Nietzsche's futures*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- LLINARES, Joan B. (Editor). *Nietzsche 100 después*. Valencia: Guada Impresores S.L., 2002.
- LONG, Charles H. *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*. Aurora, CO, USA: Davies Group Publishers, 1999.
- LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis. *La hora del gran desprecio*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2006.
- LÓPEZ, Angela. «Ritos sociales y liturgias juveniles de espera», en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994.
- LUQUE, Alberto. *Arte moderno y esoterismo. Secularización y reencantamiento en la cultura contemporánea*. Lleida: Editorial Milenio, 2002.
- LYON, David. *Jesús en Disneylandia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- MAFFESOLI, M. *El instante eterno*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001.
- . *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- . *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Editorial Icaria, 1990.
- MALCOLM, Pasley (Editor). *Nietzsche. Imagery and Thought*. Londres: Methuen, 1978.
- MANN, Heinrich. *El pensamiento vivo de Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.
- . *Nietzsche y la eternidad*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- MANTHEY-ZORN, Otto. *Dionysus: The tragedy of Nietzsche*. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1956.
- MARAGALL, Joan. «Nietzsche», en *Revista de Occidente*, Nos. 125 y 126, 1973.
- MARDONES, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.
- MARINA, José Antonio. *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2001.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Nietzsche, filósofo dionisiaco*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2005.

MARX, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968, 2a. edición.

—. *El capital, crítica de la economía política (Traducción de Vicente Romano García)*. Madrid: Akal Ediciones, 2000.

MASSUH, Víctor. *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.

MONCADA, Alberto. *Religión a la carta*. Madrid: Espasa Espiritu, 1996.

MONTECINOS, Hernán. *Nietzsche un siglo después*. Santiago de Chile: Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 2002.

MONTINARI, Mazzino. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2003.

MORRIS, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós, 1995.

MURPHY, Tim. *Nietzsche, Metaphor, Religion*. Albany: State of New York Press, 2001.

NEBRADA, Jesús. *¿El sí del asno?* Sevilla: Ediciones Alfar, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. «Acerca de verdad y mentira en sentido extramoral», *Revista venezolana de filosofía*, No. 24, 1988.

—. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

—. *Correspondencia I* (edición de Luis E. De Santiago Guervós). Madrid: Trotta, 2005

—. *Correspondencia II* (edición de Luis E. De Santiago Guervós). Madrid: Trotta, 2007

—. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

—. *Ditirambos Dionisiacos*. Madrid: Alianza, 1975.

—. *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, 1989.

—. *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

—. *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus, 1974.

—. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1988.

—. *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península, 1988.

-
- . *Fragmentos póstumos I* (edición de Diego Sánchez Meca). Madrid: Editorial Técnos, 2007.
- . *Fragmentos póstumos IV* (edición de Diego Sánchez Meca). Madrid: Editorial Técnos, 2006.
- . «Hado e historia», *Revista de Occidente*, Nos. 125 y 126, 1973.
- . *Humano, demasiado humano*. (Traducción de Alfredo Brotons), Madrid: Ediciones Akal, Vol. I, 1996.
- . *La ciencia jovial*. (Traducción José Jara). Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.
- . *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- . *La voluntad de dominio*. Buenos Aires: Aguilar, 1947.
- . «*Libertad de la voluntad y hado*», Madrid: *Revista de Occidente*, 1973, Nos. 125 y 126.
- . *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- NOLTE, Ernst. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- ORTEGA Y GASSET, José. «El sobrehombre», *Revista de Occidente*, Madrid, Nos. 125 y 126, 1973.
- . *Historia como sistema*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- . *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Alianza, 1983.
- . *Mirabeau o el político, Contreras o el aventurero, Vives o el intelectual*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- PAPP, Desiderio. «Idea del eterno retorno», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXXV-XXXVI, 1990.
- PASLEY, Malcolm. «Nietzsche's use of medical terms», en PASLEY, Malcolm (Editor), *Nietzsche. Imagery and Thought*, Londres: Methuen, 1978.
- . *Nietzsche: Imagery and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- PHILIPSE, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- PICÓ SENTALLES, David. *Filosofía de la escucha*. Barcelona: Crítica, S.L., 2005.

PIPPIN, Robert B. «Nietzsche, Heidegger, and the metaphysics of modernity», en ANSELL-PEARSON, Keith, *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres: Routledge, 1991.

POLO, Leonardo. *Nietzsche como pensador de dualidades*. Navarra: EUNSA, 2005.

PORTER, James I. *The invention of Dionysus*. California: Stanford University Press, 2000.

RAMÍREZ, Alejandro. «El hombre objetivo: filosofía de un engaño», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXXV-XXXVI, 1990.

RANDALL, John Herman y BUCHLER, Justus. *Philosophy an Introduction*. New York: Barnes & Noble, 1960.

