



JUAN PABLO MARTÍNEZ QUIJANO

**LA TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES DESDE
LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN EN *EL*
ANTICRISTO DE NIETZSCHE**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 19 de septiembre de 2019

**LA TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES DESDE LA
PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN EN *EL ANTICRISTO* DE
NIETZSCHE**

**Trabajo de Grado presentado por Juan Pablo Martínez Quijano, bajo la
dirección del Profesor Luís Antonio Cifuentes Quiñones,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 19 de septiembre de 2019

Bogotá, 19 de septiembre de 2019

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Ciudad

Estimado Fernando:

Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentarle el trabajo de grado titulado *La transvaloración de los valores desde la perspectiva de la religión en el Anticristo de Nietzsche*, presentado por el estudiante Juan Pablo Martínez Quijano, para optar al título de Magíster en Filosofía. Considero que el trabajo de Juan Pablo está en condiciones de ser sometido a examen de grado.

En su texto, Juan Pablo hace una lectura atenta y muy personal del *Anticristo* de Nietzsche; busca establecer el significado que tiene la religión en dicho libro y dar cuenta de un concepto positivo de la religión misma, además de la crítica que Nietzsche emprende contra ella. En ese sentido, Juan Pablo examina la religión desde la perspectiva de la transvaloración de los valores que Nietzsche propone frente al nihilismo moderno. Por estas razones, considero que el trabajo de Juan Pablo cumple con las condiciones que exige la Facultad para ser defendido.

Atentamente,

Luis Antonio Cifuentes Q.

LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑONEZ
Profesor

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Introducción.....	9
1. El Nihilismo Moderno En <i>El Anticristo</i>	13
1.1. Consideraciones Preliminares Sobre <i>El Anticristo</i> Y La Obra De Nietzsche..	13
1.2. La Filosofía De Nietzsche Como Filosofía De La Multiplicidad: Perspectivismo E Interpretación.....	17
1.3. El Nihilismo Moderno	31
1.4. La Filosofía Como Afirmación De Lo Múltiple: La Transvaloración.....	40
2. La Transvaloración De Los Valores Desde La Perspectiva De La Religión.....	49
2.1. La Psicología De Los Procesos Religiosos: La Ficción Religiosa Negativa Y Afirmativa.....	49
2.2. El Origen Del Cristianismo: La Psicología De Jesús De Nazaret	54
2.3. Nietzsche Y El Budismo: La Fisiología De Buda	64
2.4. Las Diferentes Perspectivas Sobre La Religión: La Psicología Del Creyente	66
2.5. Nietzsche Y La Religión Afirmativa	73
2.6. La Multiplicidad De La Experiencia Religiosa Como Afirmación	80
Conclusiones.....	93
Bibliografía.....	96

TABLA DE ABREVIATURAS

A:	Aurora
AC:	El Anticristo
CI:	Crepúsculo de los Ídolos
CJ:	La Ciencia Jovial
CS:	El Caminante y Su Sombra
DD:	Ditirambos Dionisíacos
EH:	Ecce Homo
FP:	Fragmentos Póstumos
GDM:	La Genealogía de la Moral
HDH:	Humano, Demasiado Humano
MBM:	Más allá del Bien y del Mal
NT:	El nacimiento de la Tragedia
Z:	Así Habló Zaratustra

INTRODUCCIÓN

Cuando se piensa en escribir un trabajo sobre Nietzsche surgen inmediatamente una serie de dificultades. Estamos hablando de un filósofo no sistemático, un pensador que pretendía salirse de la forma tradicional de hacer filosofía para su época. Pareciera que cualquier afirmación que se hace sobre su obra, pudiera ser objeto de discusión, razón por la cual, Nietzsche ha sido usado para justificar diferentes tipos de ideologías, y ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Esto en realidad, podría asimilarse a lo que el mismo Nietzsche estaba buscando. En numerosos apartes de sus escritos afirma que la lectura debe ser interpretación y que de hecho no puede ser de otro modo. No es posible según Nietzsche no interpretar. El conocimiento es interpretación y en esto están de acuerdo la mayoría de sus comentaristas. Pareciera que esta es una cuestión central en la filosofía de Nietzsche: no existe una verdad como tal, sino solo aproximaciones, interpretaciones que se hacen ya sea de hechos históricos o de escritos.

Así, lo importante sería intentar interpretar lo más fielmente los escritos nietzscheanos y de esta manera descubrir, que, lo que pretende el autor, no es adoctrinar a sus lectores, sino más bien inspirar en ellos el pensamiento propio y libre. En todo este proceso es pertinente tener en cuenta que la obra de Nietzsche entre sus escritos publicados en vida del autor, los escritos ahora llamados póstumos, la correspondencia, todos los cuadernos y hojas que se conservaron, es demasiado extensa y no sería posible conocer todos sus escritos y leerlos e interpretarlos todos de una manera satisfactoria. Por lo tanto, sería nuestra intención delimitar en algunos textos de la última etapa de su obra, especialmente en *El Anticristo*, y de manera alterna el *Ecce Homo*, otro de los escritos últimos de Nietzsche, y *El Zaratustra*, como obra que el mismo Nietzsche

considera esencial para la comprensión de *El Anticristo* (AC, “Prólogo”, pág. 29), el tema de la transvaloración de los valores desde la perspectiva de la religión. El tema de la religión, aunque ha sido tratado a lo largo de la obra nietzscheana, en esta última etapa adquiere diversos matices que pueden ser de interés tanto para los lectores de Nietzsche, como para quienes estudian el fenómeno religioso. Sin embargo, se hace la aclaración que el presente trabajo está centrado específicamente en la concepción nietzscheana de religión, cuyo punto de partida es la fisiología y la psicología, antes que las consideraciones de tipo metafísico, y solo de manera tangencial se toman referencias de otras fuentes con respecto al tema religioso. Por lo tanto este ejercicio filosófico tendría valor en primer lugar como una muestra del tipo de análisis filosófico que hace Nietzsche en su obra, y, en segunda instancia como ejercicio de interpretación de un texto nietzscheano, que sin pretender llegar a una verdad absoluta sobre la cuestión, sirva para llegar a pensamientos propios sobre el tema a tratar. Sobre la bibliografía secundaria, que sobre nuestro autor es también bastante extensa, se toma como referencia principalmente las interpretaciones de Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Rüdiger Safranski, Diego Sánchez Meca, Rafael Gutiérrez Girardot, Gilles Deleuze y Alexander Nehamas.

Así, Nietzsche ve que los valores modernos son valores que van en contra de la vida. Una muestra particular de esto es el caso de la religión tal y como se concibe en nuestra época. Tanto el cristianismo como el budismo son religiones nihilistas, tal como la modernidad en general. En *El Anticristo*, quiso Nietzsche hacer claridad sobre este punto: la modernidad es nihilista, predica valores que van en contra de la vida, él mismo lo ha sentido en carne propia y quiere a partir de esta experiencia mostrar unos valores afirmativos. Su filosofía busca volver a los instintos vitales, lograr una valoración afirmativa basada en una fisiología, en una experiencia del propio cuerpo.

De esta forma, vamos a intentar mostrar, el proceso mediante el cual Nietzsche en su obra *El Anticristo*, busca formular nuevas valoraciones afirmativas para la vida a partir de las valoraciones ya existentes en las religiones, tal y como son concebidas en la modernidad. De esta manera, vamos a mirar en el primer capítulo, el diagnóstico que Nietzsche realiza del nihilismo moderno y su lógica interna. Posteriormente, en el

segundo capítulo miraremos el análisis que hace con respecto a la religión. Aquí, Nietzsche hace una distinción entre lo que considera religiones nihilistas, el cristianismo y el budismo; con las concepciones religiosas que Nietzsche considera afirmativas. En este punto, precisamente, Nietzsche propone una nueva manera de valorar la religión basado en la fisiología, la psicología y en la manera de experimentación del propio cuerpo.

