

La crítica de Nietzsche a la tradición judeo-cristiana como crítica de la visión del mundo occidental

HERBERT FREY*

Resumen: Este ensayo, al interpretar la crítica de Nietzsche en torno a la tradición judeo-cristiana como crítica de la tradición occidental, expresa la convicción de que la interpretación del mundo de esta tradición constituye la identidad de Occidente. Con la muerte de Dios como centro de la crítica de la religión cristiana, Occidente pierde este centro de gravedad que le permitió someter a otras culturas a su criterio de verdad. Para Nietzsche, la sacralización de la moral se revierte con la asunción del nihilismo, lo que permite acceder a la crítica de la imposición de valores absolutos, aspecto que el filósofo desarrolla en su crítica al judaísmo, misma que se dibuja en este ensayo

Abstract: By interpreting Nietzsche's criticism of the Judeo-Christian tradition as a criticism of the Western tradition, this essay expresses the belief that the interpretation of the world in this tradition constitutes the Western identity. Following the death of God as the center of the criticism of Christian religion, the West lost this center of gravity which enabled it to subject other cultures to its criterion of truth. For Nietzsche, the sanctification of morals is reversed by the assumption of nihilism, which provides access to the criticism of the imposition of absolute values, which the philosopher develops in his criticism of Judaism, outlined in this essay.

Palabras clave: crítica a Occidente, crítica a la tradición judeo-cristiana, sacralización de la ética, muerte de Dios y nihilismo.

Key words: Criticism of the West, criticism of the Judeo-Christian tradition, the sanctification of ethics, the death of God, nihilism.

ENTRE LOS ESTUDIOS SOBRE Nietzsche de 1989 bajo el título *El Nietzsche "griego" de Giorgio Colli*, se encuentra un interesante ensayo del filósofo italiano Sandro Barbero (S. Barbero, NS 18, 1989: 83-103). En él Barbero hace un seguimiento de aquel Giorgio Colli que, ya como profesor de filosofía en un instituto humanista de Italia, supo relacionar la antigüedad griega con la filosofía de Nietzsche. Como editor de una serie de autores antiguos, Colli se dio cuenta de cuán influido se encontraba el pensamiento de Nietzsche por la Grecia antigua y esta apreciación se reforzó más todavía cuando en los años sesenta y setenta, junto con Mazzino Montinari, procedió a clasificar los escritos de Nietzsche para una edición crítica de sus obras completas que, libre de falsificaciones, delineó una nueva imagen de la creación y el pensamiento de Nietzsche. Como italiano pudo aproximarse a Nietzsche, por así decirlo, "desde fuera", sin inmiscuirse en el debate todavía candente sobre éste como pensador del nacionalsocialismo. Su condición de heredero de una cultura antigua le permitió, además, detectar con una visión más aguda la sustancia crítica de la filosofía de Nietzsche,

* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Cd. Universitaria, C.P. 04510, México, D.F. Tel. 56 22 74 00, ext. 237; fax: 56 65 24 43.

que veía el presente no desde un futuro utópico sino desde la perspectiva de la antigüedad griega. En su disertación, Sandro Barbero cita un texto aparecido después de la muerte de Giorgio Colli, "La ragione errabonda" (1982), en el que éste llama la atención sobre un momento hasta entonces relativamente subestimado de la filosofía de Nietzsche.

A través de Grecia, Nietzsche se encontró a sí mismo y solucionó el problema de la decadencia. La abrupta transición a su segunda fase, la racionalista, significa, en realidad, que había descubierto la verdadera Grecia (ya no la de los Filólogos y de Wagner). Y todo lo que dice a continuación, lo dice como griego: nos brinda una exposición de su forma de ver y comprender a los griegos, en aras del renacimiento de un ser humano no decadente. Como griego opina sobre el mundo moderno: su expresión revolucionaria en obras polémicas como "Lo humano, demasiado humano", "Aurora", "La gaya ciencia", "Más allá del bien y del mal", etc., no es más que la mirada de los antiguos griegos sobre nuestro mundo" (Colli, 1982: 86).

Si se intenta hacer un seguimiento de la crítica de Nietzsche a la visión del mundo occidental, que tiene sus raíces en la tradición judeo-cristiana, no hay que perder de vista estos planteamientos de Colli, con cuyo contenido coincide plenamente. Como etnólogo de Occidente, que se sale de su propia tradición para —por así decirlo— contemplarla desde fuera, Nietzsche recupera de la cosmovisión de los griegos aquel punto de Arquímedes que le permite elaborar un contrapeso a dicha tradición. Porque con el abandono de esta interpretación del cosmos de los griegos se inicia, para decirlo en términos cristiano, el pecado original de Occidente, en tanto que se aparta de su propia tradición al declarar como parte indisoluble de ésta, encubierto como monoteísmo, al despotismo del Cercano Oriente, con todos sus elementos de dominación sacerdotal. De esta manera, el repudio de su propia tradición politeísta pagana y la adopción de un extraño Dios mesooriental es lo que constituye a Occidente como Occidente, pero involucra, al mismo tiempo, al nihilismo como una consecuencia inevitable a largo plazo. De momento se presenta este argumento sólo como tesis, para desarrollarla de forma más detallada a lo largo de la exposición.

Nietzsche se percibe a sí mismo sólo como quien diagnostica la historia de un extraño, la cual identifica en su propia lógica interna. Procede al principio de manera descriptiva, para tomar finalmente partido.

"Lo que aquí cuento es la historia de los dos próximos siglos", asienta en sus apuntes de noviembre de 1887 a marzo de 1888.

Describo lo que viene, lo que no puede venir de otro modo: el surgimiento del nihilismo. Esta historia ya puede contarse desde ahora; porque la necesidad misma está aquí en curso[...] el que aquí toma la palabra, por el contrario, no ha hecho hasta ahora otra cosa que reflexionar[...] como un espíritu profético que mira hacia atrás para contar lo que va a venir; como el primer nihilista consumado de Europa, el cual, sin embargo, ya ha terminado de experimentar al nihilismo en sí mismo —que ya lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí[...]

Y Nietzsche continúa preguntando:

¿Por qué es necesario que ahora emerja el nihilismo? Porque los que han sido nuestros valores hasta ahora, encuentran en él su última consecuencia; porque el Nihilismo es la lógica de nuestros valores e ideales llevada hasta su última reflexión —porque para descubrir realmente lo que hay detrás del valor de estos valores, primero debemos experimentar el Nihilismo. Necesitamos, alguna vez, de nuevos valores[...] (Colli y Montinari, 1980: 13 de nov. de 1887 - marzo de 1888, 11[411], pp.189-190).

En sus fragmentos póstumos del otoño de 1887, Nietzsche plasmó su concepto de nihilismo en una fórmula fácil de recordar: “¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se devalúan. Falta el objetivo. Falta la respuesta al ‘porqué’” (Colli y Montinari, 1980: 12, otoño de 1887, 9[35], p. 350). La interrogante con la que Nietzsche despeja de manera moderna y radical todas las preguntas de la filosofía, es la interrogante sobre el sentido. Él es el primero que desarrolla en forma verbal la fórmula sobre el “sentido de la vida” que flota en el aire a partir de Kant. La relación de esta nueva fórmula con sus antecedentes histórico-intelectuales se aprecia claramente desde su primer enunciado: Nietzsche la elige para reescribir la habitual expresión sobre “el valor de la vida”, ya entonces muy utilizada en títulos de libros. “Valor” es un concepto académico del siglo XIX que se encuentra íntimamente relacionado con el ascenso científico de la economía nacional. En qué sentido es abordado por los filósofos se evidencia, empero, desde la pregunta paradigmática de Kant: “¿por qué entonces la existencia tiene un valor?”

