

Ateísmo y actitud religiosa en Nietzsche

por José Daniel López S.I.
Universidad Católica de Córdoba

G. D. Ramos	
Mujer y varón: nuevas relaciones, nuevos vínculos	289/299
A. Fresia	
Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone	301/317
J. Terán Dutari	
Presentación del libro <i>Problemas de filosofía de la religión desde América Latina</i>	319/331
Boletín bibliográfico: Teología, estudios de la mujer y estudios de género	333/340
Fichero de revistas latinoamericanas	341/392
Teología	345/371
Filosofía	373/392
Índice general	393/394

*Quiero conocerte, Desconocido,
Tú que profundamente estás en mi alma,
Tú que como una tormenta atraviesas mi vida,
¡Tú inasible, que me perteneces!
Quiero conocerte, y más aun, servirte
F. Nietzsche*

Ateísmo y actitud religiosa, un título sencillo para una cuestión difícil. La sola multiplicidad y diversidad de interpretaciones de la obra de Nietzsche muestran que adentrarse en su pensamiento significa ingresar a un laberinto de sugerencias, ambigüedades y *enigmas siempre nuevos* donde se tiene la sensación de navegar como en un océano en el que no pocas veces nos asalta la sensación de naufragar en lo infinito. Intentaremos sin embargo, adentrarnos en este laberinto siguiendo el hilo del tema propuesto en el título.

Comenzaremos mostrando que la cuestión religiosa no es una cuestión sin importancia, sino central y decisiva en el pensamiento y la vida de Nietzsche. Y a partir de esta constatación nos enfrentaremos a las nociones nietzscheanas que, en la opinión común, parecerían contradecir nuestra interpretación, ellas son fundamentalmente las de *nihilismo y muerte de Dios*.

Hacia el final, ubicaremos nuestra interpretación, en relación con las lecturas que se hacen del *ateísmo* y la *actitud religiosa* de Nietzsche. Así, primero nos apartaremos de los que ven en la obra de Nietzsche un *pensamiento sin sagrado* o un *ateísmo de negación*. Luego, frente a los que reconocen una *actitud religiosa* en Nietzsche, nos separaremos de los que ven en esta actitud o una *reducción antropológica* o una *reducción cosmológica*.

Por último, señalaremos cuáles son las nociones que según la interpretación que proponemos, deben tenerse en cuenta para una justa interpretación del *ateísmo* y de la *actitud religiosa* de Nietzsche. Intuiciones y temas a la que nos dedicaremos en futuros trabajos.

1. La cuestión religiosa en el pensamiento y la vida de Nietzsche

El *ateísmo de Nietzsche* es presentado por él mismo como un tema ambiguo y contradictorio. Esta manera suya de llamarse *ateo* no se corresponde con un itinerario meramente intelectual o especulativo, sino más bien con "una actitud instintiva"¹, un *instinto ateo* que paradójicamente pone *lo religioso* en un lugar central en vez de ignorarlo o permanecer indiferente ante ello. Así lo sugiere el hecho de que el cristianismo y la lucha contra éste devienen -cada vez de forma más intempestiva- una lucha no sólo agónica sino también central hasta convertirse en la contradicción que explica el sentido de su vida, por lo que con dramatismo escribe: "¿me han comprendido? - Dionysos contra el Crucificado..."².

Esta centralidad que ocupa la referencia a *lo religioso* puede encontrarse en el *AsZ* como una experiencia de *lo sagrado*, presentado por él como la expresión poética de un "sí" que asciende a "cimas cada vez más sagradas"³. Y es altamente significativo que JGB, obra más sistemática concebida para desarrollar las intuiciones del *AsZ*, incluya las únicas referencias a la noción del "eterno retorno" (noción fundamental que Zarathustra intenta expresar) en el capítulo dedicado al análisis de "la esencia de lo religioso"⁴. Además los títulos dados a sus obras de madurez: *GD* y *AC* bastan como indicadores que revelan una problemática que preocupa y atormenta a Nietzsche hasta las vísperas mismas de su derrumbe mental.

Además, esta actitud hacia *lo religioso* puede rastrearse incluso desde los primeros años de este "ateo instintivo". Así, en 1881 Nietzsche reconoce en una carta a su amigo Paul Deussen, la devoción y la piedad con que recibió por primera vez la comunión en el Colegio de Pforta en 1861. Y ya bachiller, en la víspera de su partida del colegio hacia la Universidad en Bonn, Nietzsche escribe una de sus mejores poesías de juventud, siendo ésta dedicada "al Dios desconocido":

*Solitario, elevo mis manos
hacia ti, hacia quien huyo,
A quien en lo profundo del corazón
solemnemente consagro altares,*

¹ EH, *Warum ich so weise bin*, 1 (Ver siglas al final del artículo).

² EH, *Warum ich ein Schicksal bin*, 9.

³ EH, *AsZ*, 6.

⁴ Cfr.. JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 56.

*Para que en todo tiempo
tu voz aún me llame.
Allí está a fuego, profundamente gravada
la frase: "al Dios desconocido".⁵*

2. Ambigüedad en la relación entre ateísmo y actitud religiosa

Nietzsche que se sabe y se quiere incomprendido acepta para sí la aplicación de ciertas categorías que lo expliquen, entre ellas las de "sin Dios" ("Gottlose") y "sin creencia" ("Ungläubige"), aunque aclarando que si lo es, lo es de un modo distinto a lo que tradicionalmente se comprende en ese nombre: "si valiéndonos de la expresión antigua nos llamásemos simplemente sin Dios, o incrédulos o aun inmorralistas, todavía quedaría mucho por decir: somos estas tres cosas en una fase demasiado tardía para que se comprenda, para que podáis comprender, señores indiscretos, el estado en que nos encontramos"⁶.

El nombre de *ateo* conviene entonces a Nietzsche, pero no le basta ya que quedaría "aún mucho por decir". Esto que queda por decir y que no se agota en la clasificación de *ateo* o "incrédulo", es lo que sugiere el mismo Nietzsche cuando declara que su ateísmo y su crítica al cristianismo no es bajo ningún aspecto una actitud *no religiosa*: "la nueva filosofía, por ser un escepticismo gnoseológico, es de manera oculta o declarada, anticristiana: aunque dicho para oídos más sutiles, en modo alguno es antirreligiosa"⁷. Pero vale la aclaración: Nietzsche lo dice a oídos atentos, sutiles y finos como los de Ariadna y los del mismo Dionysos⁸.

⁵ *Gesammelte Werke* XX, 63. Esta poesía merecería un análisis especial ya que en ella se pueden encontrar los rasgos más importantes de la manera en que Nietzsche vive y comprende la experiencia religiosa. Fundamentalmente podemos destacar ahora: (1) la importancia dada a la vivencia interior y afectiva de donde emerge la súplica al Dios, (2) el que este Dios sea "desconocido", nombre que seguramente es tomado del discurso del apóstol Pablo en su prédica en el Areópago de Atenas, (3) a quien Nietzsche se consagra en su juventud llevado por el deseo de conocerlo y de servirlo. Notablemente pueden compararse estas características dadas en un escrito juvenil con JGB 295, escrito de madurez dedicado al "dios del corazón".

⁶ FW, V, 346: *Wir Furchtlosen*.

⁷ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 54.

⁸ Cfr.. DD, *Klage der Ariadne*.