Nietzsche inicialmente afirma que la religión y, en general, cualquier tipo de cultura buscan la manera de conservar, de preservar sus logros mediante la negativa de permitir la especulación, la crítica, la experimentación, pretendiendo negar la necesidad del constante ejercicio de la búsqueda del valor, de la búsqueda constante de lo valioso, y, por esta razón, ellas se vuelven perjudiciales para la vida, son valores del tipo pesimista ya que conducen a la decadencia, a la pérdida de los instintos vitales, a la pérdida del centro de gravedad de la existencia. Sin embargo, Nietzsche muestra también cómo estos valores culturales y religiosos institucionalizados podrían ser beneficiosos si fueran valores vitales, nacidos del instinto de la libertad y de la fuerza.

Para el tema del análisis del cristianismo Nietzsche hace una lectura de los Evangelios, a la luz de su propia psicología, utilizando lo que él llama su método filológico, y a su vez hace referencia a los autores rusos Dostoievski y Tolstoi como perspectivas válidas de lo que podría ser otro tipo de cristianismo. De esta manera, se pretende llegar a enunciar en que consiste la propuesta nietzscheana de un auténtico cristianismo. El mismo análisis realiza Nietzsche con respecto al budismo, también influenciado por la figura de Schopenhauer. Al final del trabajo se pretende mostrar también qué de verdadero y afirmativo se puede obtener de este estudio y análisis de estas religiones, a la luz también del análisis final que hace Nietzsche del *Código de Manú*, como un modelo de lo que debe ser un proceso religioso basado en valores afirmativos.

Se trata, entonces, de mostrar el punto de vista nietzscheano en *El Anticristo* sobre la religión y sus relaciones con la modernidad y sus instituciones, y los valores que estas encarnan. Con este fin vemos como Nietzsche en *El Anticristo* pretende culminar una tarea que él mismo llama la ‘transvaloración de todos los valores’, y que

consiste esencialmente en transformar los valores modernos que él considera nihilistas y decadentes en valores afirmativos, valores que favorezcan la vida. Un cambio de estos valores que debilitan y perjudican al individuo y lo llevan a actuar contra sus instintos más profundos, por valores que lo potencien y desarrollen realmente.

Particularmente, en lo que se refiere a la religión, queremos llegar a mostrar cómo aunque Nietzsche considera que esta hace parte de las manifestaciones nihilistas de la modernidad, también puede ser benéfica para el desarrollo de los individuos, siempre y cuando esta religión esté basada en valores afirmativos y vitales. De esta manera podemos ver, como en Nietzsche existe un sentimiento o concepto que tiene una dimensión religiosa, desde una perspectiva muy particular y que se puede asimilar a su filosofía cuyo fin último consiste en la acción de transvalorar todos los valores. Es decir, Nietzsche nos propone en *El Anticristo* una acción de transvalorar todos los valores y, a su vez, pretende lograr activamente esa transvaloración en sí mismo y en su obra. De la misma manera Nietzsche también se relaciona en ese proceso con personajes y tradiciones históricamente considerados como religiosos, encontrando puntos en común con sus experiencias. Con esto Nietzsche quiere mostrar que la transvaloración, la meta última de la afirmación es posible y se puede dar en una multiplicidad de procesos no solo filosóficos, sino religiosos. Podríamos decir entonces que en Nietzsche el objetivo final de la afirmación del ser humano no es una cuestión puramente filosófica, sino que también tienen componentes religiosos.

1. EL NIHILISMO MODERNO EN *EL ANTICRISTO*

1.1. Consideraciones preliminares sobre *El Anticristo* y la obra de Nietzsche

Para entender las circunstancias en que Nietzsche compuso *El Anticristo*, podemos remitirnos a sus fragmentos ahora llamados póstumos¹, en donde se puede ver cómo hacia el final de su vida literaria, Nietzsche proyectó escribir una obra llamada *La voluntad de poder*, que más adelante quiso titular *La transvaloración de todos los valores*, y de la cual dejó varios esquemas, además de notas. En el último borrador sobre la proyectada composición de la obra, la primera parte la pensaba titular Nietzsche precisamente *El Anticristo*. Sin embargo, posteriormente, Nietzsche abandonó la idea de publicar la totalidad de esta obra (*La transvaloración de todos los valores*) y solo dejó preparada la parte correspondiente a *El Anticristo*. Sobre esta cuestión dice Mazzino Montinari:

En una carta dirigida a Brandes el 20 de noviembre de 1888, [Nietzsche] declararía haber escrito toda la transvaloración al identificar con ella *El Anticristo*. También a Paul Deussen le escribió: “Mi vida llega ahora a su punto culminante: un par de años más y la tierra temblará, tocada por un rayo descomunal. [...]Mi ‘transvaloración de todos los valores’, bajo el título principal de *El Anticristo*, está lista” (Montinari, 1999, pág. 149)

Es decir, por algún motivo que no está claro, *El Anticristo*, pasó de ser una parte de *La transvaloración de todos los valores* a ser la totalidad de la obra. Como lo dice Rafael Gutiérrez Girardot: “*El Anticristo* fue el resultado de una metamorfosis”

¹ Apuntes y notas preparatorias escritos por Nietzsche que no estaban destinados por el autor para la publicación, y que han sido editados bajo el título de *Fragmentos Póstumos*.

(Gutiérrez, 2014, pág.94), en donde Nietzsche mantuvo su intención de llevar a cabo la tarea que enunciaba como la transvaloración de todos los valores.

El Anticristo se podría catalogar, entonces, como una de las expresiones últimas del pensamiento de Nietzsche. Sobre su concepción afirma Gutiérrez que “fue escrito en un momento límite entre la razón y la locura” (Gutiérrez, 2014, pág. 94). Al respecto afirma Andrés Sanchez Pascual en su introducción a la traducción en español de la obra:

Cuando el 8 de enero de 1889 Franz Overbeck, el teólogo de Basilea amigo de Nietzsche, llega a Turín para recoger a este, caído en la demencia, lo encontró –son sus propias palabras – “rodeado de papeles”. F. Overbeck había realizado el viaje con la intención de salvar a Nietzsche, si todavía era tiempo. Como es bien sabido, tal curación resultó imposible. Pero de aquellos montones de papeles Franz Overbeck logró rescatar los más importantes y se los llevó consigo a Basilea. Entre ellos se encontraba precisamente el manuscrito de *El Anticristo*, cuidadosamente envuelto en un folio. Al salvar este libro, Overbeck salvó la expresión más neta, más energética, más contundente – la clave junto con los *Ditirambos de Dionisos* de la intención última de Nietzsche (AC, “Introducción”, pág. 7).

Esta intención última de Nietzsche con *El Anticristo* es objeto de múltiples interpretaciones, como afirma Sánchez Pascual: "ha sido utilizado como arma de los católicos contra los protestantes, los protestantes contra los católicos, los creyentes contra los ateos y los ateos contra los creyentes"(AC, “Introducción”, pág. 7). Además, como *El Anticristo* viene precedido por obras nietzscheanas de diferentes estilos y puntos de vista, es decir por “la diversidad caótica del conjunto de sus escritos” (Sánchez, 2005, pág. 14), esto podría saturar al lector con diferentes perspectivas, que podrían parecer contradictorias.

Así, en primera instancia Nietzsche pone una distancia con el lector, como lo vemos en el prólogo de su obra donde comienza con esta afirmación: “Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos” (AC, “Prólogo”, pág.29), y posteriormente afirma que para comprenderlo hay que tener una cierta predisposición. Dice Nietzsche:

Las condiciones en que se me comprende, y luego se me comprende por *necesidad*, -yo las comprendo muy exactamente. Hay que ser honesto hasta la dureza en cosas del espíritu incluso para soportar simplemente mi

seriedad, mi pasión. Hay que estar entrenado en vivir sobre las montañas [...]. Hay que haberse vuelto indiferente [...] una predilección de la fuerza por problemas para los que hoy nadie tiene valor; el valor de lo *prohibido*; la predestinación al laberinto [...]. Oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano. Una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas. (AC, “Prólogo”, pág. 29).

Con todos estos presupuestos la lectura de *El Anticristo* se nos muestra como un laberinto que nos puede conducir a nuevos pensamientos y experiencias. Se necesita haber permanecido aparte, tener un cierto *pathos* de la distancia. Tener la fuerza necesaria para ver problemas donde el hombre moderno no los ve, manteniendo a su vez la indiferencia, la neutralidad. Tener una disposición diferente para escuchar y ver nuevas verdades.