RANK, O. *El mito del nacimiento del héroe*. Barcelona: Paidós, 1981.

REVISTA SEMANA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. *Nietzsche habitante de un país en donde no vive nadie*. Bucaramanga: Dirección Editorial y de Publicaciones UIS, 2000.

RICOEUR, Paul. *Educación y política*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984.

—. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1976.

—. *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Editoriales Docencia y Almagesto, 1990.

—. *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985.

—. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975.

RIEZO, Jorge. *Nietzsche: estética, religión y moral. Una antología*. Granada: Imprenta de la Universidad de Granada, 1982.

RIVERA, Jorge Eduardo. «Deus Absconditus.» *Santiago de Chile, Periódico El Mercurio*, Sección Artes y Letras, edición del 17 de noviembre 1996.

RIVERO WEBER, Paulina y RIVARA KAMAJI, Greta (Compiladoras). *Perspectivas nietzscheanas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2002.

ROBERT, Tyler T. *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. EEUU: Princeton University Press, 1998.

ROBERTS, Richard H. *Religion, Theology and the Human Sciences*. Cambridge : Cambridge University Press , 2001.

ROSS, Warner. *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1994.

-
- SÁNCHEZ MECA, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- SANTANIELLO, Weaber. *Nietzsche, God, and the Jews*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- SANTANIELLO, Weaver. *Nietzsche and the Gods*. Albany: State University of New York, 2001.
- SAVATER, Fernando. *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche: Great Philosophers*. Londres: Routledge, 1987.
- SCIACCA, Michele. *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona: Luis Miracle, 1958.
- SEDEÑO VALDELLÓS, Ana María. «Iconografía religiosa en el videoclip musical: revisión bibliográfica y algunos ejemplos significativos», Centro de Estudios Andaluces, en www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/7439207.pdf.
- SINI, Carlo. «Las profecías de Nietzsche», en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. "Nietzsche entre dos milenios", Editorial Archipiélago, 2000.
- SLOTERDIJK, Peter. *Sobre la mejora de la Buena Nueva*. Madrid: Siruela, 2005.
- SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA. *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*. Salamanca: Gráfica VERONA, 1996.
- SOLER, Francisco. *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983.
- . *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1965.
- SOLOGUREN, Jaime. «Fisiología de la moral. Sobre la crítica de la moral en Nietzsche», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, XXXDC-XL, 1992.
- SOLOMON, Robert. *What Nietzsche Really Said*. USA: Shocken Books Incorporated, 2000.
- SOTELO, Ignacio. «La persistencia de la religión en el mundo moderno» en DÍAZ-SALAZAR, Rafael (y otros), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994.
- STAMBAUGH, Joan. *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1972.

STEGMAIER, Werner. «Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs», en *Journal of Nietzsche Studies*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, Issue 31, 2006.

«Textos de Nietzsche inéditos en castellano», *Revista de Occidente*, Nos. 125 y 126 1973.

TRIAS, Eugenio (y otros). *A favor de Nietzsche*. Madrid: Taurus, 1972.

VALADIER, Paul. *Jésus-Christ ou Dionysos*. Paris: Desclée, 1979.

—. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

VALVERDE, José María. *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*. Barcelona: Planeta, 1993.

VATIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península, 1996.

VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996.

—. *Introducción a Heidegger*. Ciudad de México: Editorial Gedisa, 1987.

—. *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós, 1989.

VAZ FERREIRA, Carlos. *Tres filósofos de la vida*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.

VELASCO, Juan Martín. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1998.

VIAL LARRAÍN, Juan de Dios. «El hombre y Dios», en *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, IX, 1962.

VILLARROEL, Raúl. «Signos de postmodernidad» Tesis de Magíster, Departamento de filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1995.

WALKER, John. «"Nietzsche, Christianity, and the legitimacy of tradition"», en ANSELL-PEARSON, Keith, *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres: Routledge, 1991.

WASSERSTROM, Steven. *Religión after Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

WELTE, Bernhard. *Dialéctica del amor*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984.

WOLTE, Erns. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

WOODHEAD, Linda. HEELAS, Paul. MARTIN, David. *Peter Berger and the Study of Religion*. Londres-New York: Roulledge, 2001.

YALOM, Irvin D. *El día que Nietzsche lloró*. Barcelona: Emecé Editores, 1994.

YANDELL, Keith. *Philosophy of Religion: Contemporary Introduction*. KY, USA: Routledge, 1998.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Religion*. New York: Cambridge University Press , 2006.

ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.

ZULETA CORTÉS, Álvaro. *Nietzsche el filósofo seductor*. Madrid: Brand Editorial S.L., 2000.

ZWEIG, Stefan. *La lucha contra el demonio*. Barcelona: El Acantilado, 1999.