3. Instinto religioso

"[...] Esto es lo que yo he averiguado como causas de la decadencia del teísmo europeo, sacándolo de muchas conversaciones, interrogando, escuchando; a mí me parece que el instinto religioso está en un momento de poderoso crecimiento, -pero que ese instinto rechaza, con profunda desconfianza, justamente la satisfacción teísta."⁹

Nietzsche constata el fenómeno cultural de la decadencia del "teísmo europeo" y señala como una de sus causas al "instinto religioso" que ve en aumento y que rechaza un tipo de satisfacción religiosa (intelectual o moral).

Esta misma idea, la de un "instinto religioso" que se vuelve contra un tipo de religión, tiene un antecedente en Mam, lo cual es muy significativo ya que esa obra pertenece al período del Nietzsche afín al positivismo, y por lo tanto a una época en que el fenómeno religioso es tratado de manera sumamente peyorativa. Allí, sin embargo, Nietzsche reconoce que las religiones a las que él mismo critica, son criticadas en cuanto no son una "religión suficientemente religiosa" de tal modo que entre las múltiples expresiones religiosas que Nietzsche contempla, especialmente en la cultura europea de su época, advierte que "no hay suficiente religión en el mundo para volver a la nada las religiones"¹⁰.

Así, a partir de la constatación del aumento o decaimiento del "instinto religioso" Nietzsche se encuentra con una paradoja: El "crecimiento" del "instinto religioso" se manifiesta en una "desconfianza" y "rechazo" hacia el teísmo fijado en una doble satisfacción: (1) la satisfacción "teórica" ante "los conceptos más solemnes"¹¹ que terminan encerrando "lo divino" en el "concepto de Dios"¹² como en

⁹ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 53.

¹⁰ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 123: *Abbruch der Kirchen*.

¹¹ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 57.

¹² La referencia a las citas en las que Nietzsche aclara que su crítica se dirige al Dios encerrado en una fijación teórica o conceptual es amplia, por ejemplo en: AC, 16: "[...] *des christlichen Gottesbegriffs* [...]": "el concepto cristiano de Dios": 17; "[...] *aus dem Gottesbegriffe eliminiert werden*": "del concepto de Dios se elimina [...]"; 18: "[...] *Der christliche Gottesbegriff* [...]": "el concepto de Dios cristiano"; 47: "[...] *was als Gott verehrt wurde* [...]": "aquello que se venera como Dios".

una "tela de araña de conceptos"¹³ a partir del cual "lo divino" pueda ser manipulado: "el idealista como el sacerdote, tiene en las manos las grandes ideas y juega con ellas"¹⁴; y (2) la satisfacción "moral" de un instinto contra natura que se fija en la religión y se vuelve contra la alteridad vivida como amenaza, contra el hombre (suicidio) y finalmente contra Dios mismo (deicidio)¹⁵.

4. La voluntad de nada: nihilismo y religión

Nietzsche advierte entonces dos instintos en tensión y contradicción: el "instinto religioso", y el "instinto" contrario, denominado "contra la vida", "contra el hombre mismo" y finalmente "contra Dios", instinto proveniente de una "voluntad de nada" y por ello "nihilista": "el instinto nihilista dice no; su afirmación la más moderada es que no-ser vale mejor que ser, que el deseo de nada tiene más valor que querer-vivir"¹⁶.

En JGB 55, se ofrece un análisis de esta tendencia nihilista cuando ésta se desarrolla al interior de la religión. Esta tendencia se dirige:

a. *Contra "otros"*: "en otro tiempo la gente sacrificaba a sus dioses seres humanos, acaso aquellos a quienes más amaba, a esta categoría pertenecen los sacrificios de los primogénitos, característicos de todas las religiones prehistóricas"¹⁷.

En el párrafo señalado de JGB, en el que Nietzsche pone el acento en la "crueldad" de este instinto, se destaca que este "otro" contra el que se atenta es un "otro hombre" incluso -y en primer lugar- "los más amados", pero si recurrimos a otros fragmentos podremos ver que el "otro" hacia donde se dirige el "instinto nihilista" puede ser un "pueblo", la "naturaleza", la "existencia", o la "vida" misma¹⁸, en donde lo característico es el establecimiento de un tipo de relación en la que aquello hacia lo que la "voluntad" se dirige es tomado como una amenaza a dominar.

Ya en sus análisis críticos de juventud, Nietzsche observa cómo en las primitivas religiones los hombres se forjaron dioses a

¹³ WL, II; M II, 117.

¹⁴ AC, 8.

¹⁵ Cfr. JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 55.

¹⁶ F, 1888, 17 (7): *Zur Geschichte des Nihilismus*.

¹⁷ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 55.

¹⁸ Cfr. F, 1887, 5 (71): *Der europäische Nihilismus*, 9; 1888, 17 (4): *Zur Geschichte des Gottesbegriffs*, 2.

quienes utilizaban -como lo hacían con un "hacha" y un "martillo"- para el dominio de la naturaleza que los sorprendía con sus caprichos, y en este proceso de "formación de dioses" "el sentido del culto religioso fue determinar la naturaleza en provecho del hombre"¹⁹. Dioses útiles al servicio de un proceso de dominación movilizado por la voluntad del hombre que no acepta la vida en lo que ella tiene de sorprendente e indomable, es decir, en su alteridad, instinto perverso denunciado también en la obras de madurez como "instinto de posesión": "el placer que hallamos en nosotros mismos quiere conservarse transformando de continuo en nosotros mismos alguna cosa nueva: a esto llamamos poseer"²⁰. Este proceso puede reproducirse al interior de las relaciones con los otros y primeramente con "los más amados"²¹: "El amor sexual es el que más claramente se delata como deseo de propiedad. El que ama desea poseer, él sólo, a la persona amada, aspira a tener poder absoluto sobre alma y cuerpo..."²². Pero también el amor de amistad puede ser máscara de una voluntad que establece con otro una relación de dominación (ya como dominante: "tirano", ya como dominado: "esclavo"): "¿Eres esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres tirano? Entonces nadie puede ser amigo tuyo [...] ¡cuánta miseria y cuánta avaricia hay en vuestras almas, varones! Lo que dais al amigo, eso quiero darlo a mi enemigo"²³. Finalmente, también el llamado "amor al prójimo" puede no respetar la distancia y la alteridad al ser máscara del amor a sí mismo: "vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos"²⁴.

Así, la primera víctima del instinto nihilista es la vida y los hombres a quienes es necesario dominar y sacrificar, pero en tanto que ellos son "otros" valorados como "amenaza", y por lo cual Nietzsche advierte que este mismo instinto es el que subyace escondido en la ciencia, la religión, y la cultura que él critica: "nuestro amor al prójimo, ¿no es el imperioso deseo de una nueva posesión? ¿no sucede lo mismo con nuestro amor a la ciencia y a la verdad y en general con todo deseo de novedad"²⁵.

Y el Dios del nihilismo exige este sacrificio ya que él es este instinto, él es la "crueldad" misma que ha sido espiritualizada y

¹⁹ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 111: *Ursprung des religiösen Cultus*.

²⁰ FW, I, 14, *Was Alles Liebe genannt wird*.

²¹ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 55.

²² FW, I, 14, *Was Alles Liebe genannt wird*.

²³ AsZ, I, *Vom Freunde*.

²⁴ AsZ, I, *Von der Nächstenliebe*.

²⁵ FW, I, 14, *Was Alles Liebe genannt wird*.

divinizada: "casi todo lo que nosotros denominamos 'cultura superior' se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad, esta es mi tesis; aquel animal salvaje no ha sido muerto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado"²⁶.

b. *Contra sí mismo*: "Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la 'naturaleza' propia; esta alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiásticamente 'antinatural'"²⁷.