Esta multiplicidad de perspectivas las vemos en *El Anticristo* donde Nietzsche dejó un último testimonio de sus pensamientos, sus reflexiones y sus puntos de vista sobre un tema fundamental como la crítica al nihilismo de la modernidad, representado principalmente por el cristianismo y, en general, por la religión, la moral y la cultura de su época; tema que ya había sido tratado en otras obras anteriores del autor pero que en *El Anticristo* se da de una manera particular. Esta particularidad se da en el hecho de que Nietzsche explora diversos enfoques sobre el tema del cristianismo y las religiones (judaísmo, budismo, hinduismo), que no había realizado en sus otras obras anteriores².

Precisamente para obtener la multiplicidad de perspectivas que Nietzsche adquiere para la composición de *El Anticristo*, el autor realizó por aquella época, algunas lecturas de las cuales extrajo apuntes que pudieron haber servido de punto de partida para ciertas reflexiones³. Esta situación fue utilizada por algunos adversarios de *El Anticristo* para poner en duda la originalidad del escrito: “Los adversarios de *El Anticristo* [...] quisieron mostrar que en realidad, Nietzsche no había hecho otra cosa

² De la multiplicidad de apuntes y notas de esta época (1888), Nietzsche extrajo también material para su obra *El crepúsculo de los ídolos*. Por este motivo vemos en estas dos obras fragmentos muy similares.

³ Según se ha documentado suficientemente, Nietzsche leyó durante la época de composición de *El Anticristo* algunas obras que le pudieron haber dado nuevas perspectivas: Sobre el origen de la religión judía (Wellhausen), el cristianismo primitivo (Dostoievski y Tolstoi), la vida de Jesús (Renán), sobre la degeneración fisiológica (Féré), los escépticos griegos (Brochard), sobre el hinduismo: *El código de Manú* (traducción de Jacolliot) (Montinari, 1999, pág. 142).

que amalgamar ideas tomadas de otros” (AC, “Introducción”, pág. 18), lo que produjo una reacción de parte de los editores del archivo Nietzsche que pretendieron silenciar estas presuntas faltas de originalidad del autor, desapareciendo algunos libros de su biblioteca personal (AC, “Introducción”, pág. 18) y otras acciones de censura sobre los apuntes que Nietzsche tomó sobre las lecturas en cuestión.

Esta actitud de pretender salvaguardar la originalidad de *El Anticristo* a cualquier precio, la podemos ver como excesiva, pues el propio Nietzsche no pretendió nunca negar las fuentes que tomó como referencia durante la escritura del libro. Prueba de esto es que de los cuatro autores que Nietzsche toma sugerencias directas para el libro: Dostoievski, Tolstoi, Renan y Julius Wellhausen, los nombres de los tres primeros aparecen en el texto de la obra (AC, “Introducción”, pág. 18). Por lo tanto, se puede decir, con Sánchez Pascual, que lo importante es ver como Nietzsche a partir de estas lecturas muestra nuevos enfoques y perspectivas sobre el tema de la modernidad, sus valores decadentes, la religión y la transvaloración de los valores. Lo anterior parece confirmarse con la edición de los apuntes referentes a las lecturas realizadas por Nietzsche durante la época de realización de *El Anticristo* ocultos durante un buen tiempo, que salieron a la luz alrededor del año 1970, y que muestran con claridad: “que la independencia de Nietzsche destaca aún más al compararlo con el trasfondo desde el que parte” (AC, “Introducción”, pág. 18). Es decir, no podría quedar duda de que el valor de *El Anticristo* está en las reflexiones filosóficas que enuncia Nietzsche más allá de las fuentes que las hayan inspirado, que, por lo demás, tratan de temas que como la crítica a la religión y en particular al cristianismo, Nietzsche había trabajado a lo largo de su vida⁴.

⁴ Sobre la profunda influencia que dejó en Nietzsche la formación religiosa en su niñez y las reflexiones que ya se generaban en su interior sobre el tema, podemos ver estos fragmentos no publicados citados por Montinari: “La profunda impronta que la educación religiosa recibida durante esos años dejó en el carácter de Nietzsche es indudable. “De pequeño vi a Dios en su gloria”, escribía el autor de *Humano, demasiado Humano* en una anotación de 1878 (FP, 28 [7]). Es cierto que en seguida añadía: “Como pariente de pastores protestantes, comprendí muy pronto su limitación intelectual y psíquica”, aunque también hacía referencia a “su energía, su orgullo, su sentido del decoro”. (Montinari, 1999, págs. 25-26)

Podríamos afirmar, que con la certeza de la lectura por parte de Nietzsche de los autores citados anteriormente, y su influencia en la composición de *El Anticristo*, solo se puede reafirmar el carácter múltiple de la obra nietzscheana y su forma de hacer filosofía mediante el diálogo con otros autores, culturas, religiones y tradiciones. Sobre esto dan testimonio las citas existentes en toda su obra, los apuntes que Nietzsche tomaba sobre sus lecturas y que él mismo nunca pretendió ocultar sino, por el contrario, ponía de manifiesto en sus obras.

Por lo tanto estas referencias de ninguna manera le pueden quitar valor a sus escritos, sino que por el contrario han servido para enriquecer sus obras con múltiples perspectivas sobre sus temas de interés, lo que no impidió que Nietzsche siempre mantuviera su distancia y sus concepciones propias sobre los temas discutidos mientras aportó sus interpretaciones personales de los diversos autores y tradiciones. En última instancia lo importante es entonces, tener claridad sobre cómo Nietzsche creó una filosofía propia cuya visión última se nos muestra en *El Anticristo* y en lo que nos interesa para el presente trabajo, sus pensamientos finales sobre la modernidad, el nihilismo, los procesos religiosos y la transvaloración de los valores.

1.2. La filosofía de Nietzsche como filosofía de la multiplicidad: perspectivismo e interpretación

Esta cuestión de la multiplicidad de facultades presentes en la obra nietzscheana está reflejada particularmente en sus últimos escritos y en especial en *El Anticristo*, por lo que tendría cierta validez la afirmación de Gutiérrez Girardot de que estas obras fueron creadas en un momento límite entre la razón y la locura. Sin embargo, también podríamos agregar, que este límite entre lo racional y lo irracional no está definido claramente no solamente en sus obras finales, sino en toda la obra nietzscheana. Este pensamiento que oscila entre lo racional y lo irracional, hace que sea una cuestión difícil tratar de definir la obra nietzscheana, como bien lo afirma Giorgio Colli:

Nietzsche se rebela así como un tipo paradójico de pensador, para quien se derrumban los límites entre los géneros expresivos y cuya impronta se percibe antes en el ánimo que en la razón (Colli, 2000, pág. 10)

No se puede decir, entonces, que Nietzsche sea un filósofo racionalista, pero tampoco se podría decir que su filosofía sea solo el producto de cierto tipo de locura. Sería más exacto decir que estas categorías no podrían agotar lo que significa la obra de Nietzsche. Según el propio autor afirma en su *Ecce homo*, otra característica primordial suya, aparte de la multiplicidad de facultades, sería la de una cierta neutralidad: “esto, si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partido en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que a mí me distingue” (*EH*, “Por qué soy yo tan sabio”, §1).

¿Qué significaría entonces esa conjugación de multiplicidad y neutralidad a la que se refiere Nietzsche? Podríamos decir que significaría no tomar partido por una u otra ideología con la que se pretenda catalogar los problemas vitales, mantener siempre la multiplicidad de perspectivas. Podemos afirmar que Nietzsche en su filosofía quiso pensar por su propia cuenta los problemas y las contradicciones que veía en su época, pero su pensamiento no tenía la intención de llegar a verdades teóricas y abstractas. Lo que él quería experimentar y transmitir a sus lectores era la multiplicidad de “los estados del cuerpo como fuente de pensamientos”, “le interesaba vivir los pensamientos y no solo explicar ideas” (Sánchez, 2005, pág. 11).