En su respuesta crítica a esta pregunta Kant, sin embargo, tuvo que circunscribirse a las variables humanas: sólo tiene valor aquello que resiste el razonamiento práctico del hombre. De esta manera, la capacidad humana se convierte en una instancia que decide sobre el valor o no valor de la existencia; la simple voluntad práctica, así como la concibe el hombre en sí mismo, se convierte en último término en la generadora de todos los valores. Con este juicio Kant se convierte en precursor de Nietzsche.

Nietzsche hace todo lo posible por incrementar esta provocación. Desafía al máximo al ser humano para llamar su atención sobre su perenne soledad metafísica y su absoluta autorresponsabilidad. Entre los filósofos, Nietzsche constituye una excepción al advertir sobre los riesgos de su propio pensamiento, ya que teme, con razones fundadas, que el hombre moderno sea demasiado débil para sobrellevar la carga de la voluntad y de la valoración que ha asumido desde tiempo atrás y que ya no se puede sacudir.

En este contexto, la interrogante sobre el valor se convierte en el problema filosófico fundamental de Nietzsche, que domina su pensamiento desde el principio hasta el fin. Si hubiera legado una “doctrina” se le podría denominar —como fue habitual durante largo tiempo— una “filosofía de los valores”. En los hechos, no obstante, se limitó al planteamiento subsecuente de preguntas hasta que la expectativa temporal terminó, finalmente, por transformarlo en un programa circular insuperable, en “la transvaloración de todos los valores”.

Desde Schopenhauer y Kant, la interrogante sobre el valor ya se encuentra sujeta a una premisa que centra toda su atención en el ser humano. Los valores “son válidos” y tienen relación sólo con seres que de alguna manera los necesitan. El valor indica una

carencia, es un signo de la necesidad del hombre, que con su ayuda interpreta lo que necesita o lo que cree necesitar. Por lo tanto, la interrogante sobre el valor remite al hombre a aquello que él cree que necesita para vivir. En el valor y la valoración la objetividad de la contemplación del mundo se estrella no sólo contra una barrera, sino contra todas sus posibles condicionantes.

Nietzsche es el primero que aborda con rigor la interpretación del carácter subjetivo-relativo de los valores. Éstos sólo tienen validez en relación con el ser humano perceptivo, sensible y pensante que necesita de valores para poder vivir según sus propias concepciones. Cada propósito, finalmente, sólo es válido para el que lo tiene; todos los fines o valores son, según Nietzsche, sólo “ilusiones” de cuya sustancia objetiva, en última instancia, no se puede extraer nada. Sólo su eficacia es determinante, es decir, su efecto estimulante y motivante.

Por lo tanto, los valores se orientan a la consumación práctica de la vida humana. Conducen a una concentración de la atención y ahuyentan los estímulos distractivos. Son, en realidad, los que crean el horizonte cerrado que es indispensable para la acción. “Atrevedos a creer en vosotros mismos”, es el exhorto que hace Nietzsche a los humanos, para que también conviertan en conciencia lo que son por naturaleza.

A partir de esta función de los valores, sólo aplicable a cada una de las utilidades de la vida, resulta absurdo hablar de valores generales en la naturaleza. Más bien hay que sacar la conclusión de que, en sí, nada tiene valor. Todo carece igualmente de valor. Tampoco la naturaleza como un todo tiene valor, ni la vida misma, porque está más allá de toda valoración. En este sentido, constituye una equivocación en sí misma preguntarse por el valor de la existencia humana. El que a pesar de ello lo hace se topará siempre, como Hamlet, sólo con “lo espantoso y absurdo de la existencia” (Colli y Montinari, 1980: A1, GT7, p. 57). En la mitología es el rey Midas, ampliamente conocido por sus juicios impertinentes, el que plantea las interrogantes sobre el sentido del todo y, con ello, se pone en ridículo. A su vehemente pregunta sobre “qué es lo mejor y lo más conveniente para el hombre”, el rey obtiene la siguiente respuesta: “Miserable criatura efímera, hijo de la casualidad y de la fatiga, ¿por qué quieres obligarme a que te diga algo que no resulta de ningún provecho para ti? Lo mejor es para ti absolutamente inalcanzable: no haber nacido, no ser, ser nada. Pero lo segundo mejor para ti, es morir pronto” (Colli y Montinari, 1980: 1, GT, 3, p. 35).

Según este planteamiento, no sólo resulta imposible determinar un valor para la existencia, sino también difícil encontrarle algún sentido. Naturalmente que todo acto, en la medida en que tenga un propósito, también tiene un sentido. La meta propuesta —es decir, el propósito que corresponde a cada acción— es la que le da el sentido, sin el cual no sería posible. Pero si bien existe una interrelación racional de propósitos, ésta es, justamente, la que lleva de manera inexorable al objetivo superior y, con él, a un último porqué, para el que no hay respuesta. Precisamente el sentido de la vida sujeto a la racionalidad es el que conduce al absurdo.

Esta consecuencia extremadamente racional es la que lleva a Nietzsche a tratar de encontrarle un sentido a la vida ya no en la razón, sino en el arte. “Observo el máximo

de racionalidad en la obra del artista y él mismo así puede percibirla” (Colli y Montinari, 1980: 8, 1875, 3/75, p.36).

Esta distinción del arte como máxima expresión de la racionalidad puede comprenderse mejor si se menciona el otro momento, en el que Nietzsche plantea con mayor agudeza la interrogante sobre el valor. Se trata, para expresarlo de una manera más comprensible, de darle verdadero sentido al sentido. La transformación de los valores en una cuestión de sentido ya apunta hacia una dirección en la que pueden encontrarse posibles respuestas. La vida sólo puede alcanzar un sentido en la medida en que no se aparte de los sentidos. El hombre sólo encuentra su definición en la medida en que no renuncia a su capacidad sensorial. Sólo el sentido sensorial existente se mantiene ligado con el proceso de la vida, a la que debe proporcionar su medida y su meta, su ritmo y su estilo. El sentido que guía nuestra actuación no es en realidad otra cosa que la versión comprensible de un objetivo sensorialmente imaginado. Sean cuales sean las metas que nos propongamos, “sólo tendrán sentido aquellas que también podamos ver; aquellas que no sólo podamos comprender, sino también experimentar. El placer y el dolor deben incluirse entre los más altos objetivos si se pretende que en ellos exista un sentido vital”.

Esta insistencia en el componente físico-sensorial se extiende a lo largo de todo el pensamiento de Nietzsche, desde el *Nacimiento de la tragedia* hasta sus últimas obras de los años ochenta. Siempre intenta extraer de “la enorme racionalidad del cuerpo” el sentido de la existencia que tanto necesita el hombre. Aquel que logre autocomprenderse no sólo podrá percibir “el llamado de un cuerpo sano”, sino también podría hablar del “sentido de la tierra”. En este horizonte referido a un yo terreno y corpóreo podemos los seres humanos finalmente también descubrir “hasta qué grado somos los creadores de nuestra escala de valores —es decir, del ‘sentido’ que damos a la historia” (Colli y Montinari, 1980: 12, verano de 1886 - primavera de 1887, 6 [25], p. 243).

El punto de partida de Nietzsche es el ser humano integral; es decir, que cualquier filosofía debe partir de la experiencia que del dolor y el placer tiene el hombre. Al profundizar en su interrogante sobre el sentido desea, ciertamente, ver y entender al hombre como una unidad viviente, tal y como el ser humano, en su totalidad físico-espiritual, se comporta ante la existencia. Con el cuerpo, al que concibe como la carne con alma, también se refiere a la unidad de las fuerzas internas y externas. Y, con ello, la experiencia estética y la obra artística emergen por sí solas a un primer plano.