En una etapa que Nietzsche denomina "época moral", advierte que el "instinto" se vuelve "contra sí mismo"²⁸, contra todo lo noble que hay en la existencia, que conduce: (1) a una mutilación: por ejemplo cuando en la religión, por la confesión de "fe" se produce un antagonismo entre fe y razón, implicando esto una negación de la razón, caso en el que Pascal queda estigmatizado como modelo típico de esta renuncia denominada "sacrificio de la razón"²⁹; (2) y finalmente al suicidio y la inmólación de sí mismo: es la situación del "asesino de Dios" de AsZ, que luego del sacrificio al Dios moral termina sacrificándose a sí mismo en el altar de su "mala conciencia"³⁰.

c. *Contra Dios*:

"Finalmente ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda fe en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra

²⁶ JGB, VII: *Unsere Tugenden*, 229.

²⁷ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 55.

²⁸ Ya en M un aforismo hace una sutil descripción de la relación de dominación que establece la voluntad enferma de ambición, ya sea (1) contra los demás como *deseo de distinguirse*: "la aspiración a distinguirse es aspiración a subyugar al prójimo", o (2) contra sí, como *triunfo del asceta contra sí mismo*: "en el extremo de la escala está el puesto del asceta y del mártir que experimentan el mayor deleite en su aspiración a distinguirse, en padecer ellos mismos lo que [... otro de inferior escala] hacía padecer a los otros ante los que quería distinguirse". En: M, II, 113: *Das Streben nach Auszeichnung*.

²⁹ Cfr. JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 46. Esta crítica es muchas veces dirigida explícitamente al cristianismo, por ejemplo en: AC, 5.

³⁰ Cfr. AsZ, IV, *Der hässlichste Mensch*.

sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada?"³¹.

Este Dios, resultado de la divinización de la crueldad³² exigía un sacrificio a cambio de su favor. Esta exigencia estaba fijada en una determinada moral en la que Dios jugaba el rol de garante moral de este instinto y de sus creaciones: "¿por qué el ateísmo hoy? -'El padre' en Dios está refutado a fondo, también 'el juez', el 'remunerador'³³. El "asesinato de Dios" ocurre entonces como la consecuencia del desenvolvimiento del "instinto de nada". Por ello, la crítica a la religión está relacionada con la crítica al "nihilismo" (aunque no es correcto identificar "religión" y "nihilismo", y mucho menos "cristianismo" y "nihilismo"). La historia del "nihilismo" es la historia de la "depreciación" de los valores más altos: un proceso por el que la vida como fruto de la representación de la "voluntad" deviene "nada": "Nada" como "valoración" en tanto negada y despreciada por la representación de la "voluntad de nada"³⁴. Esta dinámica del "nihilismo" y su relación con la religión son descritas por Nietzsche en un fragmento póstumo:

(A) Frente a la manifestación del mundo en su alteridad irreductible como inabarcable, misterioso, e infinito, (i) el hombre sufre una profunda "amargura contra la existencia", la impotencia ante la naturaleza y sobre todo ante los otros hombres, que puede culminar en la desesperación: "es la impotencia frente a otros hombres, no la impotencia frente a la naturaleza, lo que produce la más desesperada amargura contra la existencia"³⁵. (ii) es entonces cuando aparece la posibilidad de que el hombre se desprecie a sí mismo, lo que conduciría a la autodestrucción por un desprecio profundo de la vida. Esto ya es lo que se denomina "nihilismo" (un primer nihilismo).

(B) Un remedio contra este nihilismo se hizo entonces necesario, como un "medio de conservación": (i) "la moral fue el mayor antídoto *contra el nihilismo práctico y teórico*"³⁶. La "moral" se configuró como una "hipótesis" que postula un "saber de valores": "postula para el hombre un saber *de valores absolutos y de esta forma*

³¹ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 55.

³² Cfr. JGB, VII: *Unsere Tugenden*, 229.

³³ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 53.

³⁴ Cfr., Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, p 169.

³⁵ F, 1887, 5 (71): *Der europäische Nihilismus*, 9.

³⁶ *Ibidem*, 1.

le da un conocimiento adecuado *para lo más importante*"³⁷, un discurso en el que se utiliza a Dios como un "argumento"³⁸. (ii) Esta hipótesis contiene una valoración que da al hombre seguridad frente al devenir del mundo y la posibilidad de perecer al convencerlo primero de su "valor absoluto": "concedió al hombre un valor absoluto en contraposición con su pequeñez y accidentalidad en la corriente del devenir y del perecer"³⁹, y luego dando un sentido al mal, ya que entonces se sufre por algo (ya sea la perfección, el orden, la libertad, "el mal aparece entonces lleno de sentido"⁴⁰).

(C) Pero, este discurso religioso y moral, en lugar de "aceptar" (afirmar) el "devenir y el perecer" de la vida, mantiene al hombre en su impotencia, en su situación de oprimido echando la culpa de su situación a otro: "la moral ha enseñado, a odiar y despreciar *de la manera más profunda aquello que constituye el rasgo fundamental de los dominantes: su voluntad de poder*"⁴¹. Sin embargo, esta "voluntad de poder" que termina siendo despreciada es el rasgo mismo que late en la vida: "la vida es ella misma voluntad de poder"⁴².

(D) Para el primer nihilismo la "hipótesis moral" (y luego "cristiana") resultó una medicina, un antídoto al vacío y aniquilamiento; pero luego de la "crisis" del fundamento moral del mundo, el hombre (i) o bien puede buscarse nuevas suposiciones, (ii) o bien desesperar exclamando: "¡en vano!", (iii) o bien asumir la crisis en cuanto ella purifica: "el valor de una crisis semejante está en que purifica"⁴³. Es aquí donde se puede plantear la cuestión de la posibilidad o no de la superación del nihilismo (y la religión criticada allí) más allá de la moral "porque en el fondo no se ha superado sino el Dios moral".

5. La "muerte de Dios"

Las referencias anteriores son las que permitirán una justa lectura de lo que Nietzsche denomina "muerte de Dios". Este tema aparece sólo en los escritos de madurez, noción contemporánea a las

³⁷ *Ibidem*, 1, 3.

³⁸ *Ibidem*, 3.

³⁹ *Ibidem*, 1, 1.

⁴⁰ *Ibidem*, 1, 2.

⁴¹ *Ibidem*, 9.

⁴² *Ibidem*, 10.

⁴³ *Ibidem*, 14.

de "nihilismo", "eterno retorno" y "voluntad de poder"⁴⁴. Noción que no agota el tema del "cristianismo" y la "religión" en el pensamiento y la obra de Nietzsche. Aquí nosotros sólo destacaremos los aspectos que nos interesan para el desarrollo de nuestro planteo.

a. La "muerte de Dios" es un acontecimiento, un evento histórico, que Nietzsche constata en la cultura europea: se anuncia un hecho único en la historia que (i) ya ocurrió pero (ii) que debe aún acabarse y completarse: "este acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando, pero todavía no ha llegado a los oídos de los hombres", (iii) y cuyas consecuencias se extenderán hacia las siguientes generaciones: "Jamás hubo acción tan grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue historia alguna"⁴⁵.

b. Por eso, "el exaltado" lo anuncia, (i) no se trata de una prédica que intente convencer, (ii) ni tampoco intenta argumentar como lo haría un filósofo que intenta criticar una idea. Se trata del anuncio de algo que ya sucedió "Dios ha muerto", y ahora se percibe "el olor" en la cultura y la historia: "¿no percibimos todavía nada de la descomposición divina? los dioses también se descomponen"⁴⁶.

c. El hecho de la "muerte de Dios" es sin embargo, un asesinato perpetrado al interior mismo de la cultura: "¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡nosotros lo hemos matado! ¿cómo consolarlos nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo"⁴⁷. El "nosotros" del "nosotros lo hemos matado" implica un conjunto de hombres, entre los que se desarrollo y emergió este Dios y que sin conciencia terminó volviéndose contra ellos mismos y contra Dios mismo. Así, a los ojos de Nietzsche, es la misma tradición europea la que produce en su desarrollo y quizás como su culminación, el ateísmo: el asesinato de Dios en las conciencias y en la cultura⁴⁸.