Miremos cómo para Nietzsche la filosofía está ligada a la constitución orgánica del ser humano y específicamente a la de cada individuo en particular. Nietzsche basa toda su filosofía en una experiencia propia de cómo se debe llegar a conocer el propio cuerpo y entender cada uno que es lo mejor para sí mismo. (*EH*, “Por qué soy yo tan inteligente”, §1). Este autoconocimiento implica entonces escuchar al propio cuerpo y pensamiento, mediante la fisiología y la psicología (*EH*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, §5), de esta manera, el ser humano estaría en condiciones de crear nuevos valores, que sean realmente favorables para su propia existencia; desde su propia experiencia y perspectiva: “una virtud tiene que ser invención *nuestra*, personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es meramente un peligro.” (*AC*, §11). En esto consiste el cambio de perspectiva que propone Nietzsche: cambiar estos valores nihilistas, abstractos, impersonales y decadentes por valores vitales basados en el propio centro de gravedad, el cuerpo, pues: “cuando se coloca el centro de gravedad de

la vida *no* en la vida, sino en el “*más allá*” –*en la nada*, - se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad” (AC, §43).

Por esta razón Nietzsche fue un pensador preocupado por el estilo y el ritmo de su escritura, en donde sentía que podía expresar los diversos matices de su sensibilidad, así lo dice en su *Ecce homo*:

El arte de *gran* ritmo, el *gran* estilo de los periodos para expresar un inmenso arriba y debajo de pasión sublime, de pasión sobrehumana, yo he sido el primero en descubrirlo[...] (EH, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, §4)

Esta multiplicidad de matices en el pensamiento de Nietzsche, se expresa igualmente en diferentes géneros literarios: poesía, aforismos y trabajos académicos, y es, precisamente, esta versatilidad y esta misma capacidad de cambio lo que hace que hace su obra algo indefinible. Es cierto que Nietzsche expuso ciertos conceptos en sus obras, pero son conceptos diferentes a los conceptos puramente abstractos:

Cuanto más abstracto y difícil se hace un pensamiento más debe tratar el lenguaje de hacerse imaginativo, melodioso, seductor, como si a lo primero que hubiera que convencer fuera a los sentidos. (Sánchez, 2005, pág. 16)

Cualquier concepto por abstracto que sea, tiene para Nietzsche un componente fisiológico, es decir que tiene su correspondencia en el cuerpo. Para Nietzsche no es posible dividir la realidad entre pensamiento y cuerpo, así como en su escritura no están separados la forma y el contenido. Para Nietzsche el pensamiento tiene una manifestación en el cuerpo y a su vez el cuerpo afecta la manera de pensar, “pues el estado creador de cultura, en cada caso, es un estado del cuerpo (lo que se refleja y se transmite en la creación)” (Sánchez, 2005, pág. 19). Esta interrelación entre el cuerpo y el pensamiento hace que el lenguaje de Nietzsche se caracterice por la multiplicidad en la manera como utiliza las palabras, siendo consciente del simbolismo original del lenguaje, lo que le permite explorar diversos sentidos e interpretaciones:

Las palabras son signos sonoros para conceptos. Pero los conceptos son grupos más o menos definidos de sensaciones que se repiten y se asocian. Para que se los comprenda no basta que se empleen las mismas palabras. (FP III, 34[86], 1885).

La filosofía de Nietzsche es una filosofía de múltiples sentidos, que pretende hablar desde diferentes puntos de vista, desde varias perspectivas. Quiere mostrar lo complejo del mundo, de la realidad, de las palabras, del lenguaje: “soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda” (*EH*, “Por qué soy yo tan inteligente”, §1). Estamos hablando aquí de una realidad múltiple, que no es posible reducir a un sistema, sin reglas fijas: “desconfío de todos los sistemáticos y evito cruzarme con ellos. La voluntad de sistema denota falta de honradez” (*CI*, “Sentencias y flechas”, 26), esto sin duda se refleja en su obra, como lo afirma Mazzino Montinari:

Ninguna obra de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano* permite una sistematización de su pensamiento: su característica más peculiar y ‘nietzscheana’ es que son obras ‘abiertas’, que tienden más a la liberación del espíritu que a su catequización, que crean espacios límpidos pero ‘inacabados’ más allá del ‘ultimo horizonte’ (Montinari, 1999, págs. 102-103).

Aquí, Montinari ve cómo lo más característico del pensamiento de Nietzsche, es la búsqueda de una liberación de los conceptos cerrados y dogmáticos. Desde esta perspectiva el pensamiento nietzscheano sería un pensamiento de la multiplicidad, que, por esta misma característica, se vuelve crítico hacia cualquier sistema o dogma. Para Nietzsche, como bien lo dice en *El Anticristo*, “las convicciones son prisiones” (*AC*, §54) por esto “los grandes espíritus son escépticos”. “La fortaleza, la *libertad* nacida de la fuerza y del exceso de fuerza del espíritu se *prueba* mediante el escepticismo” (*AC*, §54). En suma, la filosofía nietzscheana esencialmente es una filosofía de la multiplicidad, lo que a su vez implica que sea crítica con todos los conceptos e ideales que pretenden reducir y definir la realidad. Esta crítica de las convicciones profundamente arraigadas en el espíritu es la que le permite a este liberarse, y a la vez probar su propia fortaleza.

Nietzsche mismo habla de que su filosofía es una filosofía poli cromática: “Quien tenga ojos para percibir colores, calificará de diamantino al *Zarathustra*” (*EH*, “Por qué soy yo tan sabio”, §8). Esta multiplicidad de matices pudo dar lugar a cierta incompreensión de que fue objeto en su época y en su país: “estaría en completa

contradicción conmigo mismo si ya esperase yo encontrar oídos y *manos* para *mis* verdades” (*EH*, “Por qué soy yo tan sabio”, §8), pues, como afirma Nietzsche, la naturaleza de este pensamiento múltiple no va con el carácter del hombre moderno “del que yo soy fatalmente contemporáneo” (*AC*, §38). El hombre moderno quiere seguir creyendo en sus ideales cerrados que le proporcionan cierta comodidad, de aquí el carácter intempestivo de la filosofía nietzscheana. Nietzsche era consciente de este detalle y en varios apartes de su obra muestra esta realidad. Él se siente incomprendido por la mayoría de las personas de su época, y a la vez sabe que es natural que esto sea así, por la naturaleza misma de sus pensamientos, por esto afirma: “¿Cómo podríamos nosotros [...] teniendo tal voracidad de ciencia y de conciencia, contentarnos ya con el hombre *actual*?” (*EH*, “Así habló Zaratustra”, §2).

Obviamente, por la naturaleza de su obra no era posible tener una claridad absoluta sobre su pensamiento. Igual, después del *Ecce Homo*, siguieron existiendo dudas e interpretaciones sobre lo que ‘quiso’ decir Nietzsche en su obra. Esto es perfectamente normal y Nietzsche lo sabía, era imposible ser completamente inequívoco. Por esta razón es común encontrar opiniones encontradas sobre sus obras, para la muestra se puede leer este pasaje del libro de Mazzino Montinari *Lo que dijo Nietzsche*:

Franz Overbeck y Erwin Rohde, los amigos que más contaron en la vida de Nietzsche expresaron opiniones bastante distintas de él; a nuestro entender, sus posturas ilustran muy bien el uso opuesto que puede hacerse del pensamiento del filósofo. Erwin Rohde, después de leer más allá del bien y del mal, escribió a Overbeck: “la mayor parte de lo que he leído me ha producido un gran disgusto. Como mucho no son más que los discursos postconviviales de uno que ha comido demasiado [...]”, En cambio, el juicio sereno de un espíritu independiente como Franz Overbeck es el justo. Y es precisamente Overbeck quien nos ha dejado el testimonio personal más significativo de cuantos dieron aquellos que conocieron a Nietzsche de cerca. Overbeck escribió: “Nietzsche es la persona en cuya proximidad he podido respirar con mayor libertad”. (Montinari, 1999, pág. 156).

