

NIETZSCHE Y LA PSICOSOCIOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

Víctor Manuel Alarcón Viudes *

RESUMEN

El presente ensayo es un intento de penetración en los elementos esenciales del pensamiento nietzscheano con respecto al cristianismo.

Nietzsche es el filósofo de la «transvaloración de los valores». Nietzsche es también el crítico más demoledor del cristianismo. El análisis nietzscheano del cristianismo es filosófico pero, fundamentalmente, psicológico, sociológico y cultural. Es una psicología del cristianismo que produce su exégesis con respecto a la moral, al sacerdote, al pecado, al «mundo verdadero», a Dios, a los valores metasensibles, a la metafísica platónica, a la teología, a la figura de Cristo, al Evangelio, &. Su heurística parte del amplio conocimiento que tiene Nietzsche de la cultura grecolatina y desemboca en una hermenéutica de la ideología cristiana.

Palabras clave: Nietzsche, psicología, cristianismo, filosofía, teología, religión, Dios, sacerdote, moral, pecado, nihilismo.

Para cierta parte de la filosofía, el ser consiste en querer. Toda vida tiende a la voluntad; es más, la misma vida es voluntad objetivada. En qué consiste el ser ha sido la pregunta fundamental del filósofo Martin Heidegger; su ontología primera. El ser se dice de muchas maneras. Y una de esas maneras o modos del ser atañe a su existencia. Existir es la condición previa del ser. Hay un ser de los entes y un ser del ente como amplia totalidad de lo real existente; como holos, in toto. La pregunta por el ser es la pregunta fundamental de la filosofía. Todo es ser desde el instante en que el mundo es, existe. El ente y el ser son esenciales para la intelección profunda de la Realidad. El Mundo como totalidad de lo existente es Realidad. En esa Realidad se contiene el universo entero; no sólo el mundo de la physis griega sino también el mundo de la cultura y de la sociedad. El Mundo es la totalidad de lo existente; de las cosas y de los acontecimientos.

Lo ontológico se vincula con la pregunta existencial. El mundo es; está dado. No sabemos el por qué ni la razón última de que exista algo y no más bien la nada (Leibniz; Heidegger). El mundo se nos aparece como un sistema de configuraciones que es posible que contenga lo Uno de Plotino. Pero lo Uno se manifiesta en la diversidad aparente de las cosas. El Dasein, el único ser a quien le va su ser en su ser es, tanto en cuanto existencia, un fundamento de lo esencialmente humano que se realiza evolutivamente en la hominización. El ser humano es un ser entre seres. Es también un ente que tiene vida como los otros seres. Pero su vida es vida que se hace; que se construye en la interacción con los Otros. Ortega, nuestro filósofo, decía: «el hombre no tiene naturaleza, tiene historia»; y esa historia es su hacerse en la vida: lo que llamamos sociedad y cultura. El hombre tiene, por lo tanto, dos dimensiones: la dimensión animal determinada por la filogénesis Hominidae y la dimensión sociocultural donde el hombre habita. El hombre es también un ser-para-la-muerte. Tiene un sentido de

la existencia que se presenta ante el horizonte de la muerte como finitud. El hombre es el ser que se sabe mortal. Este saber lo coloca en la incertidumbre de lo existente. La precariedad de la vida, su finalidad sitúa al ser humano en el horizonte de una finitud lamentable. Su condición de ser-para-la-muerte es lo que hace que el hombre se haya construido históricamente otro mundo: el mundo de lo suprasensible opuesto a lo sensible; el mundo del «más allá»; el mundo del Espíritu y de los dioses. En el discurrir cultural, al final de un proceso denso de tipo civilizatorio y religioso, el hombre ha desembocado en un solo Dios, en el mono-teísmo. Esto es la consecuencia última del devenir cultural y religioso que ha ido destilando elementos esenciales y esencialistas en las formas simbólicas^[1] complejas del plexo cultural.

El ser del hombre se define por su precariedad. Precariedad del individuo cuando es situado en el mundo, en su nacimiento. Pero también precariedad de toda su existencia ya que el hombre es un ser que no sabe y sabe que no sabe (Sócrates). De ahí que el hombre quiera el conocimiento, el saber. El saber —que es sustancialmente sagrado—, sitúa al hombre en las coordenadas del ser espaciotemporal; en el universo de su no saber como un saber que se quiere saber a partir del esfuerzo humano por la intelección. Así, la ciencia, el arte, la filosofía, & son formas de saber. El saber es, primero, saber a qué atenerse en el mundo, siendo un ser que es en la medida que subsiste en su existencia precaria. El hombre quiere, por tanto, un saber para conocer la Realidad. Pero este saber es un saber de lo sensible; dado a través de los datos sensoriales en la conciencia humana. Es la pregunta sustancial por el ser que ya aparece en el pensamiento griego. Pero, según nos muestra la historia de la humanidad, este saber no parece ser suficiente. El hombre ha creado a lo largo de la historia sistemas de saber que no están necesariamente vinculados al saber sobre la Realidad. Otra forma de ese saber ha sido el intento de captar intelectualmente la esencia de lo radicalmente Otro: es la pregunta por lo divino y por Dios. Platón se hace esta pregunta. Para él el mundo sensorial es mero reflejo del mundo de las Ideas, que es el auténtico mundo.

El primer movimiento en el hombre consiste en la animalidad instintual del ser humano; el segundo, en su ser en lo social que es lo que le confiere la dimensión de humano. Instinto animal y luego sociedad; sociedad como sistema de tercer estado alejado del equilibrio. Como correspondencia, en red, con los otros. La sociedad configura lo que ha de ser querido; ya que el hombre es un «ser que quiere». El sistema social conjunta también el mundo de la Realidad con el mundo de lo supraempírico. En ciertos tiempos de la historicidad humana, ambos mundos han estado íntimamente unidos. Incluso el mundo de lo suprasensible, de lo divino ha prevalecido. Ha existido un desprecio absoluto por el mundo auténticamente real, el mundo de la physis, de la naturaleza y de los objetos sensibles que ésta contiene.

El ser del ente es, en Schopenhauer^{ii[2]}, voluntad. En Nietzsche, voluntad de poder. El tiempo —tejido donde la realidad «está»— es en Heidegger esencial para su intelección del ser^{iii[3]}. No lo es tanto en Nietzsche salvo para su visión del eterno retorno —que no es meramente una visión cosmológica del universo—. Es

el eterno retorno de lo mismo. Cada tiempo y cada lugar volverá a ser. Cada acontecimiento volverá a existir en la misma forma y con idéntica modulación. Todo retornará a ser. Pero todo ser, en la medida en que existe, es tiempo: «el tiempo es una cierta parte de la eternidad». El devenir lineal no puede ser eterno retorno (que es cíclico). Puede existir un devenir como eterno retorno pero es en Gilles Deleuze donde la dialéctica es precisamente contra lo que se enfrenta Nietzsche (contra Hegel fundamentalmente). La dialéctica es, en Hegel, lineal; consiste en una serie de estados o etapas que se superan (superar: *aufheben*) en un proceso que si bien es cíclico está insertado en una línea tendencial de tipo lineal. Estos «estados» son la tesis, antítesis y síntesis. Son estados de reabsorción de los contrarios. Según Hegel, ésta es la forma en que deviene la realidad. Es decir, la forma consustancial del ser de lo real.

Para Deleuze^{iv[4]} el cristianismo es una ideología dialéctica. La filosofía alemana (de Hegel, Fichte, Schelling, fundamentalmente) es sustancialmente idéntica a la filosofía cristiana. No hay que olvidar que Hegel y Schelling —junto con Hölderlin— estudian teología en el Seminario de Tübinga (Tübinger Stift). En gran parte, muchos de los filósofos alemanes provienen de la teología; este es el caso también de Heidegger.

Después del transcurrir de la dialéctica y de la filosofía de la razón alemana (Kant), el filósofo que mejor ha interpretado el sentido psicológico y sociológico del cristianismo ha sido el filólogo y filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900). Para Nietzsche Platón es el creador de la Metafísica. De aquí la profunda relación entre el sistema ideológico de pensamiento del cristianismo y la teoría de las Ideas platónica. Nietzsche, pretende con su filosofía, una filosofía del ser como vida, como «voluntad de poder», que supere a la filosofía presocrática de Parménides y su ser como sustancia unificadora del fluir y del devenir de todas las cosas heraclitiano. En este sentido, Nietzsche es seguidor de la filosofía de Heráclito. Su filosofía es un puente tendido sobre el platonismo que enlaza con la concepción filosófica de Heráclito. Lo que pretende Nietzsche es la superación de toda la Metafísica occidental desde Platón a Hegel, incluso hasta Kant, como último coletazo de la filosofía idealista alemana.

Hegel quiere hacer sobrevivir la tradición histórica de la Metafísica occidental; Nietzsche quiere su destrucción porque se da cuenta de que, en última instancia, la filosofía cristiana es una consecuencia tardía de la filosofía que se inicia con Platón superando a las filosofías de la naturaleza de los presocráticos. Lo esencial en Nietzsche es que «el mundo verdadero» creado por la filosofía de Platón, el mundo de las Ideas, es una inversión del mundo aparente (que es el mundo de la Realidad). El «mundo verdadero» ha suplantado a la Realidad que aparece en Platón como mero epifenómeno del mundo auténticamente real: el mundo suprasensible. Este mundo ha suplantado al auténtico mundo; el mundo de la Realidad sensible o fenoménica. Platón es el suplantador: invierte lo real. Ahora el «mundo verdadero» es el mundo metafísico. El mundo real es mera copia de los «arquetipos» platónicos. Nietzsche va en contra de gran parte de la tradición religiosa y filosófica de Occidente con su «transvaloración de todos los valores» que hace real la nueva intelección del mundo auténtico y supera la fábula del otro

mundo. En los escritos hallados tras la muerte de Nietzsche; en el llamado su legado póstumo, recogido por Alfred Baeumler, se encuentra el dictum de Nietzsche «Mi filosofía es un platonismo al revés»^{v[5]}. Ello supone un ataque a la metafísica platónica y su superación, a través de la filosofía heraclitiana, retomada e influyente en el pensamiento de Nietzsche.

La filosofía había comenzado en el pensamiento griego con una pregunta que traspasa toda la filosofía occidental y que recoge en especial Leibniz y Heidegger: ¿qué es el ente como totalidad, lo que es en cuanto es? En el pensamiento del mundo filosófico griego, el mundo en cuanto es la totalidad de los entes (el ente *summun*) es designado por la palabra φύσις (*physis*) que es la naturaleza; el mundo físico; pero también la Realidad en cuanto real^{vi[6]}. Para Platón, a esta pregunta fundadora de la filosofía griega, responde: el ente es la Idea; que es trascendente a la mundanidad, al mundo de lo físico. Ese más-allá-de-lo-físico (τὰ φυσικὰ) es lo metafísico.