⁴⁴ El tema de la *muerte de Dios* puede tener un antecedente en: M, I, 92: *Am Sterbebette des Christenthums*, donde se habla de la "eutanasia del cristianismo", pero estrictamente la expresión aparece recién en FW (Cfr., FW, 108; 125; 343-347).

⁴⁵ FW, III, 125: *Der tolle Mensch*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. Valadier, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, III, cap VII: "Euthanasie du christianisme et nouvelle aurore", pp 447-522, en especial en el cap IV: "La 'mort de Dieu' consequence du christianisme", pp 480-487.

d. El acontecimiento de la "muerte de Dios" tal como se presenta en estos textos, es entonces el análisis de un fenómeno que no se limita al ámbito estrictamente religioso sino que es un complejo entramado en el que bajo el amparo de lo religioso se encuentra implicado (i) un discurso, (ii) que genera una moral, (iii) que se cristaliza en la cultura por medio de la educación y finalmente (iv) se establece en la organización de la sociedad: las religiones "establecieron una determinada manera de vivir, costumbres cotidianas que obran como disciplina de la voluntad y evitan al mismo tiempo el aburrimiento, luego dieron a la vida una interpretación mediante la cual aparece rodeada de la aureola de un valor superior, de modo que se convierte en un bien, por el cual se lucha y a veces se sacrifica incluso la vida misma"⁴⁹.

e. Por eso, la "muerte de Dios" no es sólo la muerte de un ideal, la muerte de un modo de pensar, la muerte de la metafísica o la crítica al idealismo, sino que alcanza a todo lo que la fe en este Dios sostenía: "todo lo que se apoya en ella y con ella se enlaza y de su savia vive, por ejemplo nuestra moral europea"⁵⁰.

f. Se impone entonces la cuestión de la religión y su superación, esto es preguntarse si pensar fuera del nihilismo implica una "muerte" absoluta o una negación total de lo que puede llamarse una actitud religiosa y de la religión misma. La visión nietzscheana de la religión no puede confundirse con una doctrina de "superación" de tipo dialéctica, en la que un fenómeno humano deba ceder ante una forma superior.

En el temprano análisis de Mam dedicado a lo religioso parecería que Nietzsche advierte una superación de la religión en el arte y del arte en la ciencia⁵¹. Allí se afirma que "el arte florece donde decaen las religiones" y que la ciencia por su búsqueda crítica de la verdad se dirige contra la religión y el arte para "desenmascarar" sus errores, por lo que también advierte que "el progreso de las luces ha apagado enormemente los dogmas de la religión e inspirado fundamental desconfianza"⁵². Sin embargo, estos momentos "religión-arte-ciencia" no se dan como la superación de un momento en otro, sino como una constante relación en la que se influyen y transforman.

⁴⁹ FW, V, 353: *Vom Ursprung der Religionen*.

⁵⁰ FW, V, 343: *Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*.

⁵¹ Cfr. Mam, III: *Das religiöse Leben*.

⁵² Mam, IV: *Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller*, 150: *Beseelung der Kunst*.

Así Nietzsche advierte que arte y religión están emparentados por desenvolverse en el ámbito de lo emotivo, como una "cuestión del corazón", por lo que el hombre científico que busca la verdad puede sentir la nostalgia de la religión a través del arte cuando éste toca sus hondas cuerdas emotivas: "las grandes manifestaciones del arte producen cierta resonancia en las cuerdas metafísicas [...] si toma conciencia de ese estado, sentirá el corazón herido profundamente, y anhelará que haya alguien que le devuelva la amante que había perdido, llámese religión o metafísica"⁵³. Pero la religión tiene también un momento sistemático y conceptual que lo emparenta con la ciencia. Y es justamente ante la crítica de la ciencia que la religión adopta e incorpora una serie de conceptos y nociones que explicitan, explican y aun justifican la vivencia emotiva donde emerge y se desarrolla la experiencia religiosa. Es lo que Nietzsche describe como "habilidad de teólogos" por la que se "introduce mentirosamente en su sistema una teoría filosófica"⁵⁴.

Tomando los escritos de madurez, a partir de una lectura atenta del AC, se puede notar que Nietzsche estructura su análisis de la religión desde la perspectiva de la "voluntad de poder" frente a la cual los dioses y las religiones son cribados: "no hay otra alternativa para los dioses, o son la voluntad de poder [...] o son la impotencia de la voluntad"⁵⁵. La "impotencia" consiste en la disminución de la "voluntad de poder" es decir, una "impotencia" que genera la "decadencia" como "corrupción" en la que la vida es despreciada: "donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que afirmo es que esta voluntad falta en todos los valores superiores de la humanidad, bajo los nombres más santos, reinan sin valores de decadencia, valores nihilistas"⁵⁶. En esta dinámica del nihilismo la "decadencia" queda fijada en la "religión", primero en una noción: "fórmula de todo lo que denigra la vida y de la mentira del "más allá". ¡En Dios se ha divinizado la nada, santificado la voluntad de nada!"⁵⁷, y luego en una moral cuando la decadencia del discurso religioso se interioriza en la conciencia como norma.

⁵³ Mam, IV: *Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller*, 153: *Die Kunst macht dem Denker das Herz schwer*.

⁵⁴ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 110: *Die Wahrheit in der Religion*.

⁵⁵ AC, 16.

⁵⁶ *Ibidem*, 6.

⁵⁷ F, 1888, 17 (4), 3: *Zur Geschichte des Gottesbegriffs*. Fragmento utilizado para la composición del AC.

A la par, Nietzsche esboza una tipología de la religión a partir del instinto contrario, es decir desde la "afirmación" de la vida por la "voluntad de poder".

La religión aquí, se desarrolla como una forma de gratitud de un pueblo con "fe en sí". Un pueblo rico que ama dar (movimiento contrario a lo que Nietzsche llama "manipulación sacerdotal" que ama dominar) y necesita un Dios a quien ofrecer: "Quien es rico ama dar: un pueblo satisfecho necesita un Dios, para ofender"⁵⁸.

Así, frente al irónicamente denominado "monótono-teísmo" construido con los escombros de "la enfermedad, el envejecimiento y la contradicción", surge el anhelo por "dioses nuevos": "¡casi dos mil años y ni un Dios nuevo!"⁵⁹. Intento posible para el "instinto religioso" que busca renacer en la noción de un Dios fruto de una "revelación"⁶⁰: "¡cuántos dioses nuevos son aún posibles! En mí en quien el instinto religioso, es decir creador de dioses busca a veces revivir, con qué diversidad, con qué variedad, lo divino se revela cada vez a mí"⁶¹.