En esta cita, podemos ver dos puntos de vista contrarios y muy comunes sobre Nietzsche. Esta multiplicidad puede estar vinculada a la naturaleza de la interpretación, en tal sentido podemos ver la siguiente afirmación: “no hay ningún acontecimiento en

sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos y reunidos por un ser que interpreta” (*FP IV*, 1 [115], 1885-1886). Aquí, Nietzsche muestra la dificultad de hablar de un conocimiento puramente objetivo, más allá de la perspectiva de cada ser que interpreta. Sobre este problema Alexander Nehamas afirma:

El primer problema es que Nietzsche, como ya he señalado, emite una serie de juicios que en apariencia sostiene con toda autoridad. ¿Entiende o no entiende entonces como verdaderas sus proposiciones, en muchos casos aparentemente paradójicas, sobre el yo interno, la moralidad o la historia? Si la respuesta es sí, ¿Qué coherencia puede guardar esto con su idea de que todas las ideas son solo interpretaciones? Si la respuesta es no – esto es, si no considera que sus ideas son ciertas -, ¿Por qué se toma de entrada la molestia de formularlas? (Nehamas, 1985, pág. 18)

Esta posición expuesta por Nehamas, muestra la dificultad, para defender una postura de que no existe una verdad en la obra de Nietzsche, sino solo perspectivas. En este caso, se podría objetar que cualquier afirmación que se hiciera bajo este principio de que Nietzsche no defiende una ‘verdad’, no tendría nada de verdadero. Pues si se afirmara de una proposición que no es verdadera, no tendría sentido siquiera formularla, y si se pretende que sea verdadera estaría en contradicción con la idea de que solo existen perspectivas.

Nehamas intenta resolver este dilema afirmando que en Nietzsche el perspectivismo no es equivalente a la verdad absoluta, pues el individuo siempre va a mantener su punto de vista y de ninguna manera va a poder tener una visión total de todas las perspectivas: “el perspectivismo supone que, al volcarnos en cualquier actividad, empleemos necesariamente unos materiales seleccionados para nuestro campo de consideración, y renunciemos a muchos otros”. (Nehamas, 1985, pág. 72), ya que “‘comprender todo’ sería prescindir de todas las relaciones de perspectiva, significaría no aprehender nada, malinterpretar la naturaleza del conocimiento”. (Nehamas, 1985, pág. 70). Por esto podría decirse que existe una falsedad como condición de la existencia: “Nietzsche niega la posibilidad de una eliminación perenne del engaño y la falsificación” (Nehamas, 1985, pág. 84). Esto, sin embargo no quiere decir que no existan falsedades más favorables para la existencia que otras, y pretende sugerir que podría existir una manera de salir de la ilusión de la falsedad perjudicial

para el individuo. Esta libertad de espíritu se daría cuando “el espíritu se aleja de toda fe y de toda ansia de certeza” (GC, §347), dicho espíritu sería el espíritu libre que se ha disciplinado “a resistir sobre cuerdas y posibilidades insustanciales, y a bailar junto al abismo” (GC, §347) (Nehamas, 1985, pág. 83).

En suma, pareciera sugerir Nehamas, que para Nietzsche si existen diferentes niveles de verdad, pero sin llegar a una verdad definitiva. De ninguna manera se podría hacer la afirmación “no existe la verdad” de manera absoluta. Pues en ese caso todas las falsedades estarían en el mismo nivel de error y Nietzsche parece sugerir en muchos de sus textos, incluido *El Anticristo*, que sí existen perspectivas y creencias mas verdaderas que otras. Existirían dos categorías de creencias: la primera, en la cual el creyente está convencido de la verdad de su creencia, y la segunda, en la cual el creyente se permite tener convicciones, a pesar de estar en cierto sentido libre de ellas.

En el primer caso, del creyente convencido realmente de sus creencias, Nietzsche nos muestra a un individuo dependiente, necesitado de respuestas incondicionales, “que no se pertenece a *sí mismo*, sólo puede ser un medio, tiene que ser *consumido*, tiene necesidad de algo que lo consuma” (AC, §54). A este hombre de convicción no se le ha de tener en cuenta en la cuestión referente al valor y al no-valor, pues este creyente es la antítesis del hombre veraz, de la verdad:

El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo “verdadero” y lo “no verdadero”: ser honesto en este punto sería inmediatamente su ruina. El condicionamiento patológico de su óptica hace del convencido un fanático –Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint- Simon -, el tipo antitético del espíritu fuerte, el cual ha llegado a ser *libre*. (AC, §54).

Este tipo de hombre de fe, de convicción, es entonces el tipo fanático, que se constituye en lo contrario del hombre veraz, que sería la segunda categoría de creyente:

La gran pasión, que es el fundamento y el poder del propio ser, más ilustrada, más despótica incluso que el intelecto humano, toma a éste todo entero a su servicio; le quita todo escrúpulo; le da incluso valor para usar medios no santos; en determinadas circunstancias le *permite* convicciones. La convicción como *medio*: muchas cosas no se las consigue más que por medio de una convicción. La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, - se sabe *souverain* [soberana]. (AC, §54)

Aquí, en este texto, podemos ver, como Nietzsche según lo afirmado también por Nehamas, anuncia la posibilidad de una liberación de la ilusión de la creencia ciega, que perjudica la existencia del individuo, pues le quita la capacidad de ampliar su campo de visión y lo convierte en alguien dependiente de una determinada perspectiva. Esta liberación del espíritu parece darse en lo que Nietzsche llama aquí la gran pasión, que está más allá del intelecto y de la razón, y sin embargo sigue de cierta manera ligada a las creencias y convicciones como un medio de alcanzar su objetivo.

Dándole forma a esta cuestión de la verdad en Nietzsche, podríamos decir que, según nuestro autor, desde la perspectiva de cualquier ser humano no es posible tener una visión absoluta de la realidad, ni obtener conceptos universales que se encuentren por encima de la perspectiva, que sean algo más que interpretación. Esto, según Nietzsche, sería como si la mente humana fuera contradictoria en sí misma. En una reflexión de sus *Fragmentos póstumos* podemos encontrar esta crítica contra la pretensión de ir más allá del conocimiento perspectivista, ese conocimiento que pretende hablar de absolutos y esencias, y que quiere dividir el conocimiento en dos categorías:

Me importa poco que hoy alguien diga, con la moderación del escepticismo filosófico o con resignación religiosa: “la esencia de las cosas me es desconocida” u otro más audaz que aún no se ha instruido lo suficiente en la crítica y la desconfianza: “la esencia de las cosas me es en buena parte desconocida”. Frente a ambos mantengo que, en cualquier caso, aún pretenden saber demasiado, se imaginan saber demasiado, como si estuviera justificada la distinción que ambos presuponen, la distinción entre una “esencia de las cosas” y un mundo fenoménico. Para poder hacer esta distinción habría que pensar que nuestro intelecto posee un carácter contradictorio: por un lado, preparado para la visión perspectivista que es necesaria para que seres precisamente de nuestro tipo, puedan mantenerse en la existencia, por otro, dotado al mismo tiempo de una capacidad de comprender esa misma visión perspectivista como perspectivista, el fenómeno como fenómeno. Esto quiere decir: dotada de una creencia en la realidad como si fuera la única, y, a la vez con un conocimiento de esa creencia, en el sentido de que es solo una visión perspectivista respecto a la verdadera realidad. Pero una creencia vista con un conocimiento así ya no es una creencia, se disuelve como creencia. En suma, no estamos autorizados a pensar nuestro intelecto de esta manera contradictoria, como si fuera una creencia y al mismo tiempo un saber acerca de esa creencia como creencia. ¡Eliminemos < la cosa en sí > y, con ella, uno de los

conceptos menos claros, el del “fenómeno”! toda esta oposición, así como aquella más antigua, de “materia y espíritu” ha demostrado ser inservible. (*FP*, 6[23], 1886–1887).