El «mundo verdadero» de Platón es Dios, según Nietzsche. Es el fundamento de la idealidad platónica: es, esencialmente; la Idea como Bien platónica; es decir τὸ θεῖον, lo divino. La concepción cristiana del mundo con su Dios-salvador no es más que el último estadio de la metafísica platónica aristotélica concebida de forma primera por Platón el maestro de Aristóteles. La «muerte de Dios» nietzscheana inaugura el fin de la metafísica griega y con ello el surgimiento del nihilismo (de nihil: nada). Dios es el fundamento del «mundo verdadero» (el suprasensible). Con la muerte de Dios se desmorona la meta-física platónica. Este es un proceso que culmina con la filosofía de Nietzsche y su obra fundamental Así habló Zaratustra (1883-1884). La muerte de Dios supone la extinción del «mundo verdadero». Éste se convierte en una «fábula» ya que Dios surgió en el marco de la metafísica de las Ideas de Platón. Es en La Gaya Ciencia (1882) donde Nietzsche emplea la expresión «Dios ha muerto»^{vii[7]}. El nihilismo de Nietzsche supone el fin de la metafísica y de su «mundo verdadero». Aunque también Nietzsche empleará el término «nihilismo» para referirse a la ideología religiosa del cristianismo y a su introyección en la estructura cultural, social y política de Occidente. En el aforismo 108 de La gaya ciencia nos dice Nietzsche: « [...] Dios ha muerto, pero los hombres son de tal condición, que habrá tal vez durante milenios de años cavernas donde se presente su sombra».^{viii[8]}

El cristianismo se injerta en la Historia; en la «plenitud de los tiempos» (alcanzado hace dos mil años) como un movimiento de tipo religioso que penetra en las estructuras del Imperio Romano, asentándose definitivamente como religión oficial del estado en el año 380 d. C., con Teodosio. El cristianismo incorpora una nueva visión del mundo que debe a la filosofía platónica, al gnosticismo, al pitagorismo, al judaísmo, a las religiones místicas y al orfismo algunos de los elementos consustanciales de su sistema de creencias. Pero el cristianismo es y supone la inversión de los valores. Representa esa «transvaloración» de la que nos habla Nietzsche. Alcanza, con ello una nueva y más rotunda amenaza contra la vida, contra los valores de la vida:

« [...] El cristianismo había hecho cernerse sobre la vida una amenaza ilimitada y nueva, y al hacerlo había creado certezas, alegrías y deleites nuevos y nuevas evaluaciones de las cosas. Nuestro siglo niega la existencia de esa amenaza con tranquilidad de conciencia; y sin embargo, arrastra todavía tras de sí los viejos hábitos de la certeza cristiana, del goce, del recreo, y de la evaluación cristiana. ¡Y esto lo hace hasta en sus más nobles artes y filosofías! ¡Cuán débil y gastado, cuán cojo y torpe, cuán arbitrariamente fanático y, sobre todo, cuán incierto tiene que parecer todo eso, ahora que falta el terrible contraste de su certeza, el omnipresente temor del cristiano por la salvación eterna!»^{ix[9]}

El análisis que efectúa Nietzsche del cristianismo es un análisis que podríamos calificar de psicosociológico ya que penetra en elementos esenciales de la estructura psicológica de la creencia. Así, por una parte, Nietzsche analiza aspectos históricos del cristianismo pero siempre supeditados a su visión psicológica y sociológica ínsita en la estructura «ideológica» del cristianismo. Por otra, Nietzsche, diversifica su interpretación considerando los elementos valorativos, axiológicos de la moral cristiana y los que se objetivizan en la psicología del sacerdote.

El cristianismo ofrece una nueva visión del ser que alcanza su grado último de desarrollo en la filosofía patristica y escolástica de la Edad Media^{x[10]}. El mundo es interpretado de una nueva manera a como, por ejemplo, era interpretado por la filosofía griega, tanto en los presocráticos como en Sócrates, Platón y Aristóteles. Esta nueva interpretación conlleva un cambio radical en la Historia que persiste hasta los tiempos presentes. No se deja de ponderar nunca suficientemente el impacto conformador de las estructuras sociales y psicológicas que en el tiempo presente confiere esa nueva visión del mundo que ha sido llamada cristianismo. Toda nuestra realidad está impregnada de su sentido. Todas las formas antropológicas de manifestación cultural, tales como las fiestas cíclicas, están determinadas por la visión del mundo que ha aportado el cristianismo. Esta visión del mundo es sobre la que Nietzsche produce su exégesis demoledora hasta el punto de que, su filosofía, ha sido imposible de soslayar por parte del pensamiento filosófico y sociológico posterior a Nietzsche. Nietzsche es uno de los filósofos que mayor y más profundamente ha influenciado sobre la filosofía contemporánea; y no sólo en la filosofía sino en la literatura y en el pensamiento en general. El mismo Heidegger es difícil de entender sin la influencia de la filosofía nietzscheana^{xii[11]} en su obra. Para Nietzsche el cristianismo es «platonismo para el pueblo»:

« [...] Heidegger se muestra de acuerdo con Nietzsche cuando afirma que el cristianismo es “un platonismo para el pueblo”. Los primeros pensadores cristianos echaron mano, para explicar las relaciones entre el hombre y Dios, realidad natural y sobrenatural, del esquema platónico del mundo inferior (sensible) y superior (suprasensible). Con ello el cristianismo se comprometió con una metafísica y, en general, vivió de la metafísica. Recuérdense las consideraciones de Heidegger sobre el origen de Dios en la filosofía y la adopción por el cristianismo del Dios metafísico, vaciándose de su auténtico contenido; el Dios religioso y misterioso cedió el puesto ante el Dios causa sui.»^{xiii[12]}

El cristianismo consiste en una serie de estructuras de creencias autoconformativas que se cierra como sistema. El sistema es en gran parte autocontenido y tiene una coherencia propia que pretende ser fundamentadora. Sin embargo, dicho sistema, adolece de una serie de aporías internas e inconsistencias que son debidas a su carácter irracional determinado por su apuesta ultramundana. De aquí, la influencia del platonismo en la teología y filosofía cristiana. La teología se dedica precisamente a intentar cerrar las fisuras propias de todo sistema filosófico e ideológico^{xiii[13]}.

El concepto de Dios es muy importante en la ontogénesis del cristianismo. Dios está enmarcado en la arquitectura fundamentadora del cristianismo. Es un pilar central en su metafísica y en su teología. Las referencias al concepto «Dios» son continuas en la filosofía cultural del cristianismo que realiza Nietzsche en todas sus obras. En *El Anticristo*, vg., se puede leer en boca de Nietzsche:

« [...] Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes, — proyecta el placer que su propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para hacer sacrificios... Dentro de tales presupuestos la religión es una forma de gratitud. Uno está agradecido a sí mismo: para ello necesita un Dios. — Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo, — se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo. La antinatural castración de un Dios para hacer de él un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. Al Dios malvado se lo necesita tanto como al bueno; la propia existencia no la debe uno, en efecto, precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos ardeurs [ardores] de la victoria y de la aniquilación?»^{xiv[14]}

Según Nietzsche, el cristianismo ha invertido la realidad. Ha situado en el lugar de la antigua realidad del mundo helénico, con su clarividente visión, una nueva realidad que pone en el centro de la misma un mundo más «auténtico», el mundo de las realidades suprasensibles. Un mundo poblado, no por dioses, sino por un único Dios que es omnipotente, omnisapiente y Padre protector de los hombres a quienes hizo «a su imagen y semejanza».

La figura de Dios resulta esencial en la ideología cristiana. Dios como Padre, Absoluto (Hegel), Fundamento, Divina Providencia, Eterno, &. El Dios cristiano es monoteísta, único. Todo lo puede y todo lo sabe. Es el único dios. Se ha pasado del politeísmo del mundo grecorromano al monoteísmo. Es en los siglos XVIII y XIX (el siglo de Nietzsche) cuando las formas del deísmo, el teísmo y el panteísmo alcanzan mayor fuerza y relegan a un segundo plano la figura omnipresente de Dios tal y como había operado en la cosmovisión del Medioevo. El Dios del cristianismo es, según Nietzsche, el Dios del resentimiento, de los resentidos de la vida y de los sufrientes y malogrados; de aquellos que ocupan las capas más bajas de la sociedad. Es un Dios de los desheredados de los sustratos más bajos reclutados en el mundo judeohelénico:

«El Dios cristiano es, pues, el Dios judío, pero hecho cosmopolita, conclusión separada de sus premisas. En la cruz, Dios deja de aparecer como judío. Del mismo modo, en la cruz, muere el viejo Dios y nace el nuevo dios. Nace huérfano y se vuelve a hacer un padre a su imagen: Dios de amor, pero este amor es aún el de la vida reactiva. He aquí el segundo sentido de la muerte de Dios: el Padre muere, el Hijo nos vuelve a hacer un Dios. El Hijo sólo nos pide creer en él, amarlo como él nos ama, convertimos en reactivos para evitar el odio.»^{1[1]xv[15]}

Sin embargo, podemos ver la paradoja que se realiza posteriormente: la Iglesia, con su teocentrismo monolítico, se constituye en el centro de un nuevo poder. Dios es el Dios de los nuevos poderosos de la tierra. Una nueva clase emergida de la consolidación de la cosmovisión cristiana en Europa gracias a la inversión axiológica entre el intramundo y el extramundo. La mundanidad propia del intramundo es sustituida por la prevalencia del mundo suprasensible; identificándose el religiocentrismo con la totalidad de la sociedad. Esto se realiza fundamentalmente en la Edad Media. Los valores morales del ultramundo, de lo suprasensible, sustituyen a los valores del antiguo mundo: los valores de la tierra. Es en lo pagano (de *paganus*: campesino); el mundo de lo rural, donde más tarda en penetrar el cristianismo porque el paganismo es todavía fervorosamente seguidor de sus deidades «paganas».

Es a partir de la Reforma de Lutero, cuando la Iglesia está sumida en un marasmo de corrupción que alcanza hasta el papado, y en el propio Renacimiento donde se comienza una nueva visión de la realidad: el naturalismo. En los siglos XVI y XVII el auge de la ciencia y de los elementos de la nueva técnica que van apareciendo; de la nueva filosofía, &, va constituyendo una nueva forma de organización ideológica que tiene en el naturalismo su mayor representante. El mundo se empieza a secularizar y las estructuras religiocéntricas empiezan a separarse de las estructuras políticas de los estados. La sociedad, en relación con la religión cristiana, va produciendo un cambio en la psicología del nuevo tipo humano que está emergiendo.