Con todo ello Nietzsche refuerza el moderno distanciamiento de la trascendencia. Desde un principio, su pensamiento se encuentra decididamente orientado hacia la inmanencia del mundo humano. De la “naturaleza”, la “realidad” o el “mundo” sólo puede hablarse desde una perspectiva interna del hombre. El “mundo”, por lo tanto, no es un objeto, sino una representación que resulta eficaz en nuestro trato con los objetos. Tampoco Dios o los dioses pueden ubicarse como entidades reales que se encuentran por encima o detrás del mundo. Si hablar de ellos tiene sentido alguno, éste se encuentra circunscrito a su existencia dentro de la vida de los hombres. Los dioses en realidad existen en la medida en que son eficaces para la fe y la imaginación del ser humano. Sólo este tipo de dioses puede vivir y morir. La pregunta de lo que

“verdaderamente” subyace al mundo experimentado por el hombre —es decir, independientemente de la experiencia sensorial— resulta sin sentido para Nietzsche. La circunscripción a este nuestro mundo es infranqueable. Cualquier sentido se encuentra sólo en este mundo, porque pertenece total y absolutamente al hombre como ser viviente capaz de sentir y, por lo tanto, de crear y entender un sentido.

En su insistencia respecto del sentido inmanente de la vida, que se remite a los griegos, Nietzsche encontró el contrapeso que le permitió cuestionar desde un punto de vista crítico la tradición occidental. Pero regresemos a nuestro punto de partida. Cuando Nietzsche plantea la pregunta de “¿qué significa nihilismo?, que los valores supremos se devalúan”, queda claro que las normas de Occidente, que hasta entonces aparecían como incuestionables, se observan ahora como valores impuestos y, por lo tanto, sujetos a modificación. Sabido es que Nietzsche asocia la decadencia de los valores dominantes de Occidente con la muerte de Dios. Por primera vez, en 1882, coloca la expresión “Dios ha muerto” en la boca del “hombre enloquecido” que aparece en el tercer libro de *La gaya ciencia*, en un discurso cuya espantosa fuerza descriptiva lo convirtió en texto fundamental de referencia del ateísmo moderno (comparar Ries, 1990: 107). Gritaba:

¿Dónde quedó Dios? ¡Os lo voy a decir! Lo hemos matado —¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos asesinos! ¿Pero cómo es que lo hicimos? ¿Cómo pudimos bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando descendimos a esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueven ambos ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¿No erramos como por una nada infinita? ¿No nos engulle el vacío? ¿No hace más frío? (Colli y Montinari, 1980: 3, p.480).

Si bien la muerte de Dios como origen del nihilismo puede aparecer en este diagnóstico de Nietzsche como un oscuro lastre, por otra parte significa una enorme liberación de la existencia humana, que anuncia una nueva y desconocida alegría:

El nuevo gran acontecimiento —de que “Dios ha muerto”—, empieza pronto a extender sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos para los pocos cuyos ojos, cuya suspicacia visual, es lo suficientemente aguda y fina para este espectáculo, existe la sensación de que algún sol se ha ocultado[...] Sin embargo hay que decir que en su punto medular el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado ajeno y está demasiado alejado de la comprensión de los más, para afirmar siquiera que su proclamación haya sido captada; ni hablar, por lo tanto, de que la mayoría supiera lo que esto realmente significaba.

Sin embargo, después de la simple descripción de este hecho, como tal, Nietzsche también aborda su efecto liberador:

Ciertamente, nosotros los filósofos, los “espíritus libres” (o “librepensadores”), al conocer la noticia de que “el viejo Dios ha muerto” nos sentimos como iluminados por el resplandor de un nuevo amanecer; nuestro corazón se desborda con ello de agradecimiento, asombro, expectativa y esperanza —por fin nuestro horizonte se encuentra nuevamente despejado y, aun cuando no sea luminoso, nuestros barcos pueden volver a

zarpar, navegar hacia cualquier peligro; cualquier empresa, por aventurada que sea, le está nuevamente permitida a los que buscan el conocimiento; el mar, nuestro mar está nuevamente abierto; quizás nunca había existido un “mar tan abierto” (Colli y Montinari, 1980:3, p. 573).

Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, siempre tiene en mente a aquel Dios del monoteísmo judeo-cristiano que no sólo implica un ordenamiento religioso, sino también ético y social del mundo. Los dioses del politeísmo nunca tuvieron tal fuerza como para determinar el mundo moral y social de los hombres; sólo el Dios único de la tradición judeo-cristiana implicó, al mismo tiempo, una sacralización de la ética (Dihle, 1985: 79-100; Assmann, 2000:63-69). “El paso absolutamente decisivo dado por Israel, consistió en traspasar la justicia del ámbito político y social a la esfera teológica y someterla directamente a la voluntad de Dios. Este tránsito fue consumado y codificado de tal forma que contenía un carácter jurídico: la forma de un pacto legal” (Assmann, 2000:69). Sólo a partir del hecho de que en la tradición judeo-cristiana Dios estaba considerado como el depositario de la moral, su muerte podía significar también el fin de un orden ético que había subsistido durante dos mil años y, por ello, sólo después de su muerte, en el contexto del nihilismo europeo, se pudo proclamar aquello de que “todo está permitido”.

Para nosotros, la concepción nihilista ya está demasiado omnipresente como para que celebremos, todavía, aquella apreciación jubilosa de Gottfried Benn, en el sesenta cumpleaños de Heinrich Mann, que describió al nihilismo como un sentimiento de felicidad. Sin embargo, persiste la pregunta de por qué es justamente el siglo XIX, con la larga fila de pensadores europeos que ya antecede a Nietzsche, el que devela la muerte de Dios y, con ella, el fin del orden cristiano occidental. ¿Existe algún acontecimiento que determine la muerte de Dios o que, por lo menos, pueda relacionarse con ella? Yo considero que ese acontecimiento existe y que es identificable dentro de la historia europea, siempre y cuando se lea la historia de Occidente como una historia política del cristianismo. En ese caso, la muerte de Dios puede fecharse el 21 de enero de 1793, el día en que la cabeza del rey francés, Luis XVI, fue cercenada por la guillotina. “Ya antes del 21 de enero de 1793 y de los regicidas del siglo XIX, muchos reyes habían sido muertos. Pero Ravallac, Damiens y sus imitadores pretendían atacar a la persona y no al principio. Querían otro rey[...] no pensaban en que el trono permaneciera vacío para siempre” (Camus, 1969:92), escribe Albert Camus en *El hombre rebelde*.

En 1789 ya no se trata de la persona del rey, sino más bien de un principio, de un símbolo. El rey era el representante de un orden divino, sin una instancia superior en lo que concernía a su legitimidad, encarnación suprema de aquellas leyes que eran dictadas por el mismo Dios. En uno de sus aspectos, el rey aparecía como el encargado de Dios en los asuntos temporales, es decir, como el encargado de la justicia. En el rey se encontraba representado aquel orden único e indivisible del cristianismo del que no había ninguna autorización para apartarse. “No queremos enjuiciar al rey, queremos matarlo”, dice Danton. En los hechos, al matar al rey, se mata también al principio que le da autoridad, es decir, a Dios. Pero con ello también se despoja de su pretensión absolutista al orden terreno de la monocracia cristiana y, además, para siempre,

ya que podrán existir posteriormente monarcas, pero su sacralidad se ha esfumado definitivamente. El nihilismo, por lo tanto, no significa la inviabilidad de los valores, sino únicamente la negación de un ordenamiento sacralizado del mundo que se manifestó en el Dios judeo-cristiano.