7. La importancia dada al fenómeno religioso

Que la "religión" sea una cuestión simple y sin importancia, es una ilusión de la que Nietzsche se aleja conforme madura su pensamiento.

⁵⁸ AC, 16.

⁵⁹ *Ibidem*, 19.

⁶⁰ La palabra es usada explícitamente por Nietzsche, no sólo en este importante fragmento que citamos a continuación, sino también para explicar el origen de la noción del *eterno retorno*: EH, AsZ, 3: "Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand": ("El concepto de revelación, entendida en este sentido de que repentinamente se revela a nuestra vista o a nuestro oído alguna cosa, con una indecible precisión, con una inefable delicadeza, algo que nos conmueve, que nos derriba hasta lo más íntimo de nuestro ser, es la simple expresión de la exacta realidad"). La importancia reside en que al utilizarla, Nietzsche emplea una terminología y una temática explícitamente criticada en sus escritos de la época de Mam (Cfr. Mam, IV: *Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller*, 155-156: *Nochmals die Inspiration*) hasta inclusive de la época de M (Cfr. M, 62: *Vom Ursprunge der Religionen*), y esto lo hace para explicar el origen de la noción denominada "fundamental": la del "eterno retorno".

⁶¹ F, 1888, 17 (4), 5: *Zur Geschichte des Gottesbegriffs*.

a. Más arriba hemos citado al Nietzsche de Mam en la relación "religión-arte-ciencia". Allí mostramos que la "religión", como una cosa del pasado es una idea ajena a Nietzsche. Sin embargo, en esa época "lo religioso" en cuanto fenómeno humano "demasiado humano" es analizado con sutileza de método, pero a causa de una ceguera producida por un fervor positivista, la "religión" y el "hombre religioso" son tratados de un modo sumamente peyorativo. No es difícil entonces, encontrar en estos escritos conclusiones que dan la impresión de que se trata el tema sin enfrentarse seriamente a su complejidad, del mismo modo, cuando parece reconocerse alguna utilidad a la religión, se lo hace con tal ironía que se le quita toda posible connotación positiva⁶².

Sin embargo, hay que notar los matices (por lo que entonces habría ya que reconocer que no se trata de algo tan simple) con que aun en estos escritos se trata a la religión:

(i) Primero en la distinción que se propone entre las religiones: por ejemplo, la religión judía y cristiana son criticada en cuanto se diferencian de la religiosidad de los griegos, que no establecen una relación de "amo y siervos": "los griegos no veían los dioses homéricos por encima de ellos como amos, ni a sí mismos por de bajo como siervos, como los judíos"⁶³. (ii) También en las distinciones aun cuando se refiere al cristianismo: por ejemplo, cuando se refiere al "cristiano de todos los días"⁶⁴, o cuando opondrá al "boceto de santo" el de "Jesús"⁶⁵. (iii) Y finalmente hay que (volver a) citar la sorprendente afirmación "no hay suficiente religión en el mundo para volver a la nada las religiones"⁶⁶, hecha al criticar la creencia en seres maravillosos, donde éstos son denunciados como "supersticiones del conocimiento", a los que "se ofrecen los sacrificios que no se ofrecen más que a un solo Dios"⁶⁷.

b. Es en los análisis de lo que hemos denominado "época de madurez" de Nietzsche, donde el fenómeno religioso se asume en su

⁶² Cfr. Mam, III: *Das religiöse Leben*, 113: *Christenthum als Alterthum*; 115: *Mit Vortheil religiös sein*.

⁶³ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 114: *Das Ungriechische im Christenthum*.

⁶⁴ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 116: *Der Alltags-Christ*.

⁶⁵ Cfr. Mam, III: *Das religiöse Leben*, 144.

⁶⁶ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 123: *Abbruch der Kirchen*.

⁶⁷ Mam, III: *Das religiöse Leben*, 164: *Gefahr und Gewinn im Cultus des Genius*.

complejidad⁶⁸. Allí, éste aparece y se describe como el fenómeno más sutil, que además exige un plus de inteligencia, valor y sutileza, más que cualquier otro posible objeto de análisis.

Esta complejidad e importancia ahora reconocida por Nietzsche, se debe (i) a que se desarrolla en el "alma humana" alcanzando profundidades y alturas insospechadas: "el alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma hasta este momento y sus posibilidades es para un psicólogo nato y amigo de la caza mayor el terreno de caza predestinado"⁶⁹; (ii) a las numerosas y cada vez más sutiles posibilidades de este fenómeno que Nietzsche esboza en las distinciones (más elaboradas que las de la época de Mam) que hace en su análisis de la religión y en especial del cristianismo: las religiones se distinguen por ejemplo, entre "prehistóricas" o de la "época moral"⁷⁰; y en el análisis del cristianismo se distingue entre el "cristianismo primero" que exigió la fe característica de Pascal⁷¹, y el de "Lutero y Cromwell"⁷², así como hace una diferencia varias veces destacada entre lo "católico" y lo "protestante"⁷³.

Finalmente hay que indicar la diferencia que se establece entre la crítica al cristianismo y el modo y la estima con que Nietzsche se refiere a Jesús⁷⁴. De este modo, el "teólogo", aquel que emplea conceptos para hacer referencia a *lo religioso* "ofrece al psicólogo, para que los descifre, enigmas cada vez más numerosos y cada vez más sutiles"⁷⁵. Por eso "los *homines religiosi* pueden ser contados entre los artistas, como su categoría suprema"⁷⁶.

⁶⁸ Cfr. JGB, III: *Das religiöse Wesen*.

⁶⁹ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 45.

⁷⁰ *Ibidem*, 55.

⁷¹ *Ibidem*, 46.

⁷² *Ibidem*, 46; 50.

⁷³ *Ibidem*, 46; 48.

⁷⁴ *Ibidem*, 60.

⁷⁵ *Ibidem*, 58.

⁷⁶ *Ibidem*, 59. Este elogio a los "hombres religiosos" es de suma importancia si se tiene en cuenta el lugar y la estima que ocupa el *artista* en el pensamiento y la obra de Nietzsche.

8. El futuro de la religión

La denominada crítica "psicológica" o "genealógica" a los conceptos religiosos no buscan entonces ni negar ni eliminar la dimensión religiosa del hombre, más bien se trata de que el "instinto religioso" disponga y lleve a nuevas maneras de lo religioso⁷⁷. Esta crítica religiosa es un *ateísmo* que sólo pueden comprender lo "oídos más sutiles" ya que aparece como fruto del incremento del "instinto religioso".

Esto es lo que Nietzsche indica cuando al comparar los conceptos de "Dios" y de "pecado" a juegos de hechos por "cabezas infantiles" que el hombre viejo deja atrás, anuncia que el hombre, "eterno niño", puede volver ahora a buscar nuevas formas y expresiones religiosas: "y acaso 'el hombre viejo' vuelva a tener entonces necesidad de otro juguete y de otro dolor, -¡siempre todavía bastante niño, niño eterno!"⁷⁸. Si la religión es criticada por haber originado una formulación religiosa que se sostenía en una "negación de la vida", el ideal opuesto es entonces el hombre lleno de vida que con una palabra ("da capo!", "sí" o "amén"), es decir con un nuevo lenguaje, afirma la vida, a sí mismo, al espectáculo entero del mundo y a "aquel que lo hace necesario"⁷⁹. La religión será así en manos de los "filósofos artistas" un medio para la obra educativa del futuro⁸⁰.