«En el análisis psicológico Nietzsche lleva a cabo una reducción. El reduce todo el mundo suprasensible y los conceptos metafísicos a una fuente de donde brotan. Esta fuente es la vida humana. En la crítica se produce, pues, un movimiento de reflexión; una vuelta de la vida sobre sí misma, después de haberse perdido en sus propios productos. Este movimiento corresponde al proceso histórico en que se derrumba el mundo metafísico, quedando como residuo la *physis*, a la cual pertenece la vida humana. Pero en el movimiento de la vida sobre sí misma hay autoconciencia, mediante la cual aquélla se da cuenta de su propio valor. La crítica le devuelve a la vida lo que había perdido después de haberla creado.»^{xvi[16]}

Se va realizando una mutación en las estructuras sociales y en la propia psiquis de los individuos. El religiocentrismo y el teocentrismo propio del Medioevo van dando paso al naturalismo característico del Renacimiento donde el Dios monolítico, que es central en la estructura social y cultural de la Edad Media, va dando paso al Hombre y la Naturaleza como centros mundanos de la realidad,

1[1]

tanto natural como social, cultural y política. En el Renacimiento todavía la figura de Dios es importante; pero de lo que se trata es de conciliar a Dios con el Hombre y la Naturaleza. Es en los siglos XVIII y XIX donde el naturalismo incipiente del Renacimiento toma plena carta de naturaleza. Es un naturalismo positivo con mucha menor conexión con la religión. Aparece el deísmo de un Voltaire. No se pretende tanto la aniquilación de lo religioso como la de la Iglesia y la del clericalismo. En el siglo de Nietzsche (el siglo XIX) los avances en la filosofía y sociología positivistas (Comte) así como los realizados en las ciencias y las técnicas, rompen definitivamente la identificación plena entre religión y sociedad propias de la Edad Media. En este estadio es donde se sitúa el naturalismo vitalista de Nietzsche. Es en el siglo XIX donde se rompe definitivamente la identificación entre sociedad y religión. Las estructuras sociales todavía, como en la actualidad, contienen elementos sustanciales de la teoría y de la praxis cristiana; pero el mundo se ha conformado ya como un nuevo mundo donde la crisis —empezada en el Renacimiento— de la Iglesia se hace absolutamente patente.

Un ataque frontal de Nietzsche al concepto «Dios» lo realiza nuestro autor en varias de sus obras. El Dios monoteísta de la tradición judeocristiana es un Dios de la compasión:

«El concepto fundamental de la metafísica, el de Dios, se origina según Nietzsche, en el sentimiento de veneración. Pero ésta no resulta de una actitud de respeto frente al *mysterium tremendum*, sino ante los conceptos supremos de la razón»^{xvii[17]}

Según Emile Durkheim, la existencia de una religión y su dios consustancial no es meramente un añadido cultural de un sistema social dado; es decir, el subsistema religioso es un elemento vertebrador central en la génesis y funcionamiento de una sociedad concreta. La sociedad se autorreconoce en su tipo específico de creencia religiosa^{xviii[18]}. De aquí que Nietzsche realice una exégesis conceptual del concepto «Dios». Cada sociedad tiene sus dioses o su dios. En ellos o en él se reconoce la sociedad. Los dioses dotan de autoidentidad a cada sociedad. En los dioses realiza la sociedad su ser más profundo. Sin los dioses, sin la religión, una sociedad no puede subsistir. Con los dioses y con la religión el corpus social se automantiene como tal. Un pueblo se mira en el espejo de sus dioses y de su religión. Con ello su ser primario alcanza reconocimiento y sentido:

«El concepto cristiano de Dios —nos dice Nietzsche— — Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu — es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo de la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del “más acá”, de toda mentira del “más allá”! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!... »^{xix[19]}

El Dios de los filósofos es un Dios escondido (*Deus absconditus*). El Dios de Nietzsche está íntimamente anclado en la concepción metafísica de lo real-

universal in toto. Pero éste es un Dios que no se manifiesta, que no está «ahí», a-la-mano. Un dios que exige fe ciega en él pero que no muestra un signo, una señal. Todo el pensamiento metafísico y teológico de Occidente sobre Dios lucha con esta paradoja. Todo el intelecto de los pensadores se resuelve en un intento de encuentro con ese Deus absconditus. En ese intento es donde se produce el alejamiento del ser, que es para Nietzsche, el alejamiento de la vida y de la prístina voluntad de poder. Para Nietzsche es identificable el ser con la vida, y esta con la voluntad de poder. Ese Dios que se esconde es un Dios alejado, extraño a las fuentes de la vida. Un Dios que «gusta de ocultarse»^{xx[20]}.

«Un Dios omnisciente y omnipotente que no se cuida siquiera de que sus intenciones sean comprendidas por sus criaturas, ¿será un Dios de bondad? Un Dios que deja subsistir durante millares de años innumerables dudas y vacilaciones, como si no tuvieran importancia para la salvación de los hombres y que, sin embargo, amenaza con las consecuencias más terribles en el caso de que nos engañemos acerca de la verdad, ¿no sería un Dios cruel, que poseyendo la verdad podía asistir fríamente al espectáculo que ofrece la humanidad atormentándose cruelmente a causa de ella? ¿Será, sin embargo, un Dios de amor y consistirá todo en que no pudo explicarse más claramente? ¿Le faltará ingenio para ello o elocuencia? [...] Un creyente desesperado [...] sería verdaderamente disculpable, si la compasión hacia Dios afligido estuviera más a su alcance que la compasión hacia el prójimo, porque los demás hombres no serían ya sus prójimos si aquel gran solitario [Dios] fuese el más afligido de todos, el que tuviera mayor necesidad de consuelo.»^{xxi[21]}

El mundo griego se ha derrumbado y en su lugar ha surgido el mundo cristiano con su constelación de ángeles (ángel significa «mensajero»), santos, vírgenes, &.

«Según Nietzsche, el momento en que surge la metafísica en Grecia es un momento de la decadencia de la vitalidad. El pueblo griego se ha debilitado interiormente y no se siente seguro en el mundo real. Entonces se crea un mundo imaginario, produciéndose así una escisión del mundo en un mundo real y un mundo ideal. El mundo real es un mundo en el tiempo: el mundo del nacer y el perecer, de las contradicciones, del dolor y de la muerte; el mundo de las ideas, en cambio, es un mundo fuera del tiempo, eterno, perfecto donde no existe el dolor ni la muerte, al que huye por no poder resistir más el mundo real. “Platón —dice Nietzsche—es un cobarde frente a la Realidad; por eso huye a lo ideal.”»^{xxii[22]}

Una nueva psicología se encumbra y se hace fuerte impregnado todo atisbo de realidad, todo instante del tiempo histórico, todo devenir en forma de Espíritu (Hegel: Espíritu Absoluto, Espíritu Objetivo). El Dios de los filósofos también se ha impregnado de la teología natural y ha sucumbido a esa idea mesiánica del mundo que conforma el existir de nuestra realidad; lo que nosotros somos en el proceso de la Historia. Una nueva heurística hecha de exégesis bíblica impera por doquier. El mundo se transforma e incorpora una nueva esencia, un nuevo fundamento. Lo que critica precisamente Nietzsche es justamente la «transvaloración de todos los valores» que la nueva visión del mundo ha creado. Los valores cristianos, su sistema valorativo ha invertido la realidad. En lugar del mundo de aquí, el único mundo existente, ha colocado el mundo del «más allá»; un mundo irreal formado por entes inconcebibles para la razón pero que son aceptados merced a un acto

fideísta, de fe, que se ejerce desde el interior de las mentes humanas gracias a la posibilidad que ésta tiene de fabricar una imaginería divina.

Los valores del mundo de la Antigüedad son transvalorados y colocados a la inversa. Esa transvaloración (Umwertug) coloca la pirámide natural de la realidad situada boca abajo y lo que antes eran los valores preponderantes ahora son los valores antagónicos. Los conceptos de fuerza, vida, energía, poder, & se invirtieron y en lugar de ellos se colocaron otros valores propios de la psicología del rebaño, de los pobres y desamparados, de los enfermos y débiles que han creado una constelación religiosa e ideológica que le es beneficiosa. La psicología aristocrática, la psicología de los poderosos de la tierra, ha sido invertida por la psicología de «los muchos». El hombre adocenado, el hombre medio, incapaz de la lucha por la existencia, se ha fabricado un mundo de realidad que él habita, consolándolo de los esfuerzos de la existencia, de los dolores de la vida. La condición salvífica de la nueva religión permite un cosmos, un sistema de creencias que actúa como placebo psíquico para hacer soportable la existencia.

El hombre fuerte ha sucumbido; ha sido debilitado y enfermado. Hasta el mundo germánico y escandinavo sucumbe ante el avance arrollador del cristianismo:

«Que las fuertes razas de la Europa nórdica no hayan rechazado de sí el Dios cristiano es algo que en verdad no hace honor a sus dotes religiosas, para no hablar del gusto. Tendrían que haber acabado con semejante enfermizo y decrepito engendro de la decadencia. [...] ese deplorable Dios del monoton-teísmo cristiano!, jese híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la decadencia, todas las cobardías y cansancios del alma! — —»^{xxiii[23]}

La cosmovisión cristiana^{xxiv[24]} otorga pleno poder a un sistema que ya no es meramente psicológico-religioso-ideológico sino que se inscribe en la Historia y en las estructuras sociales y políticas del nuevo mundo que está emergiendo. El «orden moral del mundo» se ha transvalorado. El cristianismo como sistema, en trance de alcanzar una arquitectura ideológica consolidada, se va constituyendo con el mismo proceso de crecimiento y se afianza de forma importante cuando Teodosio, en el año 380 d. C. hace religión oficial del Estado a la religión cristiana. A partir de entonces, el cristianismo irá penetrando en la estructura política de los estados hasta conformar una cosmovisión plena que dota de características particulares a la cultura europea asegurándole un fuerte sentido religioso unificado por una creencia y por un Dios monoteísta. El «hombre fuerte» de la Antigüedad, dueño y señor de la tierra y de las almas, es sustituido en parte por un nuevo tipo humano cuyas características difieren claramente del hombre engendrado por la cultura grecolatina. El subsistema religioso del cristianismo pasa a ser un subsistema capital para la topología social y cultural de Occidente^{xxv[25]}

Toda la historia del cristianismo puede ser entendida como una psicogénesis o psicodrama de la Humanidad a partir de dos mil años atrás^{xxvi[26]}. Tiene que existir un profundo sentido de la «culpa» para que los seres humanos hayamos creado una religión de ese tipo. El ser humano tiene que ser consciente de su maldad

intrínseca manifestada en la Historia para fabricar una religión como el cristianismo. Algo funciona mal en la realidad ontológica-antropológica del ser humano para que se produzca esto. El hombre debe reconocerse como «malvado» en la Historia para que surja una religión de la culpa y de la redención (psicosociología amplia de la Humanidad)^{xxvii[27]}. ¿Qué es lo que funciona mal en el hombre?: su maldad natural, su violencia congénita (¿el «mono asesino»?), su agresividad consustancial, su ser enemigo para los otros, tanto dentro del grupo de pertenencia (intragrupo), como fuera de él (intergrupos). Esto es algo que sucede desde los orígenes de la hominización en la familia hominidae. Una vez que esto se desenvuelve de este modo, el genio religioso crea la posibilidad de la expiación, la redención, la salvación (lo salvífico) a través de la «renuncia» al yo violento, &. Pero la Iglesia para incorporar su visión tuvo que constituirse en autoridad. Entonces las formas del poder se organizaron de otra manera; en otro modelo: el triunfo de los débiles y enfermos sobre los fuertes originales:

«La Iglesia primitiva luchó, en efecto, como es sabido, contra los “inteligentes” a favor de los “pobres de espíritu”: ¿cómo aguardar de ella una guerra inteligente contra la pasión? — La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su “cura” es el castradismo. No pregunta jamás: “¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?” — en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de venganza). — Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es hostil a la vida...»^{xxviii[28]}

El poder^{xxix[29]} sigue subsistiendo en otra forma y con ello la violencia, la agresividad y la dominación de unos sobre otros y de determinada nueva clase — la clase que emerge alrededor de la Iglesia— social con respecto al resto de clase sociales: «La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista...»^{xxx[30]}. La Iglesia se instituye en la cosmocéntesis de los nuevos poderes que están emergiendo. La vieja aristocracia primero y luego la burguesía van asociándose al poder clerical. Se modifican estructuras antiguas de poder para adaptarse a la nueva realidad. El cosmocentrismo de la Iglesia atrae hasta sí toda una panoplia de nuevas formas de poder que están interesadas en las ventajas que la nueva centralidad del poder que la iglesia ofrece. Con ello, la topología de la nueva forma civilizatoria, cultural y social queda definida durante siglos y alcanzará la mayor preponderancia en los mil años de Edad Media. En ellos se olvida el gran legado de la edad griega que queda relegado meramente a los depósitos de los monasterios y a la tradición filosófica del mundo islámico. Los grandes pensadores del Islam serán los que, retomando el pensamiento griego, sobre todo de Aristóteles, mantengan viva la llama de la gran tradición de pensamiento engendrada por Grecia aproximadamente quinientos años antes del cristianismo.