El activo intento de Nietzsche por destruir los valores cristianos dentro de la vida humana se encuentra, sin embargo, inserto en una tradición mucho más extendida de lo que pudiera apreciarse a primera vista. Ya la Ilustración francesa evidencia ciertos rasgos nihilistas que de ninguna manera son diferentes a los de Nietzsche. Dentro del espectro intelectual de la Ilustración, el nihilismo podría definirse como el intento de llevar adelante, de manera integral y libre de cualquier valoración, la rehabilitación de la sensualidad, en tanto que la naturaleza se contempla exclusivamente como materia cruda o refinada (esta última daría por resultado el espíritu) carente de valores. Al mismo tiempo, la Ilustración francesa también desechó el vínculo entre naturaleza y norma, pero no para procurar una normatividad más allá de la naturaleza, sino para eliminarla definitivamente, como una convención humana posible de ser modificada, es decir, como una ficción subjetiva carente de validez objetiva (Kondylis, 1986:490). Combinados en su estado puro, el monismo y el determinismo arrojan una construcción cerrada que elimina de un solo golpe todas las dificultades lógicas de la concepción normativista e ineludiblemente dualista del mundo. En otras palabras: el permanente conflicto entre lo causal y lo normativo, entre lo sensorial y lo espiritual, se da por terminado de una manera lógica mediante la eliminación de lo normativo y de lo espiritual. De ello se desprende también que cuando a la naturaleza se le sustrae todo aspecto normativo, el actuar desinhibido del hombre en su condición natural conduce justamente a lo que, siendo una infracción para el normativista, puede constituir una profunda satisfacción existencial para el que actúa más allá del bien y del mal.

Si uno quiere aproximarse al concepto nihilista de una manera descriptiva, y esto es válido pese a algunos riesgos de aniquilamiento enfáticamente advertidos por Nietzsche, el nihilismo de la época moderna puede ser definido como una tesis sobre el carácter relativo y ficticio de todos los valores. Cuando la validez objetiva del deber ser desaparece, entonces la destrucción puede ser una consecuencia de ello —pero quizás no, si como nihilista consecuente no se está dispuesto a hacer de esta destrucción un nuevo deber ser.

Que entre nihilismo y destrucción no exista necesariamente una relación lógica, se desprende del hecho simple, histórico e indiscutible de que en la historia que conocemos hasta ahora, los mayores padecimientos no han sido provocados por el afán destructivo de los nihilistas, sino por las subsecuentes luchas por imponer la “única y verdadera” moral o religión en turno. Los campos de concentración surgieron en nombre de una determinada raza o clase —es decir, en nombre de determinados valores y no apelando a la amarga relatividad de todo lo humano (Kondylis, 1986:494).

Si se lee la historia del cristianismo como una historia política de la religión y la historia de Occidente como la de una teología política, entonces se entiende contra qué se orientó el nihilismo como fenómeno político. La teología política significó la re-

presentación sacra de lo político, o bien la realización política de lo sagrado. Es decir que, mediante la sacralización, las realidades políticas son sustraídas a la crítica, confiéndoles un carácter de eternidad. En consecuencia, en el ámbito de la Ilustración radical, el concepto de “teología política” también se convirtió en denuncia. Porque calificar de “política” a la teología, significó también desenmascarar su funcionalización política como instrumento de dominación. Si Dios y soberano actúan juntos para el sometimiento del hombre, entonces la proclama de liberación será “ni dieu, ni maitre” (“ni Dios, ni amo”). En este postulado del teórico anarquista Mikhail Bakunin, ubica Carl Schmitt —el filósofo conservador más importante del siglo XX— el concepto de la teología política y le da un giro positivo. Transforma la intención de denuncia en un concepto normativo de lucha. Al cristianismo militante lo encarna en una fórmula que, de hecho, desde siempre lo había representado: sin Dios no hay gobierno y sin gobierno no hay orden. Sólo que, ahora, bajo los signos de un secularismo ilustrado, lo público y lo oculto han invertido sus papeles y es justamente la teología política la que debe procurar la protección de lo esotérico. De esta manera, Carl Schmitt mimetiza su teología política como la investigación histórica conceptual de un hallazgo histórico que aborda de manera descriptiva.

Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. No sólo en tanto su evolución histórica, dado que fueron transferidos de la teología a la doctrina de Estado como por ejemplo, cuando el Dios todopoderoso se convirtió en legislador omnipotente, sino también en su estructura sistemática [...] ¡El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo al milagro para la teología! (Schmitt, 1934, p.49).

Con estas frases se inicia el tercero de los cuatro capítulos para la doctrina de la soberanía, que Schmitt conjuntó bajo el título de *Teología política* (1934). En la frase inicial tenemos ante nosotros la tesis central de lo que plantea Schmitt dentro del tema “teología política”. La omnipotencia ilustra una línea histórica de evolución. El Dios todopoderoso se convierte en legislador. El concepto de milagro, por el contrario, ilustra una analogía estructural: el milagro es para la teología lo que el estado de excepción es para la teoría del Estado.

Schmitt emplea el concepto de teología política, por un lado, como término descriptivo y, por otro, dándole un polémico sentido normativo-dogmático que desecha cualquier base racional del orden político, sólo da validez a una sustentación teológica y, apelando a esta sustentación, legitima una determinada forma política. Bajo la apariencia de una teoría política, se orienta contra toda teoría o filosofía que parta de la posibilidad de una sustentación meramente racional-secular del orden político. Una teología es política y una doctrina de Estado es teológica cuando postula una base no secular como, por ejemplo, en la forma de un pacto político de carácter sagrado que, por ello, en última instancia es obligatorio; es la forma en la que el rey es vicario de Dios o, también, la forma de misión política de la Iglesia. Otra forma de teología política es la idea de la correspondencia entre un orden celestial y un orden terrenal, en la que, así como sólo puede haber un Dios en el cielo, también puede haber sólo un

soberano en la Tierra. En consecuencia, ya en 1889 W. Robertson Smith postulaba las correspondencias entre el “monoteísmo semítico” y el triunfo de la monarquía sobre la aristocracia en Asia, así como entre el politeísmo y el triunfo de la aristocracia sobre la monarquía en Grecia (Smith [1894], 1967:15; Kippenberg, 1997:117).

A una teología política de influencia schmitteana le son tan consustanciales la máxima de que todo el poder proviene de Dios y la idea de que es Dios y no el rey el que dicta las leyes, como la norma de que el derecho y la justicia son asunto del rey y todo lo “salvífico” debe ser administrado por especialistas sacerdotales en la esfera sacra del templo. El resultado de esta teología política del poder puede resumirse en una fórmula muy sencilla: la teologización del amigo y el enemigo.

¿Por qué hacer en un ensayo sobre Nietzsche esta referencia a Carl Schmitt? Porque Carl Schmitt representa el último intento de Occidente por sacralizar una vez más sus valores, y ello pese a la evolución filosófica de los siglos XIX y XX y a la crítica de Nietzsche. En consecuencia, la posición de Schmitt esclarece, precisamente, todo aquello contra lo cual se orientó Nietzsche.

En su crítica a la tradición occidental Nietzsche siguió más bien el camino inverso. Si Carl Schmitt planteaba que los conceptos más importantes de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados, Nietzsche sostiene que los conceptos centrales de la teología son conceptos políticos teologizados con lo que, en última instancia, elabora una arqueología de la tradición judeo-cristiana. Si se interpreta a Nietzsche desde la óptica de una historia política de la religión (Assmann, 2000; Gauchet, 1997), entonces su propósito podría reescribirse puntualmente como “[...] el nacimiento de la religión a partir del espíritu de lo político”. Jan Assmann, uno de los historiadores de la religión más importantes del Medio Oriente, habló en este contexto de “Israel y la invención de la religión” (Assmann, 1992:196). Lo que quiso decir con ello es que Israel inventó a ese Dios personalizado, iracundo e interventor en la historia que, en forma de monoteísmo judaico, permeó también la historia de Occidente. Antes de abordar la visión de Nietzsche desde la perspectiva de la historia judía de la religión, es pertinente un comentario sobre los resultados de la historia comparada de la religión.