Por lo tanto, se trata de mirar la noción de conocimiento en Nietzsche como un conocimiento siempre desde la perspectiva, siempre interpretativo. Negar la posibilidad de cualquier conocimiento puede significar el nihilismo total. Es decir, no se puede afirmar que exista una verdad absoluta, pero tampoco podemos negar la verdad de una manera absoluta. La perspectiva y la interpretación lo que nos dicen es que solo mediante este conocimiento es posible la existencia, porque solo desde la perspectiva de cada ser viviente se puede saber lo que es bueno para la existencia particular: “el proceso orgánico presupone un permanente interpretar” (*FP IV*, 2[148], 1885-1886). Solamente desde la visión perspectivista podemos entender que la realidad tampoco se agota en nuestra perspectiva y se puede pensar en el otro. Una posición contraria a la de Nietzsche quiere negar la diferencia. Para Nietzsche, entonces, el conocimiento es interpretación y en esto están de acuerdo la mayoría de sus comentaristas, así lo afirma Deleuze:

El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por la *interpretación* y la *evaluación*. Una fija el ‘sentido’ siempre parcial y fragmentario de un fenómeno; la otra determina el ‘valor’ jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos, sin atenuar ni suprimir su pluralidad. (Deleuze, Nietzsche, 2000, pág. 23)

Pareciera que esta es la cuestión central de la concepción de verdad en Nietzsche: no existe una verdad como tal, sino solo aproximaciones e interpretaciones. Esta visión perspectivista de la verdad explica porque Nietzsche siempre abogaba por el pensamiento propio e individual, buscando despertar en el lector la conciencia del carácter inacabado e ilimitado de la vida y la realidad, y por lo tanto del pensamiento mismo. Al respecto Nehamas afirma:

Nietzsche denomina a nuestros pensamientos, prácticas y modos de vida “interpretaciones” debido a la posibilidad constante de tales recomposiciones, y debido también a que, según él, cada visión del mundo posibilita y promueve un tipo particular de vida e, incidentalmente, presupone y manifiesta intereses y valores específicos. Los denomina

“interpretaciones” para elevar a nuestra atención el hecho de que nunca son independientes ni desinteresadas, que en sentido tradicional no son objetivas. (Nehamas, 1985, pág. 88)

Nietzsche mismo en su obra, nos da ciertas claves para hacer una adecuada interpretación en el momento de abordar cualquier lectura, en general y también de sus textos. Este arte de leer bien es lo que Nietzsche entiende como filología:

Por filología debe entenderse aquí, el arte de leer bien, - el poder leer hechos sin falsearlos con interpretaciones, sin perder, por afán de comprender, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología como *ephexis* (indecisión) en la interpretación: trátase de libros, de novedades periodísticas, de destinos o de hechos meteorológicos, - para no hablar de la ‘salvación del alma’ (AC, §52)

Si tenemos en cuenta la cita anterior, podemos afirmar que la verdadera interpretación es aquella neutra y paciente. Aquella interpretación que deja que el texto hable. No se trata de forzar la comprensión, ni buscar en el texto lo que queremos encontrar. Es una interpretación sin pretensiones de ser conclusiva. Es como si el excesivo afán por comprender y la pérdida de la paciencia en este proceso llevaran a una interpretación sesgada, que pretenda justificarse en la idea de que todas las interpretaciones son iguales de verdaderas. Por esto Nietzsche hace énfasis en la lentitud y el ritmo que se debe tener en la lectura para comprender adecuadamente, así lo afirma Nietzsche en su prólogo de 1886 a su Libro *Aurora*:

Tanto yo como mi libro somos amigos del ritmo *lento*. Por algo hemos sido filólogos – y quizá todavía lo somos - , lo cual significa amigo de la lectura lenta; y, así, uno termina por escribir lentamente. Filología, en efecto, es ese honorable arte que exige de quien lo cultiva sobre todo una cosa, distanciarse, darse tiempo hacerse silencioso, volverse lento; es el arte y la pericia del orfebre de la *palabra* que debe realizar un trabajo finísimo y atento y no dar por alcanzado nada que no se haya alcanzado *lentamente*. Por eso mismo la filología es más necesaria que nunca; y por eso nos atrae y nos hechiza con tanta fuerza en esta época del “trabajo”, quiero decir, de las prisas, de la precipitación indecorosa y sudorosa en la que se pretende “despacharlo” todo de inmediato, incluso cada libro, ya sea nuevo o antiguo. (A, “Prólogo”).

Nietzsche aquí, afirma su idea de la lentitud y la paciencia que son necesarias para entender los matices de los pensamientos, y en esto, una vez más, se opone a la

época moderna caracterizada por el afán. Nietzsche afirma repetidamente que en la modernidad se ha olvidado este arte de la lectura y que este olvido deriva necesariamente en la incomprensión de su obra. (*GDM*, “Prólogo”, §8). Sobre esta cuestión de la incomprensión de la obra nietzscheana por una falla en la lectura e interpretación podemos ver también la opinión de Giorgio Colli, quien pone en duda el concepto mismo de interpretación de que ha sido objeto Nietzsche:

En realidad, Nietzsche no tiene ninguna necesidad de ser interpretado de ningún modo, es decir, de ser determinado conceptualmente según una u otra dirección, precisamente porque su acción sobre la vida individual es directa. Es suficiente con acogerlo, no según fragmentos ocasionales o sugestivos de una u otra manera, sino en su totalidad y unidad. Este camino más laborioso habrá de privarlo de una falsa popularidad. (Colli, 2000. Pág. 10 -11)

Esta postura de Colli podría entenderse como un intento de que los textos de Nietzsche no sean interpretados de manera sesgada y parcial, sino que aboga por una lectura de Nietzsche como una totalidad. Sobre la manera adecuada de leer a Nietzsche también opina Montinari:

Por todo ello se impone una nueva lectura de las obras aforísticas de Nietzsche, una lectura, que, para ser realmente fructífera, no puede limitarse a la fruición inmediata de la paradoja genial o al “goce estético”, sino que debe profundizar hasta captar el fondo del proceso creativo, el esfuerzo que supuso para el autor la producción de máximas que a veces solo ocupan unas líneas. (Montinari, 1999, pág. 85).

En suma, lo importante sería interpretar los escritos sin forzar un significado. Esta cuestión de la interpretación y la perspectiva se puede notar también en Nietzsche cuando afirma que él en sus escritos nunca ataca a las personas como tales, que sus críticas a los autores y personajes no son críticas a la persona, sino al fenómeno que ellos encarnan; cuando él critica, por ejemplo, a Wagner o a Schopenhauer no está hablando del ser humano, sino de las ideas, pensamientos, interpretaciones que se pueden asociar a determinado personaje:

yo no ataco jamás a personas,-me sirvo de la persona tan solo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación

de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible (*EH*, “Por qué soy yo tan sabio”, §7)

Estas críticas, entonces, están dirigidas hacia ciertas situaciones que Nietzsche considera de peligro general que se hacen visibles en determinado autor o personaje histórico. Nietzsche pretende con estos análisis entender por qué ciertas causas pierden su rumbo u objetivo inicial. Con la anterior afirmación Nietzsche quiere dejar constancia, que con sus críticas, lo que hace es buscar nuevos significados a estas causas y volverlas temas de reflexión: “en mí atacar significa una prueba de benevolencia y, en ocasiones, de gratitud”. (*EH*, “Por qué soy yo tan sabio”, §7).

Por esto es común que se afirme que Nietzsche utiliza un lenguaje paradójico, debido a que utiliza las palabras de diferentes formas y para denotar diferentes experiencias. Además Nietzsche nos dice que muchas palabras significan en su época lo contrario de lo que significaban en otros tiempos y culturas. Esto sucede con casi todas las palabras que en la modernidad nombran algo que se considera valioso. Palabras tales como valor, verdad, Dios, virtud, etc. Para Nietzsche ya no significan nada afirmativo para la vida, porque se volvieron conceptos y dogmas, y esto termina por limitar la existencia. Por esta razón a veces Nietzsche utiliza una palabra pero queriéndole imprimir otro sentido, haciendo claridad de que es algo diferente: “En verdad, con otros ojos hermanos míos, buscare yo entonces a mis perdidos; con un amor distinto os amaré entonces” (*Z*, “de la virtud que hace regalos”, §3).