En realidad la religión cristiana se sostiene ideológicamente en un reconocimiento implícito o tácito —por parte de la Iglesia— de la maldad consustancial del Hombre. Se pretende cambiar el «orden natural» de las cosas (el poder y sus formas) sustituyendo, «transvalorándolo» por otro orden cultural-ideológico. Sabemos que lo que en verdad acontece es un cambio de poder por otro al

tiempo que no se resuelve el problema de la supuesta maldad congénita del hombre. Todas las «filosofías de salvación» (Marx, Freud, Nietzsche, Krishnamurti, &); también gran parte de la sociología, tratan de salvar al hombre del hombre (Hobbes: «homo homini lupus»). Con lo cual se reconoce el carácter malvado, oscuro y terrible de «animal asesino» en que consiste el hombre. Se trata de un escapismo del reino de «lo que es» al reino de «lo que debe ser». Los fuertes, la moral del hombre fuerte de la antigüedad del paganismo o de los aristocráticos germanos, ha sido sustituida por la moral de los débiles y cansados de la vida. Se somete al fuerte a una enfermedad (el pecado); se le dice: «ser fuerte es un pecado» y con ello se le debilita y enferma: «Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma puede ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: echó a perder al hombre, lo debilitó, — pero pretendió haberlo “mejorado”...»^{xxxii[31]}

Pero en definitiva lo que se hace es intercambiar un tipo de poder por otro. El poder, en su ontología, persiste. También en las nuevas formas de relación humana. Esto se debe a la estructura ontológica de lo real-universal. Una «antropoontología» del hombre: su maldad consustancial, según la Iglesia. En realidad toda la tradición intelectual humanística pretende resolver este problema. Forma parte de la filosofía y es esencial en la antropología filosófica. Las formas tradicionales de intentar resolver este problema han sido: i) la religión, ii) la política, iii) las ideologías, iv) algunos tipos de filosofía, v) sociología, antropología, vi) psicología y psicología social.^{xxxiii[32]}

Las religiones han fracasado en su intento salvífico. El hombre sigue siendo lo mismo que hace miles de años y se corre un peligro fatal con respecto a las estructuras sociales y a la conciencia que las mantiene: *in girum imus nocte et consumimur igni*.

El intento de Heidegger de atrapar el ser a través del pensar puede estar abocado al fracaso. ¿Pero cómo puede atraparse el ser? ¿Cómo se puede responder a la pregunta de «por qué existe el ente y no más bien la nada» (Heidegger). Es un verdadero misterio que exista el ente como totalidad (esto es algo que quizás tenga que responder las ciencias físicas). ¿Qué estado de la mente es el necesario para aprehender el hecho de que la realidad tenga existencia?

Según Heidegger, Nietzsche está preocupado por el ser. En Nietzsche el ser es un vapor y un error: «Desde luego que la intención del juicio de Nietzsche es puramente peyorativa. El “ser” para él es un engaño que no habría de haberse producido nunca.»^{xxxiii[33]}

Pero Heidegger matiza:

«El ser... ¿un vapor y un error? Lo que Nietzsche dice aquí del ser es una observación marginal, arrojada en la embriaguez del trabajo preparatorio de su obra definitiva, que nunca concluyó. Al contrario, desde los tiempos más remotos de su

trabajo filosófico. Ésta es la concepción que lo orientó. Ella sostiene y determina su filosofía desde la raíz»^{xxxiv[34]}.

El ser en Nietzsche no tiene la dimensión ontológica de la metafísica clásica (ni de la heideggeriana). No obstante, subyace un sentido ontológico en Nietzsche en la medida en que las cuestiones que se plantean en su filosofía atañen a elementos últimos de la existencia:

«Nietzsche dijo alguna vez: “un filósofo es un hombre que vive, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias”^{xxxv[35]} y «El mismo Nietzsche dice: “Filosofía... es vivir voluntariamente en el hielo y en la alta montaña”^{xxxvi[36]}.

Nietzsche, más que un filósofo del ser puro al modo heideggeriano, es un filósofo que tiene en cuenta la cultura civilizatoria del cristianismo para producir su gran obra filosófica y también psicológica; donde el cristianismo ocupa un lugar preponderante tanto en su dimensión cultural como en su dimensión psicológica y moral. No existirían verdades últimas en el sentido de la pregunta ontológica sobre el ente y el ser; sino que la «verdad» se realiza en el acontecer de lo real; es decir en el mundo de la cultura que conforma lo real como acontecimiento. Una vez que el paso de la realidad construye el tiempo de lo histórico ya no nos podemos volver atrás y lo acontecido ha acontecido y solo vuelve como eterno retorno de lo mismo; que es, en Nietzsche, retorno del poder en sus formas temporales: «El carácter fundamental del ente en cuanto tal es “la voluntad de poder”. El ser es “el eterno retorno de lo mismo”^{xxxvii[37]}. El eterno retorno es eterno retorno de lo mismo como poder « [...] como eterno retorno de la idéntica voluntad de poder (Nietzsche)»^{xxxviii[38]}.

La Voluntad schopenhaueriana, como impulso de lo existente a ser y desarrollarse en el devenir de la naturaleza; como oscuro impulso soterrado que sustenta la vida, se transforma en Nietzsche en voluntad de poder que retorna siempre. En Nietzsche hay un paso más allá con respecto a la obra de Schopenhauer^{xxxix[39]}.

«Vistas las cosa con mayor rigor, Schopenhauer es en esto nada más que el heredero de la interpretación cristiana: sólo que él supo dar por bueno también lo rechazado por el cristianismo, los grandes hechos culturales de la humanidad, en un sentido cristiano, es decir nihilista (— a saber, como caminos de “redención”, como formas previas de “redención”, como estimulantes de la necesidad de “redención”...)»^{xl[40]}.

La Voluntad tiene la dimensión del ser. En Nietzsche, la voluntad de poder es identificada como el ser que es puro humo y evanescencia. Con este problema también se encuentra Heidegger: puede sentir el ente pero el ser se le escapa entre las rendijas de las etimologías del lenguaje. El humo del ser nietzscheano es parte del «olvido del ser» característico del humanismo de Occidente. De ese «olvido del ser» es del que se quejará Heidegger.

Es precisamente el «humor» nietzscheano con que caracteriza al ser occidental lo que le llevará a su noción de nihilismo y al cristianismo como la mayor representación del nihilismo de Occidente. El mundo griego no es nihilista. Esta poblado de entidades en forma de dioses y la cultura y sociedad griegas aportan un sentido de la realidad que, a pesar de la teoría de las Ideas platónica, es un sentido fuertemente anclado en la realidad tanto en las filosofías monistas de las escuelas de Mileto (Tales, Anaxímenes, Anaximandro); de Éfeso (Heráclito); de Elea (Zenón, Jenófanes, Parménides); como en la filosofía pluralista de Pitágoras y los Pitagóricos, Anaxágoras y Empédocles. Mucho más en el atomismo de un Leucipo o un Demócrito de cuyas concepciones acerca del mundo de la materia somos deudores en nuestro tiempo con la física atómica, de partículas y cuántica.

La historia del error de Occidente nos la relata Nietzsche en un capítulo de su obra *Crepúsculo de los ídolos* (1888) titulado «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula»:

«Historia de un error [...] El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, — se convierte en una mujer, se hace cristiana...).»^{xlii[41]}

El sentido nihilista de la cultura lo recoge Nietzsche en varias de sus obras. El nihilismo, en Nietzsche, y en concordancia completa con su sentido y doctrina del cristianismo, es esencial para la intelección del proyecto de su obra filosófica. La contraposición que hace Nietzsche de los valores de «lo bueno» y «lo malo» lo recoge la obra fundamental que sobre el cristianismo escribe a finales del siglo XIX: *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (1888). *El Anticristo* es una obra tardía en la bibliografía nietzscheana. En ella se encuentra prácticamente todos los elementos fundamentales que se recogen en otras obras significativas de Nietzsche como la *Genealogía de la moral* (1887) o *El crepúsculo de los ídolos* (1888). En *El Anticristo* podemos leer:

« ¿Qué es bueno? — Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? — El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento sino más poder; no paz ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, virtù, virtud sin moralina).

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? — la compasión activa con todos los malogrados y débiles — el cristianismo...»^{xliii[42]}

Nietzsche contrapone el nuevo sentido de lo bueno, de lo malo...de la felicidad., que son propios de la visión cristiana del mundo, retomando un nuevo sentido a partir de los arquetipos del mundo pagano antiguo y del mundo germánico:

«El propio término alemán “schlecht” (‘malo’) representa el mejor ejemplo [...]. En sí es idéntico a “schlicht” (‘simple’) [...] y originalmente designaba al hombre simple y vulgar, sin lanzar aún al hacerlo una mirada oblicua de recelo, sino señalando sólo lo opuesto al noble [...] El término [...] (ἔσθλός, ‘noble’) significa etimológicamente el que es, el que tiene realidad, el real, el verdadero. Posteriormente, tras un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz. [...] Por último, cuando decae la aristocracia, el término se utiliza para designar la nobleza del alma, adquiriendo entonces madurez y dulzura, por así decirlo. Como con las palabras κακός (‘malo’) y δειλός (‘miedoso’) se destaca la cobardía —el plebeyo frente al ἀγαθός ‘bueno’— [...].^{xliii[43]}»

No hay que olvidar que Nietzsche es un filólogo alemán del siglo XIX y que entonces, la filología clásica en Alemania está centrada en la cultura y sociedad grecolatina.