9. Conclusiones y posibles interpretaciones de la *actitud religiosa* de Nietzsche

Como punto de partida de este trabajo hemos destacado la ambigüedad latente entre *ateísmo* y *actitud religiosa* en el pensamiento de Nietzsche. Ahora al final, y según la interpretación que proponemos, pensamos que será más correcto referirse ya no a una *ambigüedad* sino más bien a una *paradoja*: la existencia de una actitud religiosa en quien se declara "ateo instintivo" a la vez que "discípulo y servidor" desde la juventud de un Dios "genio del corazón"⁸¹.

⁷⁷ De allí que, como ya lo hemos notado, Nietzsche ve como causa de este proceso de negación del Dios moral un incremento del "instinto religioso". Cfr. JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 53.

⁷⁸ JGB, III: *Das religiöse Wesen*, 57.

⁷⁹ *Ibidem*, 56.

⁸⁰ *Ibidem*, 61-62.

⁸¹ JGB, IX: *Was ist vornehm?*, 295.

a. Con esto queremos decir que para Nietzsche el *a-teísmo* en cuanto anuncio de la "muerte de Dios" es constatación de un evento que se produce como consecuencia misma del *teísmo*. El drama del *ateísmo* es entonces el drama de la religión que se volvió contra Dios mismo, y en ese sentido es el *drama de una religión atea*. *Ateísmo religioso* entonces, parafraseando al "viejo papa" en su encuentro con Zarathustra: "¡Zarathustra, con tu incredulidad eres más piadoso de los que crees! Debió haber un dios que te convirtió a tu ateísmo"⁸². Porque constata que la "afirmación de Dios" del nihilismo devino la verdadera "afirmación atea"⁸³.

b. Detrás de esta interpretación que proponemos está la intención de desandar el laberinto de la lógica nietzscheana, presuponiendo en su obra y en el itinerario de su pensamiento una coherencia interna incluso en las ambigüedades del mismo, expresado en forma a veces oscura, a veces poética, y también a veces sistemática. Quedaría -para otro trabajo-, poder finalmente advertir que esta coherencia no se da sin fracturas, y sin naufragios.

c. De esta manera nos alejamos de las interpretaciones que ven en el ateísmo de Nietzsche un simple ateísmo de negación, como si el pensamiento nietzscheano fuera *un pensamiento sin sagrado*.

Un ejemplo de esta interpretación se encuentra en la obra de Sarah Koffman: Su primer argumento gira en torno a dos consideraciones: (i) en contraponer implícitamente *lo terreno* a *lo sagrado*, por lo que al afirmar que el pensamiento de Nietzsche es "una filosofía de la tierra" se excluye la posibilidad de *lo sagrado*; y (ii) considerar *todo sagrado* como impuesto por el hombre. Así Nietzsche se guardaría de imponerlo inclusive si su pensamiento no es un humanismo⁸⁴. El segundo argumento consistiría en mostrar que las referencias continuas a *lo divino* son sólo símbolos de una *actitud* y no una búsqueda de *lo sagrado*⁸⁵. Sin embargo, a esto habría que decir que aun cuando se utilicen símbolos para hablar de una actitud *sintomática*, estos símbolos incluyen una *actitud religiosa*, y esto es lo que puede mostrarse a propósito de la referencia a *los dioses griegos* y en especial la referencia al *dios Dionysos*.

d. Finalmente, nos quedaría hacer una referencia a y ubicarnos entre los que advierten una actitud religiosa en el pensamiento de

⁸² AsZ, IV, *Das Eselsfest*.

⁸³ AsZ, III, *Von den Abtrünnigen*, 2.

⁸⁴ Cfr. Koffman, S., *Nietzsche et la métaphore*, p 206.

⁸⁵ Esta es también la interpretación que propone Michel Foucault. Cfr. Foucault, M., *Qu'est-ce qu'un philosophe?*, *Dits et écrits* I, 1966, 42, p 553.

Nietzsche. Habría que mencionar aquí en primer lugar a Heidegger que ve en Nietzsche "el último filósofo alemán que busca a Dios", y, sin ser exhaustivos, nos referiremos luego a algunos autores en los que, a nuestro parecer, queda mejor planteada la cuestión de la *actitud religiosa* de Nietzsche.

(1) Heidegger, en sus lecturas de Nietzsche, reconoce que el ámbito de "lo divino" criticado por la "muerte de Dios", queda vacío pero no desaparece sino que aguarda la llegada de algo que ocupe ese lugar: "aunque Dios, en el sentido del Dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo, aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al Dios desaparecido por otra cosa. Se erigen nuevos ideales"⁸⁶. Así, Heidegger reconoce que Nietzsche sigue "buscando a Dios" pero aun en el "olvido del ser" permanece en la estructura metafísica que, aplicada a la teología, se constituye como "onto-teo-logía", y, encerrado en la "voluntad de poder" entendida como "voluntad de dominación" del ente, "acaba" la "metafísica".

En continuidad con la interpretación de Heidegger, surge entonces la interpretación antropológica⁸⁷. Con la "muerte de Dios" el hombre anunciaría finalmente su afirmación absoluta ("superhombre"). Esta interpretación coloca a Nietzsche en la línea de Feuerbach y Marx. Así, se explicaría el ateísmo de Nietzsche como una "negación" de Dios en cuanto éste se constituye como límite para el hombre, de tal modo que su ateísmo se constituiría como un "humanismo ateo" según la calificación propuesta por Henri de Lubac⁸⁸.

Si bien esta interpretación reconoce en el ateísmo de Nietzsche la persistencia de una búsqueda de "lo divino", nos parece errado inscribir esta búsqueda en una reducción antropológica. Habría que notar entonces, que si Dios es negado ("muerte de Dios") no lo es por ser un límite al hombre ("drama del humanismo ateo") sino porque el Dios ahora negado no hace justicia a "Dios" mismo ("drama de una religión atea"). La nueva posibilidad abierta luego de la "muerte de Dios", es una disponibilidad al encuentro con lo divino, y no "un sagrado impuesto por el hombre", es decir no como un discurso reflejo

⁸⁶ Heidegger, M., *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, p 225.

⁸⁷ Es la interpretación ofrecida por Bernhard Welte, quien reconoce explícitamente su dependencia de la interpretación de Jasper y Heidegger. En: Welte, B., *Nietzsches Atheismus und das Christentum*.

⁸⁸ Cfr. Lubac, H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, pp 41-45.

de sí mismo sino como "escucha" que permite reflejar la profundidad del cielo: "el genio del corazón, que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo, el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas"⁸⁹.

(2) Otra interpretación inscribe a Nietzsche y su *actitud religiosa* en una reducción que se puede denominar *cosmológica*.

El más explícito es K. Löwith, que ve en la noción del "eterno retorno" el círculo del universo que en un "inocente devenir" (más allá o anterior a la "culpa") del nacer y morir implica todo, incluido el hombre.

De modo más breve, Jean-Luc Marion en su inteligente trabajo dedicado a Nietzsche en *L'idole et la distance*, interpreta y relaciona las nociones de "voluntad de poder" y de "eterno retorno" (intento fallido para Löwith) para concluir (como Heidegger) que en la noción del "eterno retorno" se afirma una totalidad, una afirmación de la "voluntad de poder" como absoluto. El Dios afirmado desde la "voluntad de poder" hasta la totalidad del "eterno retorno" deviene en la totalidad del devenir del mundo el punto total o absoluto de la valorización ("voluntad de poder"): "El dios, pensado como voluntad de poder, descubre un mundo como el único ente supremo afirmando los entes en su ser (valor) [...] el dios encuentra claramente entonces su lugar en la estructura ontoteológica de una metafísica aún en proceso"⁹⁰.