En su libro *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion* (1997), Marcel Gauchet sostiene la tesis de que sólo en las sociedades denominadas primitivas, y quizás también en las politeístas, la esfera religiosa permea todas las relaciones sociales y no existe una división entre el ámbito religioso y el político. En la concepción de Gauchet, esto se modifica con el nacimiento del Estado. De lo anterior constituye un ejemplo clave el surgimiento de diversos estados en el Cercano Oriente, en la época crucial del primer milenio de nuestro calendario. La institución del Estado conduce a una nueva repartición de los crecientes recursos, a una mayor división de clases y a una apropiación de la esfera religiosa por parte del aparato de poder. Es apenas en este momento cuando surge una clase sacerdotal diferenciada del resto de la población común, que monopoliza el acceso a los dioses y a la esfera invisible. Este quiebre institucional representa un factor determinante dentro de la esfera religiosa, con el que las relaciones sociales pierden su sacralidad original y se establece un principio

de la jerarquía y de la dominación; de ahí en adelante, la interrelación social se observa como modificable en sus principios y, por lo tanto, sometida a los procesos históricos. Se llega, inclusive, a procesos de subjetivización de lo sagrado en la persona del déspota. Con ello, lo divino se presenta crecientemente en forma personalizada; el panteón de los dioses es hecho a un lado y el dios local del Estado muestra la tendencia a convertirse en Dios único. En Asiria es Asur, en Babilonia Marduk, en Egipto Amon-Ra, entre tirios y ugaritas es Baal. El dios correspondiente no es aún de ninguna manera el Dios único que se adora en cada una de estas naciones, pero goza de una posición especial que puede tender hacia el monoteísmo. El dictum de Max Weber, en el primer volumen de su *Sociología de la religión*, esclarece el proceso que describe Gauchet de forma ejemplar cuando expone como tesis que: “El Dios del Cercano Oriente se formó a partir del modelo del monarca terrenal” (Weber, RS1:298).

Se requirió previamente de estas representaciones divinas personales de los antiguos reinos orientales, tendentes hacia el monoteísmo, para que Israel, como Estado menor en medio de reinos terrenales enemigos, pudiera inventarse un dios guerrero todopoderoso, que celebrara con la afligida y pequeña nación un pacto especial (Gauchet, 1997:107-111). La lógica de Jahve se construyó a partir de entonces de tal manera, que ni siquiera las peores experiencias históricas fueran capaces de hacer tambalear su autoridad y más bien reforzaran su poder absoluto. En caso de una derrota ante invasores extranjeros, sólo quedaba la posibilidad de una introspección; la pregunta es qué delito había cometido el pueblo de Israel para merecer ese castigo. De esta manera, en contraposición con los grandes reinos de Oriente Medio, nació en Israel la idea de un dios celestial personal, cuya representación era inaccesible a los hombres y cuyo poder, elevado hasta el infinito, no podía ser puesto en duda a pesar de la derrota del propio Israel. Esta representación divina colocó los cimientos para que Dios ya no pudiera ser sustentado por la racionalidad, para que la única relación con él fuera la de la obediencia absoluta y para que, finalmente, su poder fuera potenciado de tal manera que se le elevara a amo y creador absoluto del cielo y de la Tierra (Dihle, 1985:79-90). Pero con ello —por vez primera, pero también definitiva—, dentro de la historia occidental de la religión lo divino fue transferido a lo trascendente; el mundo perdió radicalmente su magia y se le privó de su valor intrínseco. Ante un entorno enemigo, el “Más Acá” se convirtió en una estación de tránsito y se creó la doctrina de dos mundos, que devaluó a la naturaleza y al cosmos y degradó los valores naturales.

Si bien ya existían tendencias monoteístas antes del exilio babilónico, durante la época del exilio logró imponerse el movimiento de “sólo Jahve”. Sin embargo, la representación monoteísta de la divinidad se encontraba vinculada, simultáneamente, con una nueva representación de la justicia que consideraba a Dios el depositario del orden moral y de las leyes. El colapso del Estado provocó la búsqueda de fundamentos más perdurables —que en este caso significa más trascendentes— de la justicia. Por justicia se entendía el principio que vincula a la acción con la consecuencia. Lo justo, lo correcto y lo exitoso son, dentro de esta concepción, una y la misma cosa. Bajo esta cosmovisión resulta impensable que lo bueno pueda fracasar y lo malo tener éxito,

porque contravendría el sentido de orientación de la relación entre obra y resultado. La Torah, que significa literalmente “precepto”, en su esencia no es otra cosa —sobre todo en el Deuteronomio— que la forma teológica de esta antigua sabiduría oriental. Su objetivo es incorporar al individuo al sentido vinculatorio de la justicia, en cuyo marco lo bueno tiene éxito y lo malo fracasa. En este caso, la vinculación de la que se trata es el proceso de formación social de un *sensu communis*, un sentido común que se articula como memoria y responsabilidad. Memoria significa permanecer consciente de los compromisos contraídos; responsabilidad quiere decir dar respuesta, rendir cuentas de la propia actuación a aquellos que se ven afectados por ésta. El egoísta, el que dirige su mirada únicamente hacia metas personales, aísla su actuación de esta relación y en consecuencia debe fracasar.

Si en el antiguo Oriente el culto y la justicia constituían esferas diferentes, en Israel esta frontera fue sistemáticamente traspasada. Según la concepción religiosa del judaísmo posterior al exilio, la justicia satisface a Dios mucho más que las ofrendas de culto. El inflamado discurso de los profetas en contra de la injusticia, constituye un caso clásico de “transferir las inversiones para la salvación a otra cuenta”, es decir, de la ofrenda a la justicia y del culto y la festividad a la forma de vida cotidiana.

Mediante esta transferencia decisiva, la justicia se convierte en una norma de actuación, relevante para la salvación, que proporciona una cercanía con Dios. El Dios de Israel no se deja apaciguar mediante ofrendas, sino que exige una forma de vida acorde con sus mandamientos.

El campo de acción sociopolítico del derecho y la justicia es derivado a la esfera teopolítica. Al hacerlo, surge la idea totalmente nueva de convertir a Dios mismo en legislador. Dios asume esta función en lugar de los antiguos monarcas orientales. Dioses creadores existen por todas partes en la historia de la religión. Lo nuevo y la marca distintiva de la religión contenida en el Antiguo Testamento y sus derivaciones secundarias, es este Dios legislador [...] El paso absolutamente determinante de Israel constituyó en sustraer la justicia a la esfera política y social y someterla a la voluntad inmediata de Dios. Este paso se consumó y se codificó en una forma que, por su parte, contenía un carácter jurídico: en la forma de un pacto legal (Assmann, 2000:68/69).

Estas explicaciones hacen comprender que tales modificaciones constituyen una sacralización de la ética. El pensamiento y la actuación apegados a la legalidad no sólo proporcionan éxito e integración social, sino la cercanía con Dios. Para ello no se plantean exigencias radicalmente nuevas a la conducción de la vida, sino que se rescatan exigencias ya conocidas, pero con un nuevo sentido y en nombre de otra instancia.

Esta explicación a las conclusiones de la moderna historia comparada de la religión, proporciona el contexto de la crítica de Nietzsche a la tradición judeo-cristiana y resalta, bajo otra óptica, algunos puntos que también llamaron su atención. Con estos resultados, por lo tanto, se puede esclarecer la posición de Nietzsche, aunque también sería de interés el proceso inverso.