Los valores del cristianismo son los valores de la «décadence». El cristianismo ha absorbido los valores de la vida, de la salud, de la jovialidad, & del mundo griego para invertirlos, para «transvalorarlos» creando un nuevo sentido en el mundo. Los ideales, del más allá, de lo ultrasensible, del mundo del «Espíritu», del sacrificio para la salvación y remisión, del mundo de las almas, de lo escatológico y misterioso, & son puestos en primer lugar. El mundo de la realidad material es sustituido por otro mundo: el mundo escatológico. Un mundo irreal, ficticio, meramente imaginario que ocupa el lugar del mundo verdadero. Aquel es el mundo de la «compasión», un mundo invertido; extraño a las leyes de la Naturaleza. Un mundo que tiene miedo al dolor de la vida; que sustituye el dolor animal por el dolor «espiritual», por la expiación de los pecados; cuando el único pecado es, según Nietzsche, el pecado contra la vida en que consiste la «transvaloración de los valores» que ha ejecutado en el tiempo de la historicidad el cristianismo:

«Al cristianismo se lo llama religión de la compasión. —La compasión es antitética de los efectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que el padecer aporta en sí a la vida. El padecer [Leiden] mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer [Mitleiden] [...] La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que retiene en la vida, un aspecto sombrío y dudoso [...] la compasión es la praxis del nihilismo»^{xliv[44]}.

Schopenhauer es, en parte, también un nihilista. Le influencia su concepción del mundo hindú que Schopenhauer lee en el Bhagavad Gita y en los Upaniṣad (Upanishads), y en general en la filosofía budista y en Siddharta^{xlv[45]}. Nietzsche realiza una comparación con algunos de los pensadores a los que tiene en más estima, entre ellos Schopenhauer:

«Schopenhauer era hostil a la vida: por ello la compasión se convirtió para él en virtud... Aristóteles, como se sabe, veía en la compasión un estado enfermizo y peligroso, al que se haría bien en tratar de vez en cuando con un purgativo: él concibió la tragedia como un purgativo».^{xlvi[46]}

Varios de los valores del nihilismo cristiano tales como la humildad, la castidad o la pobreza son puestos por Nietzsche en tela de juicio ya que representan hitos importantes en esa transvaloración de los valores de la que habla el filósofo de Röcken:

« [...] como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una palabra, la santidad, no hubiesen causado hasta ahora a la vida un daño indecidiblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios... El espíritu puro es la mentira pura... Mientras el sacerdote, ese negador, calumniador, envenenador profesional de la vida, siga siendo considerado como una especie superior del hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad? Se ha puesto ya cabeza abajo la verdad cuando al consciente abogado de la nada y de la negación se lo tiene como representante de la "verdad..."».^{xlvii[47]}

La verdad, en Nietzsche se ofrece dentro del tiempo histórico como un *summun* de la fuerza, inscrita ésta, en el devenir civilizatorio^{xlviii[48]}. La verdad se realiza por medio de la voluntad de poder, en todo caso, el ser esencial como totalidad de lo existente. El poder cambia de forma y de protagonista, pero no deja de ser poder. La Historia se caracteriza por la sustitución del poder y sus formas a través de las elites de poder^{xlix[49]}.

«Si ocurre que, a través de la "conciencia" de los príncipes (o de los pueblos —), los teólogos extienden la mano hacia el poder, no dudemos de qué es en el fondo lo que acontece todas esas veces: la voluntad de final, la voluntad **nihilista** quiere alcanzar el poder...».^[50]

Esta es la autoeliminación del cristianismo; él puede morir de éxito. El fin lógico del nihilismo cristiano es su autoextinción a partir de la extinción del yo individual del practicante cristiano y del Yo colectivo de la cultura por él engendrada. Sin embargo, esto todavía no ha sucedido porque lo que mantiene incólumes las estructuras del poder eclesiástico no es ya tanto esa voluntad de nihilismo de la que nos habla Nietzsche, sino una nueva voluntad de poder que se ha autoorganizado a partir de una serie de elementos creóicos y fideístas engendrados por el pensamiento teológico desde los inicios de la teología primera en el inicio de la cristianización de Europa. En esta teología primera, la inversión que se realiza en la filosofía religiosa consiste en un poner cabeza abajo los principios tradicionales del poder a través de concepto axiológicos.

« [...] el concepto —nos dice Nietzsche— "mundo verdadero", el concepto de la moral como esencia del mundo (— ¡los dos errores más malignos que existen!) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya refutables... La razón, el derecho de la razón no llegan tan lejos... Se hacía de la realidad una «apariencia»; y se había hecho de un mundo completamente mentido, el de lo que es, la realidad... El éxito de Kant es

meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana, nada firme de suyo — —». ^{li[51]}

Este mundo de «apariencia» ya está presente en la concepción que tiene Platón del mundo de las Ideas y que el cristianismo va a incorporar en su vertiente neoplatónica junto a elementos de la tradición del Orfismo o de los cultos místéricos o, incluso, de la propia Gnosis. La psicología del sacerdote cristiano incorporará gran parte de estos elementos culturales de la tradición griega y oriental injertándolos en el corpus doctrinario que va gestando. El sacerdote, su psicología, va adaptándose a las concepciones que la teología primitiva va desarrollando conforme las estructuras de poder de la Iglesia se van consolidando en el plexo cultural de la civilización occidental. Hasta ahora, este proceso ha seguido su curso histórico.

Nietzsche es un filósofo de la vida y de la realidad de la materia. Para él el mundo verdadero es el mundo dado por los sentidos. No existe algo así como el noumeno kantiano. La realidad se presenta como fenómeno. Y el ser humano es un animal más que se ha adaptado natural y culturalmente a toda realidad mundana. En este sentido Nietzsche es un protoevolucionista; es más, es un claro anticipador de lo que en el siglo XX se ha dado en llamar teoría evolutiva del conocimiento ^{lii[52]} (Wuketits, Riedl, &). Nietzsche se anticipa claramente a esta concepción epistemológica:

« [...] el cobrar-consciencia, el “espíritu”, es para nosotros cabalmente síntoma de una relativa imperfección del organismo, un ensayar, tantear, cometer errores, un penoso trabajo en el que innecesariamente se gasta mucha energía nerviosa. — nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras se lo continúe haciendo de modo consciente. El “espíritu puro” es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la “envoltura mortal”, nos equivocamos en la cuenta — ¡nada más!...». ^{liii[53]}

El cristianismo presupone la existencia del ultramundo (metafísico; teológico; teofánico: de Dios en la Historia). Nada hay más alejado del verdadero mundo que ese supramundo ultrasensible del que las cosas sensibles (mundo de la sensorialidad animal) son meras copias. El mundo de los arquetipos cristianos que consiste en una taxonomía conceptual que coloca en la conciencia del creyente incauto todo un mundo «onírico» de agentes personales-espirituales dotados de entidad propia y de «realidad empírica» en el sentido en que, para el creyente fundamental, es tan real como el mundo de las piedras o las plantas, sino más:

«Ni la moral —argumenta agudamente Nietzsche en El Anticristo — ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad. Causas puramente imaginarias (“Dios”, “alma”, “yo”, “espíritu”, “la voluntad libre” — o también “la no libre”); efectos puramente imaginarios (“pecado”, “redención”, “gracia”, “castigo”, “remisión de los pecados”). Un trato entre seres imaginarios (“Dios”, “espíritus”, “almas”); una ciencia natural imaginaria (antropocéntrica; completa ausencia del concepto de causas naturales; una psicología imaginaria (puros malentendidos acerca de sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables, de los estados del nervus sympathicus

[nervio simpático], por ejemplo, con ayuda del lenguaje de signos de una idiosincrasia religioso-moral, — “arrepentimiento”, “remordimiento de conciencia”, “tentación del demonio”, “la cercanía de Dios”; una teología imaginaria (“el reino de Dios”, “el juicio final”, “la vida eterna” [...] todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (— ¡la realidad! —), es expresión de un profundo descontento con lo real... Pero con esto queda aclarado todo. ¿Quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad fracasada...La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la causa de aquella moral y de aquella religión ficticia: tal preponderancia ofrece, sin embargo, la fórmula de la *décadence*...».^{liv[54]}

Nietzsche es un crítico de la moral de la decadencia (*décadence*) propia del ser cristiano. Los elementos de la fuerza, la vitalidad, la energía que constituyen la corriente de la vida plena han sido mancillados, puestos del revés; convertidos en meros epifenómenos del «verdadero mundo» que ahora es el mundo del «más allá», de lo escatológico, del ultimundo suprasensible en donde reside la «verdadera realidad» El cristianismo ha mancillado esa fuerza y vitalidad; ha hecho abyecta la vida misma; ha atacado, enfermado el fundamento de la misma existencia. Su moral es una moral de decadencia, incluso fisiológica:

«[...] l'impressionisme morale, es una expresión más de la sobreexcitabilidad fisiológica que es propia de todo lo que es *décadent* [...] es el auténtico movimiento de *décadence* en la moral, y en cuanto tal es profunda.—afín a la moral cristiana. La épocas fuertes, las culturas aristocráticas ven algo despreciable en la compasión, en el “amor al prójimo”, en la falta de un sí-mismo y de un sentimiento de sí.»^{lv[55]}

Esta moral es la que ha enfermado al hombre occidental; que ha creado un mundo de mera ilusión, un mundo proyectado por la conciencia del sacerdote; envenenado por el resentimiento del teólogo. Esta moral es una moral de la decadencia y del *ressentiment*:

«Crítica de la moral de la *décadence*. — Una moral “altruista”, una moral en la que el egoísmo se atrofia —, no deja de ser, en cualquier circunstancia, un mal indicio. Esto vale del individuo, esto vale especialmente de los pueblos. Faltan las cosas mejores cuando empieza a faltar el egoísmo. Elegir instintivamente lo dañoso para uno mismo, ser-atraído por motivos “desinteresados” es algo que casi nos da la fórmula de la *décadence*.»^{lvi[56]}

En especial, la figura del sacerdote cristiano es objeto de las iras de Nietzsche. El sacerdote es el envilecedor de la vida y de los presupuestos de la vida: el egoísmo, la fuerza, el dominio-sobre-sí del hombre aristocrático, del hombre superior:

«Mientras el sacerdote fue considerado como el tipo supremo, toda especie valiosa de hombre estuvo desvalorizada... se acerca el tiempo — lo prometo — en que el sacerdote será considerado como el hombre más bajo, como nuestro chandala, como la especie más mendaz, más indecorosa de hombre...»^{lvii[57]}

El ataque más demoledor que hace Nietzsche al sacerdote lo escribe en *El Anticristo*, al final del libro en su «Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo»:

Artículo primero.— «: Viciosa es toda especie de contranaturaleza. La especie más viciosa de hombre es el sacerdote: el enseña la contranaturaleza. Contra el sacerdote no se tiene razones se tiene el presidio. Artículo quinto.— Comer en la misma mesa con un sacerdote le hace quedar a uno expulsado: con ello uno se excomulga a sí mismo de la sociedad honesta. El sacerdote es nuestro chandala, — se lo proscribe, se lo hará morir de hambre, se lo echará a toda especie de desierto.»^{[viii][58]}