Sin embargo, esta interpretación nos parece injusta en cuanto no tiene en cuenta que el "eterno retorno" no es una "representación" (Heidegger) ni como fruto de la imaginación, ni de la razón, ni de la voluntad, sino que es fruto de una "revelación" del mundo en su belleza y en su infinito. Además no es una "noción" de totalidad, al contrario es la afirmación del infinito del mundo, y esta afirmación ("decir sí" o "amén a la eternidad") no es una valoración absoluta, como si pudiera valorarse el mundo en su totalidad, sino que es un "decir sí" siempre nuevo y posible, afirmación entonces que no se agota en una afirmación total.

(3) Es Paul Valadier, en su exhaustivo trabajo *Nietzsche et la critique du christianisme*, quien saca a la luz la importancia ya no sólo de la "religión" sino aun del "cristianismo" en el pensamiento de Nietzsche, y al hacerlo muestra que una lectura que se quiera completa

⁸⁹ JGB, IX: *Was ist vornehm?*, 295.

⁹⁰ Marion, J-L., *L'idole et la distance*, p 98.

y justa no puede dejar este aspecto de lado sin traicionar la intención del autor.

(4) En este sentido, acordamos con von Balthasar, a partir de su análisis de la filosofía alemana frente a la cuestión escatológica en *Apokalypse der deutschen Seele*, en leer a Nietzsche bajo la luz del mito de "Dionysos" y no de "Prometeo"⁹¹, como lo hacen (implícitamente) Heidegger y los que interpretan la noción de "voluntad de poder" y de "superhombre" como una "reducción antropológica" (Welte, de Lubac).

Así, en su *Estética teológica*, el teólogo reconoce la apertura del "filósofo artista" hacia una "elevación de la vida más allá del hombre" donde se celebra el "eterno sí del ser" para consagrarse a su "muda belleza"⁹². Esta "apertura" ya no se da como dominación técnica de la "voluntad de dominio", sino a través de la aprehensión "mítica" de la belleza y el infinito de la vida, como recuperación estética de la "verdad del mundo" que llegará a un punto agónico en el encuentro entre "Dionysos y el Crucificado"⁹³: "el problema del encuentro entre Dionysos y Cristo como el más alto y definitivo *kairós*"⁹⁴, encuentro en el que "ponerse enfrente de Dios y el mundo mediante el estar abierto del mundo hacia Dios"⁹⁵ se constituye (i) en un verdadero "kairós estético-teológico" (el *kairós* propio y específico de nuestra época transformada por el "nihilismo"), (ii) o quizás en

⁹¹ Para la interpretación que von Balthasar hace de Nietzsche remitimos al excelente trabajo: Gesthuisen, J., *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasar*. Universitas Gregoriana, Roma, 1986. En referencia a la fenomenología de la verdad en *Apokalypse der deutschen Seele*, se alude a éste tema en: Fares, D., *La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de H.U. von Balthasar*, Universidad del Salvador (tesis doctoral), San Miguel, 1995, pp 162-190. También puede verse: Fares, D., "Fenomenología de la verdad en H.U. von Balthasar", *Stromata* 51 (1995) 184-190; Imperatori, M., "Heidegger dans la 'Dramatique divine' de H.U. von Balthasar", *Nouvelle revue théologique*, 122, (2000), pp 194-200. Para una idea general y de primera mano aconsejamos la lectura de la introducción que von Balthasar escribió para una antología temática de escritos de Nietzsche seleccionados por él mismo, nuevamente publicado en una traducción al inglés: Balthasar, H.U. von, "Good and Evil: Epilogue to Nietzsche", *Communio*, 27 (2000) 594-599.

⁹² Balthasar, H.U. von, *Herrlichkeit*, III, I, 2, pp 755-756.

⁹³ EH, *Warum ich ein Schicksal bin*, 9.

⁹⁴ Balthasar, H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele*, III, p 403.

⁹⁵ *Ibidem*.

"naufragio" (espiritual y mental en Nietzsche) ya que esta "revelación" del mundo abierto en su belleza significa que "el mundo se ha vuelto una vez más infinito para nosotros"⁹⁶, y que -como al navegar en el infinito- se advierte que "en torno de tí no hay más que océano [...] y vendrán horas en que tendrás que confesar que es infinito y nada hay tan terrible como lo infinito"⁹⁷. Pero a pesar de la lucidez que muestra despegándose del Nietzsche prometeico de Heidegger, von Balthasar aún permanece atado al Nietzsche manipulado de la edición de Weimar (y no podía no estarlo), que la crítica actual, a partir de la edición de Colli y Montinari, puso en cuestión.

10. Perspectivas

Nuestro trabajo, luego de fundamentar lo que hemos llamado la *paradoja* de una *actitud religiosa* en el *ateísmo* de Nietzsche, mostró brevemente algunas de las posibles interpretaciones de esta *actitud religiosa*. Resumiremos ahora las nociones y perspectivas que a nuestro parecer debe tener en cuenta una justa interpretación del particular mundo religioso de Nietzsche.

a. Nihilismo y religión. Ambas nociones no son idénticas, pero se relacionan en el análisis nietzscheano. El *nihilismo* tiene una dinámica que puede desenvolverse al interior de la *religión*: algunas de las causas señaladas por Nietzsche son: (i) la dinámica que se genera es un movimiento de negación y destrucción que después de haber negado el mundo y al hombre mismo, termina negándose a sí mismo. (ii) Luego, si el discurso teológico y moral surge frente a la inseguridad que generan las amenazas de la naturaleza o de los demás hombres, cuando estas amenazas ya no son tan evidentes, son olvidadas y entonces las exigencias del Dios moral parecen extremas, por lo que empiezan a ser desvalorizadas.

La superación del *nihilismo*, se presenta entonces como una superación del "Dios moral" y la posibilidad de la nueva afirmación de la vida, un "sí a todas las cosas", una nueva situación donde la vida ya no necesita de justificaciones porque la vida es valorada tal cual ella es.

Esto significa que entendemos que para Nietzsche, el *nihilismo* aparece como algo a superar, en la teoría y en la práctica (como aparece sugerido en torno a las imágenes del *mar* y la de *horizonte*, en

⁹⁶ FW, 374, *Unser neues Unendliches*.