Para Nietzsche, entonces, las palabras son símbolos, ficciones, imágenes de una realidad cambiante. Pero debido a que en algún momento se olvidó esto, se empezó a hablar de una realidad y de una verdad quieta y absoluta. Así, se perdió de vista el hecho de que la ‘verdad’ era algo indefinible y en constante proceso de descubrimiento. De esta manera empezaron a surgir verdades absolutas donde solo existían verdades provisionales. Al olvidar esto, tanto en el cristianismo, como en la modernidad surgió entonces una nueva ‘verdad’, una verdad acabada y definitiva. Así, la verdad que Nietzsche busca es precisamente volver al concepto de ‘verdad’ como algo inacabado. Una ‘verdad’ que no pierda de vista su perspectiva: “miro a mi alrededor. Ni una palabra ya de lo que en otro tiempo se llamó ‘verdad’” (*AC*, §38).

Cualquier interpretación extrema de Nietzsche, como ya se ha visto, aunque es probable y de hecho común, no significa que esté de acuerdo con su pensamiento. No todas las interpretaciones son igual de ‘verdaderas’, ni igual de ‘falsas’ (Nehamas, 1985, pág. 21). De igual manera que ninguna interpretación va a ser absolutamente verdadera. Cuando Nietzsche habla de su tarea y de su obra siempre habla de la búsqueda de la verdad, cuando habla de lo que significa *Zaratustra* para él también afirma que en *Zaratustra* como filósofo la virtud suprema es la veracidad, la voluntad de verdad (*EH*, “Por qué soy yo un destino”, §3). Sin embargo es necesario ver que no es una verdad dogmática ni absoluta, esto es todo lo contrario de la verdad. Su verdad es una verdad consciente de la perspectiva, que por esto mismo no puede negar, ni afirmar de manera categórica. Es como si para Nietzsche la verdad estuviera en ese punto medio entre la negación y la afirmación. Anteriormente, habíamos visto como en el *Ecce Homo* Nietzsche afirmaba que lo que propiamente lo caracterizaba a él era su neutralidad, el no tomar partido. Y ese no tomar partido está fundamentado en su concepción de verdad: no es posible tomar decisiones absolutas, ni afirmar teorías indiscutibles sobre la realidad. Este es precisamente el punto. Solo es posible saber desde la perspectiva, desde el centro de gravedad del propio cuerpo, y cualquier intento de hacer lo contrario lleva a la negación de la realidad.

Para Nietzsche, como ya se ha visto anteriormente, en *El Anticristo* el arte de una buena lectura, que él llama filología, es fundamental para poder entender adecuadamente la experiencia de otros autores y culturas. Es necesario leer bien sin falsear lo que quiere decir el autor. Este método filológico está muy ligado a sus análisis psicológicos, análisis de ‘tipos’ de los que se vale Nietzsche para hacer sus valoraciones. Con estos análisis Nietzsche pretende, según dice en el *Ecce Homo*, encontrar el grado de verdad que puede soportar un espíritu:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas- búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar en lo *prohibido*, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me han puesto al descubierto la historia *oculta*

de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. - ¿Cuánta verdad *soporta*, cuanta verdad *osa* un espíritu? Esto fue convirtiéndose una vez más para mí, en la auténtica unidad de medida. (*EH*, “Prólogo”, § 3)

Inicialmente, se puede decir que Nietzsche fue él mismo su primer objeto de análisis. Desde su infancia, como se puede ver en sus cartas y escritos le motivaba escribir lo que pensaba y analizaba, sus sentimientos y estados de ánimo:

Para Nietzsche cada pensamiento es un acontecimiento, y cada libro publicado, una “superación”. Nietzsche escribía para sí mismo, para poder volver sobre sus pensamientos, para profundizar en la comprensión de sus estados de ánimo. Esto se confirma en su libreta de asuntos personales que, con pocas excepciones, están dedicadas a la anotación continua y “expresiva” de meditaciones filosóficas, intuiciones psicológicas y observaciones morales, cuyo punto de partida exterior es difícil reconstruir. (Montinari, 2003, pág. 16).

Podría decirse que hay en la vida de Nietzsche un interés fundamental por comprender su propia existencia y a su vez escribir sus experiencias. Es evidente que la escritura fue una herramienta, un medio, un mecanismo para llevar a cabo su tarea. Podemos afirmar entonces que lo primordial en Nietzsche a la luz de sus acciones era pensar, experimentar con su propia existencia y escribir sobre ello. Como dice Rudiger Safranski, en la *Biografía de su pensamiento*, Nietzsche vivía de tal manera que su vida fuera digna de ser escrita: “erigirá su vida de tal manera que sea un documento digno de citarse” (Safranski, 2001, pág. 27), y casi podría decirse que cuando vivía alguna experiencia estaba ya pensando de qué manera la iba a escribir: “el relato era casi más importante que el juego mismo, que se convertía en ocasión y material para poder escribir después” (Safranski, 2001, pág. 27).

Esta escritura podría tener varios objetivos: tratar de que la experiencia perdurara en el tiempo, moldear el pensamiento, casi como un trabajo de un escultor que hace su creación desde un bloque de mármol: “Nietzsche ejemplifica mediante sus propios escritos una guía por la que un individuo puede llegar a modelarse a sí mismo” (Nehamas, 1985, pág. 17), tarea para la cual se nutre también de diferentes lecturas que le sirven para ampliar sus interpretaciones. Era un trabajo arduo en la construcción de su propia perspectiva filosófica, de la búsqueda de las palabras adecuadas para expresar

sus pensamientos, buscando en sus obras un reflejo lo más fiel posible de su experiencia, como bien lo afirma Nehamas:

El afán de Nietzsche por crear una obra de arte a partir de sí mismo, un personaje literario que a la vez es un filósofo, es también su afán por ofrecer una idea positiva sin caer en la tradición dogmática de la que tanto desconfió y a la que nunca tuvo la certeza de haberse sustraído (Nehamas, 1985, pág. 26)

En suma, Nietzsche por medio de su escritura buscó la manera de expresar sus pensamientos y experiencias filosóficas, de una manera que le permitiera ofrecer una idea positiva de su visión del mundo sin caer en el dogmatismo. De esta manera sus obras se constituyeron en la posibilidad de construir la interpretación de su propia perspectiva, sin pretender considerarse a sí mismo como un modelo a seguir (Nehamas, 1985, pág. 26), en el sentido tradicional del término, sino más bien, para intentar construir un tipo psicológico que muestre como afirmar la existencia desde la perspectiva de cada individuo.

1.3. El nihilismo moderno

La época moderna se caracteriza según Nietzsche por los valores nihilistas. Esto quiere decir que lo que se considera valioso en la modernidad, es lo contrario a lo que pudo haber sido considerado valioso por culturas y épocas en las cuales primaba la afirmación de la vida.

Así, como Nietzsche lo afirma en su *Genealogía de la moral* y posteriormente en *El Anticristo* (AC, §24), originalmente se utilizaron ciertas palabras para nombrar valoraciones sobre la vida, sobre qué era útil y qué no, qué era beneficioso y qué no. En esta manera de valorar la vida de acuerdo a lo natural, a lo que era benéfico para la sociedad y el individuo, se creó una moral que Nietzsche llama aristocrática. Esta moral expresaba realmente valores afirmativos según la naturaleza y cumplía con su tarea de preservar la vida. Pero con el transcurrir del tiempo, algunos individuos y pueblos crearon otras formas de moral diferentes, basadas más en valoraciones antinaturales, que de una u otra manera pretendían negar la existencia. Así, se terminó usando la

misma palabra pero para una valoración diferente. Por ejemplo, la palabra ‘bueno’: lo que significó en alguna época, para alguna cultura en particular, vino a nombrar una valoración diferente un tiempo después, como dice Deleuze (2000): “todo se ha vuelto del revés: los esclavos se llaman señores, los débiles se llaman fuertes, la bajeza se denomina nobleza” (pág. 37). Deleuze ve entonces, al igual que Nietzsche, como algunas palabras han perdido su significado, y terminaron por nombrar lo contrario de lo que significaban originalmente.

Esta pérdida de sentido, de lo que es realmente bueno y valioso para el ser humano, es lo que Nietzsche llama nihilismo. Entonces, podríamos decir, que lo que Nietzsche nombra como moral de esclavos en la *Genealogía de la moral*, viene a corresponder con lo que posteriormente llama nihilismo. De igual manera, como la moral aristocrática, sería similar a lo que Nietzsche llamaría en *El Anticristo* y en el *Ecce homo* como moral afirmativa, a la que aspira en su transvaloración de los valores.