En su propósito de someter la génesis de los valores occidentales a una crítica, Nietzsche tenía que toparse necesariamente con la historia judaica en la que, de ma-

nera ilustrativa, se dio un punto de quiebre para el futuro desarrollo de Occidente. Porque fueron justamente los judíos los que inventaron el monoteísmo exclusivo y los que lo vincularon, de una manera hasta entonces desconocida, con la moral. En los últimos años de su vida consciente, es decir en 1887 y 1888, Nietzsche se ocupó exhaustivamente de la tradición hebraica y este trabajo dejó claras huellas en sus últimas obras, tales como *La genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y, sobre todo, *El anticristo* y sus apuntes póstumos.

Pese a no ser él mismo un especialista, Nietzsche retomó en su último periodo de creación al más importante conocedor del Antiguo Testamento, esto es, a Julius Wellhausen, para “continuar trabajando” sus estudios sobre la antigüedad hebraica (Orsucci, 1996:319), precisamente porque la visión histórica de Wellhausen sobre el Antiguo Testamento, de la que Nietzsche se ocupó intensivamente durante 1888, fue la que desplazó a todas las demás durante el último cuarto del siglo XIX. Si Nietzsche quería someter a la crítica a la tradición cristiana, tenía necesariamente que remontarse a sus raíces y éstas se encontraban justamente en la religión judaica. Según Nietzsche, el cristianismo no es sólo una derivación o una parte del judaísmo, sino un judaísmo potenciado (Cancik, 1995:142). Sobre el problema del surgimiento del cristianismo escribe: “La primera tesis para su resolución significa que el cristianismo sólo puede comprenderse desde el suelo en el que creció, no se trata de un movimiento contra el instinto judío; es su continuación exacta, una conclusión más de su terrible lógica de infundir temor [...] ese pequeño movimiento subversivo, bautizado a partir del nombre de Jesús de Nazaret, es otra vez el instinto judío” (Colli y Montinari, 1980: 6, AC24, p. 191). Según Nietzsche, por lo tanto, en el cristianismo aparecen las características específicas del judaísmo, pero potenciadas: “La desnaturalización de los valores naturales” (Colli y Montinari, 1980: 6, AC25, p. 193).

En el inicio de la historia judía, es decir, en la época de la monarquía previa al exilio, no se podía observar todavía ninguna de esas tendencias. Nietzsche coincidió con el planteamiento de Wellhausen que destacaba la importancia de la “cultura canaanita” para la antigüedad hebraica. En esa fase temprana, Jahve habría adoptado rasgos esenciales del dios Baal; la alegría y el agradecimiento encontraban expresión en esta religión “pagana”. Wellhausen lo expuso de la siguiente manera: “La bendición de la tierra es por tanto el objetivo de la religión [...] ésta no tiene como base actos históricos de salvación, sino a la naturaleza; pero ésta, sólo contemplada como dominio de la divinidad y campo de trabajo de los hombres y de ninguna manera divinizada ella misma” (Wellhausen, 1883:100).

Wellhausen califica “la herencia canaanita de Israel” al sentido religioso como expresión de agradecimiento; al vínculo de los rituales divinos con el cultivo de la tierra y las estaciones del año; a la relación entre el culto y la vida diaria y, en general, a todos aquellos aspectos propios de “las costumbres previas a la época del exilio”. De ellos se desprendía también la correspondencia entre lo sagrado y lo sensorial. En el capítulo 25 de *El anticristo*, Nietzsche coincide puntualmente con la versión de Wellhausen. “Originalmente, sobre todo durante la época de la monarquía, Israel sostenía con todas las cosas una relación correcta; es decir, una relación natural. Su Jahve de entonces

era la expresión de su conciencia de poder, del gozo en sí mismo, de la esperanza en sí mismo” (Colli y Montinari, 1980: 6, AC25, p.193).

Esta situación, sin embargo, se modificó cuando los acontecimientos traumáticos de la historia de Israel imprimieron su sello. Cuando el reino del norte —en el que vivió el profeta Oseas— repudió a su soberano asirio, Asiria envió sus tropas y eliminó en 721 a.C. a este reino como entidad política. En 586 antes de nuestra era, los babilonios destruyeron Jerusalén y condujeron a amplios sectores de la población a un cautiverio que habría de durar más de cien años. En esta situación histórica se experimentaron nuevos modelos de interpretación de la historia de Israel. Max Weber escribe sobre este periodo de la historia judía: “El temeroso pasmo sobre el acontecer político del mundo es el que motiva, justamente en el ámbito religioso, la continua elaboración de nuevos constructos interpretativos” (Weber, RSIII, 1983:220).

Autor de un libro sobre las religiones redentoras del Medio Oriente, Hans Kippenberg resume los efectos ideológicos de este caos de la siguiente manera:

Por vez primera dentro de la literatura de las escuelas del Deuteronomio, se vuelve identificable un intelectualismo que intenta explicar las terribles experiencias que tuvieron que pasar los judíos con las conquistas militares de Israel y, posteriormente, del reino de Judá. Este intelectualismo se valió de la aseveración de que el pueblo elegido se había alejado de su Dios y orientado hacia los ídolos. En castigo, Dios lo habría abandonado a manos de sus enemigos. Con este planteamiento, los intelectuales del Deuteronomio vincularon la exigencia de que, de ahí en adelante, todos los judíos debían adorar únicamente a Jahve, obedecer sus mandamientos y excluir a todos los forasteros de su comunidad, aun cuando estuvieran casados con judíos. Los intelectuales, al dar al sometimiento militar esta interpretación, establecieron una obligatoriedad absoluta del pacto de Dios con su pueblo. De esta manera, la interrogante sobre el sentido y el contenido ético de la religión, quedó sólidamente asociada por el intelectualismo deuteronomico (Kippenberg, 1991:137).

Sólo a partir de este momento es cuando se produce una sacralización de la moral, para remitirnos, otra vez, a los planteamientos de J. Assmann.

El carácter festivo de las ofrendas fue relegado; el pecado y la penitencia afloraron a un primer plano. Surgió la jerarquía sacerdotal, que monopolizó el culto divino e impuso sus normas a la población. Además se procedió a una idealización de Judá y a una enérgica reconstrucción o, más bien, a la construcción de una nueva tradición de la que fueron desplazadas todas las reminiscencias paganas. Si Nietzsche tenía la convicción de que en la tradición hebrea más antigua “los afectos positivos” (Colli y Montinari, 1980:13, 14[11], p. 222) eran los fundamentales, en la nueva situación Dios emerge como “gran cosmopolita” y “particular” (persona privada) (Colli y Montinari, 1980: AC16, p. 183). Aunque voluble, el viejo dios popular de origen canaanita siempre estaba dispuesto a dar su apoyo a los locales. El “nuevo” Dios, en cambio, se mostraba cada vez más indiferente ante las necesidades y las dificultades de los hombres, al tiempo que les planteaba severas exigencias.

“Un Dios que exige, en lugar de un Dios que ayuda” (Colli y Montinari, 1980:6, AC25, p. 194). A partir de la época de Amos y Oseas y de la “nueva fase de la profecía”

que se inició con ellos, la fórmula de “todos debemos obediencia a Jahve” marcó la derrota definitiva del culto canaanita.