El sacerdote es el «envenenador de la vida»; el que realiza la inversión valorativa. Él ha dado de beber a Eros su veneno letal. Es el inversor, el transvalorador; el artífice del mundo de irrealidad donde se mueven las almas de los creyentes. El sacerdote necesita envenenar la vida; necesita del dolor y del sufrimiento; necesita que la existencia sea insoportable, que no pueda ser sostenida por las fuerzas de lo vital. Para ello ha enfermado al hombre, lo ha domeñado; lo ha vuelto medroso e inseguro. Ha hecho de él el sufriente de la vida. El sacerdote necesita del sufrimiento:

« [...] una especie parasitaria de hombre que sólo prospera a costa de todas las formas sanas de vida, el sacerdote, abusa del nombre de Dios: a un estado de cosas en que el sacerdote es quien determina el valor de las cosas lo llama “el reino de Dios”; a los medios con que se alcanza o se mantiene en pie ese estado los llama “la voluntad de Dios” [...] El sacerdote desvaloriza, desantifica la naturaleza: a ese precio subsiste él en absoluto. — La desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a “la ley”, recibe ahora el nombre de “pecado”; los medios de volver a “reconciliarse con Dios” son, como es obvio, medios con los cuales la sumisión a los sacerdotes queda garantizada de manera más radical aun: únicamente el sacerdote “redime”... Calculadas las cosas psicológicamente, los “pecados” se vuelven indispensables en toda sociedad organizada de manera sacerdotal: ellos son las auténticas palancas del poder, el sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de que se “peque”... Artículo supremo: “Dios perdona a quien hace penitencia” —dicho claramente: a quien se somete al sacerdote. —»^{[ix][59]}

El sacerdote cristiano como un «engendro» que ha evolucionado culturalmente a partir del mundo judío. Es un mistagogo que realiza su alquimia en las almas de los creyentes, trastocando su buen sentido, el sentido de la tierra. El poder del sacerdote es un poder hierocrático; está centrado en lo «sagrado» y desde esa concepción ejerce su poder sobre las almas de los creyentes pero también sobre la arquitectura general de la sociedad. En su análisis del pueblo y la psicología judía, Nietzsche arremete contra el «pueblo santo»:

« [...] ese pueblo dio a su instinto una última fórmula, que era lógica hasta la autonegación: negó, como cristianismo, incluso la última forma de realidad, el “pueblo santo”, el “pueblo de los elegidos”, la realidad judía misma. El caso es de primer orden: el pequeño movimiento rebelde bautizado con el nombre de Jesús de Nazaret es el instinto judío una vez más, — dicho de otro modo, el instinto sacerdotal que ya no soporta al sacerdote como realidad, la inversión de una forma

aún más abstracta de existencia, de una visión aún más irreal del mundo que la condicionada por la organización de una Iglesia. El cristianismo niega la Iglesia...

Yo no alcanzo a ver contra qué iba dirigida la rebelión de la que Jesús ha sido entendido o malentendido como iniciador, si no fue la rebelión contra la Iglesia judía [...] [Jesús] era un criminal político, hasta el punto en que eran posibles precisamente los criminales políticos, en una sociedad absurdamente apolítica. Eso fue lo que le llevó a la cruz: la prueba de esto es la inscripción puesta en ella. Murió por su culpa, — falta toda razón para aseverar, aunque se lo haya aseverado con tanta frecuencia, que murió por la culpa de otros. —»^{lx[60]}

Jesús como criminal político dentro de las estructuras de ocupación de la Palestina de su tiempo por parte del Imperio Romano^{lxi[61]} es una concepción que maneja Nietzsche acerca de la figura histórica de Jesús. En *El Anticristo* nos dice:

«Una cuestión completamente distinta es la de si él fue consciente de tal antítesis, — o si meramente fue sentido como tal antítesis. Y aquí es donde por vez primera toco el problema de la psicología del redentor. — Confieso que son pocos los libros que leo con tantas dificultades como los evangelios. [...] Las historias de santos son la literatura más ambigua que existe: aplicar a ella el método científico, si no existen otros documentos, me parece una cosa condenada de antemano — mera ociosidad erudita...»^{lxii[62]}

Nietzsche, interesado en la psicología del sacerdote, estudia la génesis de los valores morales y de las religiones. En su obra *Aurora* (1881) dice Nietzsche con respecto al origen de las religiones:

« ¿Cómo ha podido llegar a considerar un hombre como una revelación su propia opinión sobre las cosas? [...] hay [...] palancas que trabajan en secreto; por ejemplo, se fortalece una opinión ante uno mismo considerándola como una revelación; se le quita lo que tiene de hipotético; se la exime de la crítica y de la duda; se le hace sagrada.»^{lxiii[63]} Y:

«Todas las religiones llevan el sello de un origen debido a un estado de intelectualidad humana demasiado joven, toman demasiado a la ligera la obligación de decir verdad, y es que no tienen idea de un deber de Dios con los hombres: el deber de ser claro y preciso en sus revelaciones.»^{lxiv[64]}

El sacerdote es el representante, el ejecutor y el depositario de la tradición cristiana. Su psicología está preñada de cosmovisión cristiana. Su formación, su adoctrinamiento, su socialización, su ser entero representa un tipo especial de ser humano. Él es el que ejecuta la praxis de la Iglesia. Es el indispensable hombre «espiritual» que intermedia entre el mundo suprasensible y el Hombre; entre Dios y la Naturaleza; entre el Espíritu y la sociedad. Él es el conformador, el rector, el ejecutor y trasmisor del «mundo verdadero», invertido por él previamente; colocado en el mundo; hecho mundo y Realidad nueva. La auténtica Realidad, la realidad donde los hombres trabajan, viven, sufren, padecen y mueren; la Realidad donde también hay momentos fugaces de felicidad, es un mundo pasajero, un mundo de sombras, un mundo oculto y meramente aparente. El Sol

platónico, asimilado a Dios, es el auténtico mundo. Y el hombre ha de salir de su Caverna para salir fuera del mundo de las sombras y encontrarse con su Sol que es el verdadero iluminador del mundo real: el mundo ultrasensible. En el cristianismo la kenosis de Jesucristo realiza el milagro de colocarnos en el «mundo verdadero». El Verbo, con su Encarnación, renuncia a sus prerrogativas de la divinidad para ofrecerse en su condición de hombre hasta que se efectúa la muerte en la Cruz: «Dios murió en Jesucristo». La Kenosis es empleada en San Pablo para describir la humillación total de Cristo con el fin de obtener el completo perdón de los pecados del hombre. En la epístola a los Filipense (2; 6) podemos leer: «El cual, siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo».

Pero, ¿qué es el pecado en el hombre? ¿En que consiste este ser pecador que es el ser humano? Ortodoxamente (Concilio de Trento), el pecado es una trasgresión voluntaria de una norma moral o religiosa. Para Nietzsche, el pecado auténtico es el que se realiza contra la vida. El sacerdote es el auténtico pecador, porque él ha «envenenado la vida» ha «dado de beber veneno a Eros». La norma moral o religiosa es impuesta por el sacerdote. Su trasgresión es una desobediencia no a Dios como tal sino al poder del sacerdote. Cuando se dice «se debe obedecer a la religión, a la norma moral religiosa» lo que se está diciendo en realidad es «debes obedecerme a mí, al sacerdote». Él es el imputador y el definidor de la norma moral religiosa. Con ello se pretende un incremento de poder y de la autoridad que sirve al poder. En realidad el pecado es la desobediencia al sacerdote, a sus normas, a su poder. Cuando se peca, se peca contra la autoridad y el poder del sacerdote. Se desobedece la ley. Dios es la referencia última, la piedra sillar donde se sustenta el poder del sacerdote. El sacerdote controla a través del pecado. El sacerdote tiene necesidad de que se peque. Con ello mantiene estructuralmente su poder. El poder de los fuertes de los «amos de la Tierra» deja paso al poder del sacerdote. Él crea la nueva moral del poder sólo que disfrazada de despoder. Es la «mentira santa». Nietzsche quiere invertir esta relación:

«En la psicología entera del evangelio falta el concepto culpa y castigo; asimismo, el concepto premio. El “pecado”, cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, — justo eso es la “buena nueva”. La bienaventuranza no es prometida, no es vinculada a unas condiciones: ella es la única realidad — el resto es signo para hablar de ella... [...] Lo que con el evangelio quedó eliminado fue el judaísmo de los conceptos “pecado”, “remisión del pecado”, “fe”, “redención por la fe” — la entera doctrina eclesiástica judía quedó negada en la “buena nueva”.»^[65]

Y Nietzsche continúa su exégesis sobre la figura del Salvador, del Redentor, que es la figura central en la psicología del cristianismo creada por Pablo de Tarso a partir de su «visión» en el viaje que éste realiza a Damasco. Lo que a Nietzsche le interesa es el «Cristo de la fe» no meramente el «Cristo de la Historia» ya que su análisis está centrado en la figura del Redentor tal y como ha sido metamorfoseada en la historia:

«Si yo entiendo algo de este gran simbolista [el Redentor], es que él tomó por realidades, por “verdades”, únicamente realidades interiores, — que concibió el resto, todo lo natural, temporal, espacial, histórico, únicamente como signo, como

ocasión de parábolas. El concepto “hijo del hombre” no es una persona concreta, perteneciente a la historia, una realidad singular, irreplicable, sino un hecho “eterno”, un símbolo psicológico desligado del concepto de tiempo. Lo mismo vuelve a ocurrir, y en el sentido más alto, con el Dios de ese simbólico típico, con el “reino de los cielos”, con la “filiación divina”. Nada es menos cristiano que las tosquedades eclesiásticas que hablan de un Dios como persona, de un “reino de Dios” que se avecina, de un “reino de los cielos” situado más allá, de un “hijo de Dios” segunda persona de la Trinidad. Todo eso es —perdóneseme la expresión— un puñetazo en el ojo — ¡oh, en qué ojo! Del evangelio; un cinismo histórico-mundial en el escarnio del símbolo... Pero resulta patente —no para todos, lo confieso— a qué se alude con los signos “padre” e “hijo”: con la palabra “hijo” se expresa el ingreso en el sentimiento de transfiguración global de todas las cosas (la bienaventuranza), con la palabra “padre”, ese sentimiento mismo, el sentimiento de eternidad, de perfección. — Me avergüenzo de recordar qué es lo que la Iglesia ha hecho de ese simbolismo: ¿no ha colocado en el umbral de la “fe” cristiana una historia de Anfitrón? ¿Y, encima de eso, un dogma de la “inmaculada concepción”?... Pero con ello ha maculado la concepción — —El “reino de los cielos” es un estado del corazón — no algo situado “por encima de la tierra” o que llegue “tras la muerte”. El concepto de muerte natural falta completamente en el evangelio [...]»^{lxvi[66]}