⁹⁷ FW, 124, *Im Horizont des Unendlichen*.

las que Nietzsche dibuja la posible superación como un navegar "hacia el infinito", sin renunciar ni al "navegar" ni al "infinito"⁹⁸).

b. La noción de "voluntad de poder", que pensamos debe entenderse como *voluntad de creación*. La *voluntad creadora* es voluntad que afirma la vida en su *alteridad*, y por ello es *fuerte*, es "voluntad de poder". Esta *voluntad creadora* no es afirmación de sí y para sí misma ("voluntad de dominación" de la técnica) que como el "abeto" se estremece mirando el abismo pero aún demasiado fijo en "sí mismo". Esta voluntad tiene alas para lanzarse al infinito del cielo y del abismo: "¿amas aún el abismo como el abeto? Se arraiga el abeto allí donde la roca misma estremeciéndose mira el abismo, se detiene ante abismos donde todo alrededor quiere caer [...] cuando se ama el abismo hay que tener alas... y no quedar colgado..."⁹⁹, imagen que recuerda el "largar amarras" de los "filósofos del futuro"¹⁰⁰ que afirman el infinito de la vida "tal como ella es" y no como objeto de transformación y dominio: "en última instancia, las cosas tienen siempre que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas a los grandes, los abismos, a los profundos, las delicadezas y estremecimientos, a los sutiles y, en general, y dicho brevemente, todo lo raro, a lo raro"¹⁰¹. Los "filósofos del futuro" dicen "sí" a la profundidad infinita de los abismos, en un "sí" a la idea más profunda y abisal, la del "eterno retorno".

c. La noción del "eterno retorno", que según el relato que Nietzsche ofrece en EH¹⁰², es ante todo una experiencia del mundo, de la vida y aun de "lo divino" que "se muestran" en su abundancia, belleza e infinito. Por ello, diríamos que para que pueda haber una referencia a la vida y a *lo divino*, de un modo afirmativo (fuera del *nihilismo*), (1) es necesaria una experiencia de *revelación* (*Offenbarung*), un *mostrarse* (y en este sentido *fenomenalidad*) de ella misma.

d. El *pensar* y el *lenguaje* (filosófico) aparecen entonces como *restaurados*. La experiencia estética y artística (*percepción* y *creación*) es el ámbito donde la *voluntad creadora* se encuentra con la vida y su

⁹⁸ Nos apartamos entonces de la interpretación dada por Vattimo, que ve en el *nihilismo* una experiencia auténticamente religiosa y, más aun, la propia del cristianismo. Cfr., Vattimo, G., "I due sensi del nichilismo", en Darby, T., Egyed, B., Jones, B. (editores), *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism*, Ottawa, Carleton University Press, 1989.

⁹⁹ DD, *Zwischen Raubvögeln*.

¹⁰⁰ FW, 289, *Auf die Schiffe!*.

¹⁰¹ JGB, II: *Der freie Geist*, 43.

¹⁰² Cfr. EH, AsZ, 3.

infinito. Experiencia que permite romper las fijaciones conceptuales y liberar al Intelecto para que pueda crear y recrear su relación con el mundo. Posibilidad de creación que encuentra su ámbito propio en el *arte* y también al interior del lenguaje, porque la *palabra* es ella misma *obra de arte*, creación y fruto del encuentro de la *voluntad creadora* en su afirmación de la sobreabundancia de la vida.

Restauración del lenguaje entonces, sólo posible a partir de este encuentro, experiencia propia del artista, experiencia a la que el filósofo es continuamente remitido, experiencia reservada a los creadores.

e. "Dioses nuevos son posibles...": Así, si la "voluntad de nada" creó un lenguaje con conceptos vacíos, un nuevo lenguaje es posible y anunciado¹⁰³: (i) Una nueva expresión de "lo divino" a partir de la "voluntad de creación", superando la denominada "enfermedad moral", es decir "más allá del bien y del mal" según una expresión frecuente en Nietzsche al referirse de estos "nuevos dioses" posibles. (ii) Una nueva relación del lenguaje con lo divino expresado a partir de la noción del "eterno retorno" que contiene una afirmación a sí mismo, al espectáculo de la vida y del mundo entero, y a "aquel que lo hace necesario"¹⁰⁴.

f. A partir de estas intuiciones habría que comprender las referencias de Nietzsche a "lo divino". Estas son fundamentalmente: (1) una referencia a los "dioses griegos" (i) en cuanto "son dioses y no un dios" (*politeísmo*) y (ii) en la "relación" de "lo divino" con el hombre. Y, finalmente, (2) la referencia al "dios Dionysos", que ocupa un lugar central en el itinerario nietzscheano.

Referencias bibliográficas

1. Abreviaturas

AC: *Der Antichrist*. El Anticristo.

AsZ: *Also sprach Zarathustra*. Así hablaba Zaratustra.

DD: *Dionysus-Dithyramben*. Ditirambos dionisiacos.

EH: *Ecce Homo*. Ecce homo.

F: *Fragmente*. Fragmentos.

FW: *Die fröhliche Wissenschaft*. La gaya ciencia.

GD: *Götzendämmerung*. El ocaso de los ídolos.

GM: *Zur Genealogie der Moral*. Genealogía de la moral.

JGB: *Jenseits von Gut und Böse*. Más allá del bien y del mal.

¹⁰³ JGB, III, *Das religiöse Wesen*, 57.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 56.

M: *Die Morgenröte*. Aurora.

Mam: *Menschliches Allzumenschliches*. Humano, demasiado humano.

2. Fuentes

Nietzsche, Friedrich, *Gesammelte Werke*, Musarion Verlag, München, 1923-1928.

Nietzsche, Friedrich, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, I-VIII, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzimo Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1967-1972.

3. Bibliografía citada

Balthasar, Hans Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1939.

Idem, *Herrlichkeit*, III, I, 2: *Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige, Paris, 1999³.

Foucault, Michel, *Qu'est-ce qu'un philosophe? Dits et écrits I* (1954-1969), 1966, 42, Gallimard, Paris, 1994, pp 552-553.

Heidegger, Martin, *Nietzsche I-II*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.

Idem, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en Gesamtausgabe, V, Wegmar-ken, Frankfurt, 1976.

Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1983².

Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Meiner, 1941.

Lubac, Henri de, *Le drame de l'humanisme athée*, Union Générale d'Editions, Paris, 1963.

Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Grasset-Fasquelle, Paris, 1977.

Valadier, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1974.

Welte, Bernhard, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958.

La experiencia del lenguaje en *Monologion* y *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury

por Enrique C. Corti
Unsam - Conicet

1. *Monologion*. La experiencia del lenguaje del límite y el viraje hacia la *via per aliud*.

Los antecedentes textuales del vocablo *nihil* (nada) en el pensamiento anselmiano remontan a *Monologion*¹, donde es posible encontrar tres instancias de este término. La primera es pertinente a la creatura en relación a la *inteligencia divina*, respecto de la cual la *esencia creatural* aparece como *nihil aliunde* (nada que se origine fuera de) la esencia divina, entendida esta última como aquella esencia que es saber que nada sabe más allá y fuera de sí mismo. La segunda es también pertinente a la creatura en relación a la *voluntad divina*, respecto de la cual la *subsistencia* (o substancialidad) de la creatura aparece también como *nihil aliunde* esta misma esencia divina, pero ahora entendida como aquella esencia que es querer que nada quiere más allá y fuera de sí mismo. "Esencia" y "substancia" son nociones que, atribuidas a Dios, aparecen identificadas con su esencia cuando su esencia es pensada categorialmente como *spiritus* ("*nisi dicatur substantia pro essentia, id est, spiritus*"). Pero devienen, según está indicado en los dos primeros *nihil*, esencia y substancia de la creatura que en la creatura no se identifican. El motivo de la no identificación es la libertad creadora que opera sin mediación, crea produciendo la creatura *ex nihilo* (de la nada). *Ex nihilo* vale aquí tanto como *nihil aliunde* la esencia divina en el orden del saber y del querer. Las personas de la divinidad trinitaria -Hijo y Espíritu Procedente- guardan una precisa relación con estos dos primeros sentidos de *nihil*: el Verbo en relación al saber productor y esenciante; el Espíritu en relación al querer conservador providencial. La tercera instancia del término aparece en el momento menos esperado: si las presencias esenciante

¹ Para una secuencia argumental de los tres *nihil* en el *Monologion* ver *Apéndice* al final del artículo.