Nietzsche describe la revolución sacerdotal que se impuso después de la época del exilio de la siguiente manera:

[...] los judíos llevaron a cabo aquel acto de magia que transvalorizó los valores y, gracias al cual, la vida en la tierra adquirió por un par de milenios un nuevo y peligroso incentivo: sus profetas fundieron “rico”, “impío”, “malo”, “violento”, “sensual” en uno solo, y acuñaron, por vez primera, la palabra “mundo” como término infamante. En esta transvalorización (en la que se debe utilizar la palabra “pobre” como sinónimo de “santo y amigo”) radica la importancia del pueblo judío: con él se inicia la sublevación de los esclavos en la moral (Colli y Montinari, 1980: 5, J6B S195, pp.116/17).

Aquí nos topamos con motivos de la genealogía moral del resentimiento, pero también se pueden observar con antelación —aunque apenas fueron corroborados por Wellhausen— los pensamientos de un pueblo sin poder político, que construye *a posteriori* una estructura moral que le permite justificar su situación de impotencia y declararla como virtud. Esta “retroactividad” de las líneas de conducta surgidas del apremio y finalmente declaradas como inteligibles y necesarias, se vuelve entonces constitutiva de la moral de los esclavos (Ahlsdorf, 1997:145).

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche retoma estos pensamientos para formular de manera definitiva el catálogo de la moral de los esclavos. Fueron los judíos los que se atrevieron a transvalorizar los valores con una secuencia lógica que infundía temor, la ecuación de valores de la aristocracia (bueno = distinguido = poderoso = bello = feliz = amado por Dios) y se aferraron, con el odio más profundo (el odio de la impotencia), a sostener que

los miserables son los únicos buenos; los pobres, los impotentes, los inferiores son los únicos buenos; los dolientes, los desprovistos, los enfermos, los feos son los únicos piadosos, los únicos que están en gracia de Dios; sólo para ellos existe la bienaventuranza, por el contrario ustedes, los nobles y poderosos, ustedes son por toda la eternidad los malos, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos; y también serán por toda la eternidad los desventurados, los malditos y los condenados (Colli y Montinari, 1980:5, GM1S7, p. 267).

De esta manera los sacerdotes judíos, presentados por Nietzsche como precursores cristianos, forjaron la “moral de los esclavos” que más tarde propagaría el cristianismo oficial por todo el mundo.

La rebelión de los esclavos en la moral se inicia cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y genera valores: el resentimiento de aquellos seres a los que la verdadera reacción, la acción, les es negada y que sólo se mantienen indemnes mediante una imaginaria venganza. En tanto que toda moral aristocrática se alimenta a sí misma a partir de una triunfante afirmación del sí, la moral de los esclavos dice de antemano no a lo “externo”, a lo “otro”, a lo “no-propio”; y esta no es su acción creadora (Colli y Montinari, 1980:5, GM, 1, S10, p. 270).

El ataque de Nietzsche al antiguo judaísmo sacerdotal se dio sin concesión alguna. Los sacerdotes judíos habrían difundido la representación errónea de un “orden moral universal” de pecado, culpa, castigo, arrepentimiento, compasión y amor al prójimo. A través de éste falsificaron los valores naturales. Los sumisos y los débiles fueron desde entonces los buenos, los que merecían la redención; todos los humanos tendrían un Dios trascendente y ante los valores de amor y de misericordia dictados por él, la misma obligación. Un intérprete de la posición de Nietzsche ante la tradición judía hizo notar, no sin razón, que éste había atribuido desde un principio a los sacerdotes judíos cualidades cristianas; es más, que desde un principio los había considerado como cristianos (Yovel, 1998:133). En interpretación de Nietzsche, la moral sacerdotal es la moral de los incapaces ante la vida que, desde su resentimiento hacia los poderosos y los afortunados, genera sus propios valores. Los “esclavos” se vengan de sus “amos” en la esfera de los valores, en tanto que se los imponen; los someten a sí mismos, en cuanto que los obligan a interiorizar estos nuevos valores. De ahí en adelante los poderosos se ven como pecadores y pecadoras, no sólo desde la óptica de los otros, sino también desde su propia percepción, lo que constituye la forma más extrema de sometimiento y corrupción.

En *El anticristo* Nietzsche expresa su apreciación sobre la transvalorización de los valores naturales, ocurrida ya dentro del judaísmo.

Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento ascendente de la vida, la buenaventura, el poder, la belleza y la autoafirmación, el instinto del resentimiento, convertido en genio, tuvo que inventarse otro mundo, desde el cual toda esta afirmación de vida se observara como algo malo y despreciable (Colli y Montinari, 1980:6, AC24, p. 182).

La originalidad de Nietzsche en la historia de la crítica occidental a la religión consiste, precisamente, en que busca ubicar los orígenes del nihilismo en la creación del monoteísmo judeo-cristiano, con lo cual la historia de Occidente se convierte en una historia del nihilismo. “Si el eje gravitacional de la vida no se ubica en la vida misma, sino en el más allá —en la nada, a la vida se le arrebató propiamente este eje” (Colli y Montinari, 1980:6, AC43, p. 217).

Al separar lo divino de este mundo, el mundo realmente existente fue despojado de su valor intrínseco y se convirtió en una estación de tránsito, en tanto que el sentido de la vida humana fue depositado en otro mundo, el único en el cual podían cumplirse todos los anhelos. El único, el exclusivamente verdadero, el Dios trascendental de las religiones monoteístas del mundo, exigía la total atención de los humanos y les prohibía tomar lo que el mundo ofrecía de placer y de deseo. Cuando en 1888 Nietzsche —en una de sus últimas obras, la que llevaba el título de *El anticristo*— debatió ante todo sobre la religión judía, fue porque en el cristianismo sólo veía un judaísmo en su gunda potencia, que sólo había continuado desarrollando las tradiciones judaicas.

Nietzsche ve encarnada la estrecha relación entre cristianismo y judaísmo en Pablo, quien para él, en realidad, es el verdadero creador del cristianismo (Salaquarda, 1980:292). Pablo hace de la doctrina de Cristo lo que no era originalmente: una religión de los impotentes, que sacia el odio y la venganza mediante Dios, el Más Allá y el

Juicio Final. Es Pablo quien voltea de cabeza al mundo moral y hace una revaloración a favor de los débiles y los enfermos. “[...] lo que es insensato para el mundo, es lo que ha elegido Dios [...] y lo que es débil para el mundo, es lo que ha elegido Dios, para oprobio de lo que es fuerte” (Colli y Montinari, 1980: 6, AC45, p. 223). Con la “inexorable lógica del odio”, sostiene Nietzsche, Pablo habría convertido la muerte de Jesús en martirio; incrementado el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo; introducido en el cristianismo la idea de recompensa, así como el consuelo de un Más Allá, la Resurrección y el Juicio Final. Y es Pablo quien será no sólo un subvertidor moral, sino también un agitador político: el “odio-de-Tschandala contra Roma, devenido genio”, heredero de todas “las tendencias anarquistas”, que pretenden colocar arriba lo que está abajo (Colli y Montinari, 1980: 6, AC58, pp. 246/47).

Nietzsche extrae de su condena al cristianismo la siguiente síntesis: “Cristiano es el odio contra el genio, contra el orgullo, el valor, la libertad, el libertinaje del espíritu; cristiano es el odio contra los sentidos, contra el gozo de los sentidos, contra el gozo en general” (Colli y Montinari, 1980: 6, AC21, p. 188).

La evaluación definitiva que Nietzsche hace sobre el cristianismo en *El anticristo* no sólo atañe a la religión cristiana, sino a toda la interpretación valorativa de Occidente en su conjunto, ya que todos los conceptos morales y las formas de vida dominantes de esta parte del mundo son sujetos a un veredicto radical, como no había ocurrido nunca antes de Nietzsche.