La fuerza extraordinaria del pensamiento nietzscheano; su amplia intelección de los fenómenos culturales y en especial de las cuestiones vinculadas a la genealogía de los valores morales y, más específicamente, a los del cristianismo, hace de él un elemento fundamental en el cisma, que a partir de su interpretación, se realiza en el proceso civilizatorio de Occidente. Quizás mucho más que las aportaciones intelectuales de Ludwig Feuerbach^{lxvii[67]} o de Carlos Marx. En carta a su amigo Paul Deussen fechada en Sils-Maria el 14 de septiembre de 1888 dice Nietzsche que « [...] dividirá en dos partes la historia de la humanidad.»^{lxviii[68]} Y en carta al también amigo Franz Overbeck fechada en Turín el 18 de octubre de 1888 dice: «Esta vez, como antiguo artillero, hago avanzar mi cañón de gran calibre; mucho me temo que con mis disparos vaya partir en dos mitades la historia de la humanidad...»^{lxix[69]}

«— Voy a volver atrás, voy a contar la auténtica historia del cristianismo. — Ya la palabra “cristianismo” es un malentendido —, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y éste murió en la cruz. El “evangelio”^{lxx[70]} murió en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama “evangelio” era ya la antítesis de lo que él había vivido: una “mala nueva”, un disangelio. Es falso hasta el sinsentido ver en una “fe”, en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz es cristiana... [...] Reducir el ser-cristiano, la cristiandad, a un tener-algo-por-verdadero, a una mera fenomenalidad de la conciencia, significa negar la cristiandad. De hecho no ha habido en absoluto cristianos. El “cristiano”, lo que desde hace dos milenios se llama cristiano, es meramente un auto-malentendido psicológico [...]»^{lxxi[71]}

Aquí Nietzsche efectúa un ataque a la noción de evangelio (buena nueva) que es objeto también de su exégesis filosófica, y sobre todo psicológica. Nietzsche es fundamentalmente un psicólogo; un psicólogo de la cultura. Un penetrador implacable en la psicología del cristianismo. Su análisis, demoledor demuestra la verdadera estructura del cristianismo, la psicología del sacerdote, la

génesis de los valores morales y, como no podría ser menos, la psicología que se esconde en los evangelios:

« ¡Y no infravaloremos la fatalidad que desde el cristianismo se ha introducido furtivamente hasta en la política! Nadie tiene ya hoy valor para reclamar derechos especiales, derechos señoriales, un sentimiento de respeto para consigo mismo y para con sus iguales, — un pathos de la distancia... ¡Nuestra política está enferma de esa falta de valor! — El aristocratismo de los sentimientos ha sido socavado de la manera más subterránea por la mentira de la igualdad de las almas; y si la creencia en el “privilegio de los más” hace y hará ^{lxxii[72]} revoluciones, ¡es el cristianismo, no se dude de ello, son los juicios cristianos de valor lo que toda revolución no hace más que traducir en sangre y crímenes! El cristianismo es una rebelión de todo lo que se arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene altura: el evangelio de los “viles” envilece...» ^{lxxiii[73]}

En el párrafo 49 de El Anticristo podemos leer unos de los mejores análisis de Nietzsche:

« — Se me ha entendido. El comienzo de la Biblia contiene la psicología entera del sacerdote. — El sacerdote conoce únicamente un peligro grande: ese peligro es la ciencia — el concepto sano de causa y efecto. Pero en su conjunto la ciencia prospera sólo en circunstancias propicias, — para “conocer” hay que tener tiempo, hay que tener espíritu de sobra... “Por consiguiente, hay que hacer desgraciado al hombre”, — ésa fue en todo tiempo la lógica del sacerdote. — Se adivina ya qué es lo primero que, de acuerdo con esa lógica, vino al mundo: — el “pecado”... El concepto de culpa y de castigo, el entero “orden moral del mundo” han sido inventados contra la ciencia, — contra la liberación del hombre respecto al sacerdote... El hombre no debe mirar hacia fuera, debe mirar dentro de sí: no debe mirar dentro de las cosas con listeza y cautela, como alguien que aprende, no debe mirar en absoluto: debe sufrir...Y debe sufrir de tal modo que en todo tiempo tenga necesidad del sacerdote. [...] Si las consecuencias naturales de un acto no son ya “naturales”, sino que se piensa que están producidas por fantasmas conceptuales propios de la superstición, por “Dios”, por “espíritus”, por “almas”, como consecuencias meramente “morales”, que son un premio, un castigo, una señal, un medio de educación, entonces queda destruido el presupuesto del conocimiento [...]» ^{lxxiv[74]}

Ser es ser una condición. Ser es estar condicionado. Por el mundo natural, por la filogénesis y por la ontogénesis; por la cultura, por la civilización, por la sociedad y sus elementos conformativos de la personalidad. No es posible el ser sin condiciones. Un ser no puede ser incondicionado. El ser es ser precario, necesitado, insuficiente, sujeto a poderes heterónomos, indigente, desamparado. El ser es tener necesidades, querer cubrir necesidades. El ser se culmina en el tiempo; está «dentro» de él. El ser es, además relación: con el mundo, con los otros seres que son tan precarios como él. La insuficiencia del «ser en el mundo» es lo que ha construido, por parte del hombre, el otro mundo, el mundo escatológico, el mundo de las «causas imaginarias». Dice Nietzsche «El ámbito entero de la moral y de la religión cae bajo este concepto de las causas imaginarias.» ^{lxxv[75]}. El ser es precario; está «arrojado» al mundo pero:

«Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. [...] Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo [...] El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo. —»^{lxxxvi[76]}

En definitiva, Nietzsche es el filósofo de la transvaloración. Su psicología es una invectiva contra todo aquello que ha mancillado la vida. El gran mancillador ha sido el cristianismo. Con él se inaugura un tiempo fatal para el hombre. Es el mayor error que ha cometido la humanidad contra sí misma. Se debe de nuevo «transvalorar los valores» para que el hombre siga existiendo. El hombre debe liberarse de la «imitatio Christi» si quiere sobrevivir en el futuro. Debe realizar una nueva interpretación (Ausdeutung) con respecto a la verdadera realidad. El mundo de la vida debe ser colocado de nuevo en el centro de la existencia y de la sociedad y la cultura. Nietzsche es el denunciador de esta verdad que separa en dos mitades la historia de la Humanidad. Desde hace más de un siglo, Nietzsche nos alerta contra el peligro mortal del cristianismo: su inversión falsa de todos los valores auténticos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, J. F. (1994): Sectas, creencias, religiones. Master, Madrid.
- ARANGUREN, J. L. L. (1963): Catolicismo y protestantismo como formas de existencia. Revista de Occidente, Madrid.
- ARMSTRONG, K. (1996): Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Círculo de Lectores, Barcelona.
- BLOCH, E. (1982): Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel. Fondo de Cultura Económica, México.
- BOULGING, K. E. (1993): Las tres caras del poder. Paidós, Barcelona.
- BRAUDEL, F. (1993): Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social. Tecnos, Madrid.
- CAPELLE, W. (1976): Historia de la filosofía griega. Gredos, Madrid.
- CASSIRER, E. (1986): El problema del conocimiento (4 vols.). Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- COHN, N. (1995): El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica. Crítica, Barcelona.
- COLLINS, M. y PRICE, M. A. (2000): Historia del cristianismo. 2000 años de fe. Leopold Blume, Barcelona.
- CORNELL, T. J. (1999): Los orígenes de Roma. C. 1000-264 A. C. Crítica, Barcelona.
- COULANGES, F. DE (1945): La ciudad antigua. Emecé Editores, Buenos Aires.

- CSEJTEI, D. y JUHASZ, A. (mayo-agosto 2001): «Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche». En *Δαίμων*, Revista de Filosofía; número 23, págs.77-94. Universidad de Murcia.
- DELEUZE, G. (2002): Nietzsche y la filosofía. Anagrama, Barcelona.
- DUMÉZIL, G. (1977): Mito y epopeya. Seix Barral, Barcelona.
- DURKHEIM, E. (1993): Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza, Madrid.
- ELIADE, M. (1992): Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona.
- ELIADE, M. (1990): Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado. Círculo de Lectores, Barcelona.
- ELIADE, M. (1997): El mito del eterno retorno. Altaya, Barcelona.
- FEUERBACH, L. (1995): La esencia del cristianismo. Trotta, Madrid.
- FINLEY, M. I. (2000): La Grecia antigua. Crítica, Barcelona.
- FRAZER, J. G. (1996): La rama dorada. Magia y religión. Fondo de Cultura Económica, México.
- FREUD, S. (1983): El porvenir de una ilusión. En: El yo y el ello; Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos. Orbis, Barcelona.
- GIBBON, E. (2001): Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano. Círculo de Lectores, Barcelona.
- GILSON, E. (1999): La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Gredos, Madrid.
- GOBERNA FALQUE, J. R. (1999): Civilización. Historia de una idea. Universidad de Santiago de Compostela.
- HEGEL, G. W. F. (1982): Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Universidad, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1997): Introducción a la Metafísica. Gedisa, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (2000): Nietzsche (2 vols.). Destino, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (1980): El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1999): Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Alianza, Madrid.
- HERVÁS, J. M. R. (2000): Historia de Roma. Universidad de Salamanca.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1994): Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Trotta, Madrid.
- JAEGER, W. (1996): Paideia: los ideales de la cultura griega. Fondo de Cultura Económica, México.
- JAMES, W. (1986): Las variedades de la experiencia religiosa. Península, Barcelona.
- JANZ, C. P. (1981): Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud. Alianza, Madrid.

- KOENIGSBERGER, H. G. (1991): Historia de Europa. La Edad Media, 400-1500. Crítica, Barcelona.
- KRISHNAMURTI, J (1978): Tradición y revolución. Edhasa, Barcelona
- KÜNG, H. (1979): ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad, Madrid.
- KÜNG, H. (1993): El cristianismo y las grandes religiones. Círculo de Lectores, Barcelona.
- KÜNG, H. (1994): El judaísmo. Pasado, presente y futuro. Círculo de Lectores, Barcelona.
- LEFEBVRE, H (1975): Nietzsche. Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- LORENZ, K. y WUKETITS, F. M. (1984): La evolución del pensamiento. Argos Vergara, Barcelona.
- MANNHEIM, K. (1963): Ensayos de sociología de la cultura. Aguilar, Madrid.
- MARCUSE. H. (1983): Eros y civilización. Sarpe, Madrid.
- MESSADIÉ, G. (1994): El Diablo. Su presencia en la mitología, la cultura y la religión. Martínez Roca, Barcelona.
- MONSERRAT, J. (1974): Existencia, mundanidad, cristianismo. Introducción filosófico antropológica a la teología fundamental. C. S. I. C., Madrid.
- MONTANELLI, I. (1996): Historia de los griegos. Círculo de Lectores, Barcelona.
- MONTANELLI, I. (1996): Historia de Roma. Círculo de Lectores, Barcelona.
- MONTERO, F. S. (2002): Los manuscritos del Mar Muerto. Edimat, Madrid.
- NEHAMAS, A. (2002): Nietzsche. La vida como literatura. Turner/Fondo de Cultura Económica, Madrid/México.
- NIETZSCHE, F. (1981): Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales. José J. de Olañeta, Editor, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1930): Morgenröte. Gedanken über die Moralischen vorurteile. Alfred Kröner Verlag, Leipzig (Alemania).
- NIETZSCHE, F. (1974): El libro del filósofo. Taurus, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1975): Crepúsculo de los ídolos. Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1977): El nacimiento de la tragedia. Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1978): Así habló Zaratustra. Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1978): El Anticristo. Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1979): Ecce homo. Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1979): La gaya ciencia. José J. de Olañeta, Editor, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1980): A los espíritus libres (opiniones y sentencias). Trazo, Barcelona.