Nietzsche buscaba superar al nihilismo derivado de la tradición judeo-cristiana mediante el retorno a una visión del mundo en la que el ser humano se encontraba aún total y absolutamente cobijado por el cosmos. Para Nietzsche, esta visión se ubicaba en la antigüedad griega presocrática, en la que todavía se preservaba la unidad del hombre con la tierra. Se trataba de aquel concepto griego del cosmos que concebía a la sociedad y al mundo como una unidad armónica.

En su corta disertación “Sobre la verdad y la mentira en un sentido extramoral” (1873), Nietzsche describió su visión personal del mundo encantado de la antigüedad de la siguiente manera:

Si cada árbol puede hablar alguna vez como ninfa y, bajo la apariencia de un toro, un dios puede raptar a una doncella; si la propia diosa Atenea de pronto es vista pasar por los mercados de Atenas, montada en un hermoso carruaje de caballos en compañía de Pisístrato —y esto lo creía el ateniense honrado—, entonces, como en un sueño, en ese instante todo es posible y la naturaleza revolotea alrededor de los hombres como si sólo fuera la mascarada de los dioses, que se regocijan de engañarlos adoptando toda clase de apariencias” (Colli y Montinari, 1980: 1, WL, pp. 887/88).

Al contrario del dios iracundo y castigador de la tradición judeo-cristiana, los dioses de Grecia eran seres con los que se podía convivir, porque no pretendían estar menos sometidos al destino ni ser más éticos que los seres humanos. De acuerdo con la idea de Nietzsche sobre la antigüedad, los griegos se inventaron un mundo divino para superar el lado trágico de la existencia, mas no para distanciarse de la vida y del cosmos.

El heleno no es optimista ni pesimista. Es, fundamentalmente, un hombre que ve el horror de frente y no lo encubre. Una Teodisea no era un tema helénico, porque la creación del mundo no era acción de los dioses. La gran sabiduría del helenismo era que veía a los dioses sometidos al Ananke (al *fatum*), como cualquier otro. El mundo mitológico griego es un vaporoso velo detrás del que se esconde lo más terrible [...] Son artistas de la vida; crearon a sus dioses para poder vivir, no para distanciarse de la vida (Colli y Montinari, 1980: 7, 3[62], p. 77).

Concebidos así, el mundo y la religión griegos constituían un espacio en el que el ser humano se glorificaba a sí mismo y su mitología servía para transformar en historias y proveer de nombre los horrores de un mundo impredecible. Si la tradición judeocristiana había arrojado a Eros de Occidente, el contramito de Nietzsche ponía en perspectiva la restitución de una visión del mundo en la que Eros volviera a ocupar su merecido lugar dentro de la vida humana.

Quisiera terminar mi conferencia con una cita de Nietzsche:

Deseo reivindicar como creación y propiedad del hombre toda la belleza y magnificencia que le hemos conferido a las cosas reales e imaginarias: son su más bella apología [...] Éste había sido hasta ahora su mayor rasgo de desprendimiento: que admiraba y adoraba, y sabía ocultarse a sí mismo que era él, el que había creado todo aquello que admiraba (Colli y Montinari, 1980: 13, 11[87]m o, 47).

OBRAS DE NIETZSCHE

Colli, G. y M. Montinari (eds.), 1980, *Fr. Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 tomos, De Gryter/DTV, Munich.

BIBLIOGRAFÍA

Ahlsdorf, M., 1997, *Nietzsches Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild*, Shaker, Aachen.

Assmann, J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, Munich.

Assmann, J., 2000, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, Munich.

Barbero, S., 1989. "Der griechische Nietzsche des Giorgio Colli", en *Nietzsche-Studien* 18, pp.83-103.

Barth, H., 1974, *Wahrheit und Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt.

Berkowitz, P., 1995. *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist*, Harvard University Press, Cambridge/Mass.

Colli, Giorgio, 1982. "La ragione errabonda", *Quaderni Postumi*, Ed. Enrico Colli, Milán.

- Camus, A., 1969, *Der Mensch in der Revolte*, Rororo, Reinbeck.
- Cancik, H., 1995, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Metzler, Stuttgart.
- Cancik, H./H. Cancik-Lindemaier, 1999, *Philologe und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Metzler, Stuttgart.
- Cohn, N., 1993, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, Yale University Press, New Haven.
- Dihle, A., 1985, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Gotinga.
- Eisenstadt, S. N., 1987, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, tomo 1, *Griechenland, Israel, Mesopotamien*, Suhrkamp, Francfort.
- Gauchet, M., 1997, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton.
- Golomb, J. (ed.), 1998, *Nietzsche und die jüdische Kultur*, WUV Universitätsverlag, Viena.
- Kippenberg, H., 1982, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Kiepenheuer, Gotinga.
- Kippenberg, H., 1991, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Suhrkamp, Francfort.
- Kippenberg, H., 1997, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Beck, Munich.
- Kondylis, P., 1986, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Ed. Al./Klett Cotta, Stuttgart.
- Kondylis, P., 1989, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Klett Cotta, Stuttgart.
- Kuhn, E., 1992, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter, Berlín.
- Lang, B. (ed.), 1981, *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Kösel, Munich.
- Lang, B., 1995, *Monotheismus, Neues Bibel-Lexikon*, Ed. M. Jörg Benzinger, Zurich, vol. 2, pp. 834-835.
- Lang, B., 2000, "Adoración tradicional y utópica del Dios único. Origen y formas fundamentales del monoteísmo bíblico", en Herbert Frey (ed.), *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?*, CNCA, México.
- Mack, B., 1995, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, Harper, San Francisco.
- Mack, B., 2000, "Cristo y la creación de una cultura monocrática", en Herbert Frey (ed.), *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?*, CNCA, México.
- Meier, Ch., 1995, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Francfort.

- Nolte, E., 2000, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Herbig, Munich.
- Orsucci, A., 1996, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, De Gruyter, Berlin.
- Ries, W., 1990, *Nietzsche zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- Salaquarda, J., 1980, "Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", en J. Salaquarda, *Nietzsche*, Wiss. Buchges, Darmstadt, pp. 288-321.
- Schacht, R. (ed.), 1994, *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Moral*, Berkeley.
- Schluchter, W., 1981, *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Suhrkamp, Francfort.
- Schluchter, W., 1985, *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Suhrkamp, Francfort.
- Schluchter, W., 1988, *Max Webers Sicht del okzidentalenen Christentums*, Suhrkamp, Francfort.
- Schmitt, C., 1934, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von de Souveranität*, Berlin.
- Schwartz, R.M., 1997, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Severino, E., 1983, *Vom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Simon, J., 1998, "Das Judentum und Europa bei Nietzsche", en J. Golomb (ed.), *Nietzsche und die jüdische Kultur*, WUV Universitätsverlag, Viena, pp. 113-125.
- Smith, W. R., 1889, *Lectures on the Religions of the Semites*, Londres.
- Stegmaier, W., 1994, *Nietzsches "Genealogie del Moral"*, Wiss. Buchges, Darmstadt.
- Stolz, F., 1996, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wiss. Buchges, Darmstadt.
- Wahl, W., 1998, *Feuerbach und Nietzsche. Die Rehabilitierung del Sinnlichkeit del Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jhds*, Ergon, Würzburg.
- Weber, M., 1983, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Siebeck & Mohr, Tubinga.
- Wellhausen, J., 1883, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin.
- Wellhausen, J., 1884, *Skizzen und Vorarbeiten*, Erstes Heft, Berlin.
- Wellhausen, J., 1887, *Skizzen und Vorarbeiten*, Drittes Heft, Berlin.
- Wellhausen, J., 1958, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin.
- Yovel, Y., 1998, "Nietzsche und die Juden: Die Struktur einer Ambivalenz", en J. Golomb (ed.), *Nietzsche und die jüdische Kultur*, WUV Universitätsverlag, Viena, pp. 126-142.