- NIETZSCHE, F. (1980): Canciones del príncipe Vogelfrey. José J. de Olañeta, Editor, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1980): El viajero y su sombra. Hacer, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1980): Mi hermana y yo. Hacer, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1982): Así habló Zaratustra. Alianza, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1983): Más allá del bien y del mal. Orbis, Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1989): Correspondencia. Aguilar, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1990): La voluntad de poderío. Edaf, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1993): Humano, demasiado humano. M. E. Editores, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1994): Genealogía de la moral. M. E. Editores, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1997): De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869). Valdemar, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (s.f.): Humano, demasiado humano (tomo segundo). Casa Editorial Maucci, Barcelona.
- OLASAGASTI, M. (1967): Introducción a Heidegger. Revista de Occidente, Madrid.
- OSBORNE, R. (1998): La formación de Grecia. 1200-479 A. C. Crítica, Barcelona.
- PARMÉNIDES/HERÁCLITO (1983): Fragmentos. Orbis, Barcelona.
- PLATÓN (1981): Obras completas. Aguilar, Madrid.
- POMEROY, S. B. et. al. (2001): La antigua Grecia. Historia política, social y cultural. Crítica, Barcelona.
- PUENTE OJEA, G. (1992): Fe cristiana, Iglesia, poder. Siglo Veintiuno de España, Madrid.
- PUENTE OJEA, G. (1995): Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión. Siglo Veintiuno de España, Madrid.
- PUENTE OJEA, G. (2000): el mito de Cristo. Siglo Veintiuno de España, Madrid.
- REDMAN, Ch. L. (1990): Los orígenes de la civilización. Crítica, Barcelona.
- RENAN, E. (1985): Vida de Jesús. Edaf, Madrid.
- ROSS, W. (1994): Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía. Paidós, Barcelona.
- RUSSEL, B. (1992): Sobre Dios y la religión. Alcor, Barcelona.
- SAFRANSKI, R. (2001): Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Círculo de Lectores, Barcelona.
- SANDERS, E. P. (2000): La figura histórica de Jesús. Verbo Divino, Estella (Navarra).
- SARTRE, J-P. (1993): El ser y la nada: Ensayos de ontología fenomenológica. Altaya, Barcelona.

- SCHOPENHAUER, A. (1976): *La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación (antología)*. Las ediciones liberales/Editorial Labor, Barcelona.
- SCHOPENHAUER, A. (1985): *El mundo como voluntad y representación (2 vols.)*. Orbis, Barcelona.
- SEARA, L. G. (1995): *El poder y la palabra. Idea del estado y vida política en la cultura europea*. Tecnos, Madrid.
- TARNAS, R. (1997): *La pasión del pensamiento occidental. Para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión*. Prensa Ibérica, Barcelona.
- TRIAS, E. (2001): *La edad del espíritu*. Circulo de Lectores, Barcelona.
- UNAMUNO, M. DE (1996): *La agonía del cristianismo*. Espasa Calpe, Madrid.
- VALVERDE, J. M. (1993): *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*. Planeta, Barcelona.
- VATIMO, G. (1996): *Introducción a Nietzsche*. Península, Barcelona.
- WACH, J. (1946): *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México
- WELTE, B. (1982): *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona.
- ZAMBRANO, M. (1993): *El hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1981): *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

* Sociólogo. Antropólogo Social y Cultural. Postgrado en Historia de las Ciencias y las Técnicas. Miembro de la Sociedad española de Historia de las Ciencias y las Técnicas (SEHCYT). Entre otras actividades profesionales, ha sido profesor colaborador docente y coordinador de varias investigaciones en la Universidad de Alicante (España) y profesor de la Consellería de Trabajo y Asuntos Sociales (Valencia, España) así como investigador Perito Sociólogo. ([volver](#))

E-mail: antropos55@hotmail.com

ⁱ[1] Cf. E. Cassirer: *El problema del conocimiento* (4 vols.).

ⁱⁱ[2] Schopenhauer es el maestro espiritual de Nietzsche a partir de la lectura de éste de la obra *El mundo como voluntad y representación*.

ⁱⁱⁱ[3] Heidegger: *El ser y el tiempo*.

^{iv}[4] G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*.

^v[5] F. Nietzsche: *Die Unschuld des Werdens* I, Kröners Taschen ausgabe, Stuttgart, § 79. Citado en H. Lefebvre: *Nietzsche*, pág. 15.

^{vi}[6] Vid. M. Heidegger: *Nietzsche* (2 vols.).

^{vii}[7] Cf. Nietzsche: *La gaya ciencia*.

^{viii}[8] F. Nietzsche: *La gaya ciencia*, pág. 101.

^{ix}[9] F. Nietzsche: *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, pág. 38.

^x[10] Vid. Richard Tarnas: *La pasión del pensamiento occidental. Para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión*.

^{xi}[11] Vid. la obra que realiza Heidegger sobre el pensamiento de nietzscheano: *Nietzsche* (2 vols.)

^{xiii}[12] M. Olasagasti: *Introducción a Heidegger*, pág. 326.

- xiii[13] Vid. Hans Küng *¿Existe Dios?*
- xiv[14] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 40-41.
- xv[15] G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, pág. 215.
- xvi[16] H. Lefebvre: *Nietzsche*, pág. 35.
- xvii[17] H. Lefebvre: *Nietzsche*, pág. 37.
- xviii[18] Cf. E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*.
- xix[19] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 43.
- xx[20] Haciendo un paralelismo con la frase de Heráclito, llamado «el oscuro» cuando dice: « la Naturaleza gusta de ocultarse».
- xxi[21] F. Nietzsche: *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, pág. 55.
- xxii[22] H. Lefebvre: *Nietzsche*, pág. 36.
- xxiii[23] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 43-44.
- xxiv[24] Cf. Richard Tarnas: *La pasión del pensamiento occidental. Para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión*.
- xxv[25] Vid. «La cosmovisión cristiana»; en R. Tarnas: *La pasión del pensamiento occidental*, págs. 103-183.
- xxvi[26] Cf. Freud: *El porvenir de una ilusión* y H. Marcuse: *Eros y civilización*.
- xxvii[27] Cf. H. Marcuse: *Eros y civilización*.
- xxviii[28] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 54.
- xxix[29] Para una visión del poder y sus formas cf. Kenneth E. Boulding: *Las tres caras del poder*.
- xxx[30] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 55.
- xxxi[31] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 73.
- xxxii[32] Cf. al psicólogo Krishnamurti: él parte del sufrimiento, del dolor, de la violencia, & que hay para tratar de superarla no por la acción de la colectividad sino por un proceso de tipo «psicológico» haciendo hincapié en el individuo, como ente indivisible. Quizás debamos considerar la propuesta de Krishnamurti (psicológica-neurológica). Posiblemente, dicha propuesta tenga una cierta viabilidad. Ello implica: i) Autoconocimiento de lo que somos. ii) «Lo que es» en nosotros: violencia, &. iii) Aspectos evolutivos (paleoantropología). iv) No escapar de lo que somos mediante la religión, la ideología, &. Si esto resulta ser así ¿qué se puede hacer? El mismo ver la cuestión es su acción según la propuesta de Krishnamurti. Para este pensamiento, los problemas de la realidad del hombre son demasiado complejos como para que los dejemos sólo en manos de los filósofos. Krishnamurti parte de la situación del mundo, de su dolor y sufrimiento. Según él no es posible superar las condiciones actuales sin un análisis pormenorizado de la conciencia que permita a ésta dejar de estar dividida entre el pensador y el pensamiento. Lo que propone es una especie de *metanoia* en la conciencia; un cambio radical en ésta que permita modificar las condiciones estructurales de vida. Lo que el sociólogo J. Galtung llama la «violencia estructural». Sin embargo, la propuesta de Krishnamurti no parece estar al alcance de todos. Es algo que no tiene que ver con el pensamiento que es el que ha creado las religiones, las ideologías, &. Es más bien una ausencia del pensamiento y del pensador como yo o ego.
- xxxiii[33] M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, pág. 45.
- xxxiv[34] M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, pág. 41. Las cursivas son mías.
- xxxv[35] M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, pág. 21.
- xxxvi[36] M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, pág. 22.
- xxxvii[37] M. Heidegger: *Nietzsche* (2 vols.), pág. 37, volumen I.
- xxxviii[38] M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, pág. 26.
- xxxix[39] Cf. A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*
- xl[40] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 100.
- xli[41] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 51.
- xlii[42] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 28.
- xliii[43] F. Nietzsche: *Genealogía de la moral*, págs. 51-52.
- xliv[44] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 31.
- xlv[45] Cf. Las obras de Schopenhauer y en especial *La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación* (antología).
- xlvi[46] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 32.
- xlvii[47] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 33.
- xlviii[48] Para el concepto moderno de «civilización» Cf. la obra de J. R. Goberna Falque *Civilización. Historia de una idea*.

-
- xlix^[49] Vid. La obra del sociólogo italiano W. Pareto y su «teoría de la circulación de las elites».
- l^[50] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 34.
- li^[51] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 35.
- lii^[52] Cf. H Lorenz y F. M. Wuketits: *La evolución del pensamiento*.
- liii^[53] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 39.
- liv^[54] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 40-41.
- lv^[55] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, págs. 112-113.
- lvi^[56] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 108.
- lvii^[57] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 123.
- lviii^[58] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 111-112.
- lix^[59] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 53-55.
- lx^[60] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 55-56.
- lxi^[61] Vid. E. P. Sanders: *La figura histórica de Jesús*.
- lxii^[62] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 57.
- lxiii^[63] F. Nietzsche: *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, pág. 40.
- lxiv^[64] F. Nietzsche: *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, pág. 55.
- lxv^[65] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 63.
- lxvi^[66] F. Nietzsche: *El Anticristo*, págs. 64-65.
- lxvii^[67] Vid. L. Feuerbach: *La esencia del cristianismo*.
- lxviii^[68] F. Nietzsche: *Correspondencia*, pág. 433.
- lxix^[69] F. Nietzsche: *Correspondencia*, pág. 435.
- lxx^[70] «Evangelio» procede del griego *Evangelion*: buena nueva.
- lxxi^[71] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 69.
- lxxii^[72] Aquí Nietzsche se adelanta clarivamente a las revoluciones del siglo XX tales como la Revolución Rusa de octubre de 1917; diecisiete años después de la muerte del propio Nietzsche.
- lxxiii^[73] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 75.
- lxxiv^[74] F. Nietzsche: *El Anticristo*, pág. 85.
- lxxv^[75] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 67
- lxxvi^[76] F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, págs. 69-70