Entonces, lo que en la modernidad se llama valioso en realidad no es benéfico para la vida. Estos juicios nihilistas sobre el valor han llevado a la vida moderna a ser una vida decadente:

Doloroso, estremecedor es el espectáculo que ante mí ha surgido: yo he descornado la cortina que tapaba la *corrupción* del hombre. [...] yo entiendo la corrupción, ya se lo adivina, en el sentido de *décadence* [decadencia]: lo que yo asevero es que todos los valores en que la humanidad resume ahora sus más altos deseos son *valores de décadence*. (AC, §6)

Nietzsche utiliza en *El Anticristo* constantemente la palabra *décadent*. La usa para referirse a diversos personajes y autores, y también para referirse a sí mismo. Esto quiere decir que Nietzsche se considera a sí mismo de alguna manera también víctima del nihilismo, pero también tiene claro que a partir de este nihilismo ha sabido encontrar una manera de afirmarse.

En medio de esta distinción entre estos dos tipos de valoración se da la crítica de Nietzsche a la modernidad. La ciencia, la cultura, la filosofía y el arte, al igual que la religión, están atravesados por esta pérdida de sentido, o, más bien, por un sentido y una orientación que va en contra de los instintos más profundos del ser humano, de su

verdadero bienestar, aunque se utilicen los nombres más sagrados para nombrar estos ideales. Dice Nietzsche:

La vida misma es para mi instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que yo aseveró es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad, - que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos ejercen el dominio. (AC, §6)

La modernidad buscaba que el ser humano fuera capaz de pensar y de decidir por sí mismo, en eso concordaba en algún aspecto con el proyecto de Nietzsche. Pero sucedió que este pensamiento perdió su sentido, se volvió víctima de sí mismo: por una parte terminó negando lo que no podía negar y por la otra afirmando lo que no podía afirmar. Termina la razón moderna negando este mundo y afirmando un mundo ideal, moral o espiritual:

A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... el 'mundo verdadero' y el 'mundo aparente' - dicho con claridad: el mundo *fingido* y la realidad. Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos – hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos solos que habían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado *derecho* al futuro. (EH, "Prólogo", §2)

En este texto podemos ver en dónde radica el origen del nihilismo que se manifiesta en la modernidad: en la negación de los valores afirmativos para la vida y su reemplazo por valores nihilistas, por ideales que pretenden negar la realidad. Aquí surge la división entre el mundo ideal y el mundo aparente. Esta distinción, dice Nietzsche, ha surgido de la pérdida de valor, ha logrado que la humanidad vea falseados hasta sus instintos más básicos de afirmación de la vida. Este pensamiento nihilista que está ya presente en el cristianismo, dice Nietzsche, pasó soterradamente a la filosofía moderna. Aquí, en este texto de *El Anticristo*, se refiere particularmente a la filosofía alemana de la modernidad, representada en Kant:

Entre alemanes se me comprende en seguida cuando yo digo que la filosofía esta corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale*

[pecado original] [...] ¿A qué se debió el júbilo que al aparecer *Kant*, recorrió el mundo de los doctos alemanes, compuesto en sus tres cuartas partes de hijos de párrocos y de maestros - , a qué el convencimiento alemán, que aún hoy sigue encontrando eco, de que con Kant comienza un giro hacia algo *mejor*? El instinto de teólogo existente en el docto alemán adivinó *qué* es lo que a partir de ese momento, volvía a ser posible... un camino furtivo hacia el viejo ideal quedaba abierto, el concepto “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 llega tan lejos... se había hecho 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. (AC, §10).

Nietzsche entonces, nos dice que el problema del nihilismo en la modernidad, viene de la pérdida de los instintos vitales, lo que se ha manifestado en la creencia en un ideal sobre la existencia de un mundo ‘verdadero’ aparte del mundo de la ‘apariencia’, presente en el cristianismo y que Nietzsche llama el ‘instinto de teólogo’. Este instinto nihilista, dice, siguió presente en la filosofía moderna y de esta manera se mantuvo la negación de los instintos más vitales en el ser humano, escondido detrás del ideal:

Yo llamo corrompido a un animal. A una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere* lo que a él le es perjudicial. Una historia de los “sentimientos superiores”, de los “ideales de la humanidad” – y es posible que yo tenga que contarla - sería casi también la aclaración de *por qué* el hombre esta tan corrompido. (AC, §6).

Vemos aquí, como Nietzsche cree encontrar la causa fundamental del nihilismo moderno. El ser humano es un animal que ha perdido sus instintos más vitales, y, termina eligiendo lo que le perjudica, en vez de lo que le beneficia. Esta pérdida del instinto vital, transformado en instinto de decadencia, está a su vez hecha ideal en la filosofía moderna. Este instinto nihilista, lo identifica Nietzsche con el instinto de teólogo, procedente del cristianismo, que se caracteriza por ser una forma escondida de falsedad, de autoengaño, que es lo que propiamente caracteriza al nihilismo moderno:

A ese instinto propio de teólogos hago yo la guerra: en todas partes he encontrado su huella. Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta. El *pathos* que a partir de ella se desarrolla se llama a sí mismo *fe*: cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable. (AC, §9)

Por lo tanto, este instinto de teólogo, como lo llama Nietzsche, está basado en una óptica deficiente, un engaño, una pérdida de la perspectiva sobre los valores que son benéficos para la vida. El cristiano tal como lo describe Nietzsche en este pasaje, actúa en contra de la naturaleza. ¿Pero cómo puede ser posible que el ser humano pierda sus instintos más básicos y elija lo que lo perjudica? En primera instancia, es claro que existe una conexión entre la pérdida de los instintos vitales y el intento por evadirse de la realidad, por auto engañarse y no querer ver las cosas tal cual se ven. Sobre el particular afirma Colli:

Si el cristiano es el hombre que repudia, reprime, calumnia a la naturaleza en cada uno de sus instintos o pensamientos, si el cristianismo es la contra naturaleza, ¿qué es lo que debe señalarse en el origen de esta corrupción, cuál es la raíz de esta monstruosa inversión del impulso vital? ¿Cómo puede la naturaleza renegar de sí misma? Precisamente *El Anticristo* da una respuesta teórica al problema. El soporte máximo en que se apoya el cristianismo es la mentira. “Toda palabra en boca de un primer cristiano es una mentira, toda acción realizada por él es una necesidad instintiva”. Y Nietzsche precisa: “llamo mentira al no creer algo que se ve, no querer ver algo *tal* como se ve... La mentira más usual es aquella con la cual se miente a sí mismo: mentir a los demás es, relativamente, la excepción”. (Colli, 2000, pág. 222)

En últimas, dice Colli citando a Nietzsche, que existe en la modernidad y en el cristianismo una lógica nihilista: es la mentira hecha instinto. Esto lleva necesariamente a la decadencia, de la misma manera, que, una vida decadente termina manifestándose en una lógica nihilista. Tanto la mentira, como la vida decadente, se retroalimentan continuamente. Nietzsche busca la manera de salir de esta locura circular como el la llama. ¿Dónde están los síntomas de esta enfermedad? En el hecho de que en el ser humano terminan dominando los sentimientos negativos a los positivos: “la preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: tal preponderancia ofrece, sin embargo, la

fórmula de la *décadence*...” (AC, §15). En este punto, se pone de manifiesto, cómo la pérdida de los instintos vitales produce un aumento de los sentimientos de sufrimiento, y, de esta manera se termina enunciando una moral y una religión que pretende evadirse de la realidad.

En la modernidad, entonces, se vive preso de una serie de ideales y conceptos que pretenden ser verdaderos y reales, pero que en realidad no favorecen la vida y a nivel fisiológico reproducen sentimientos de displacer, de frustración, de resentimiento, de venganza. Esta enfermedad la ve Nietzsche en la modernidad, pero también la siente en sí mismo. Esta es la razón por la que Nietzsche ve la necesidad de emprender una crítica hacia estos valores e ideales modernos. Sobre esto podemos ver el diagnóstico de Nietzsche en 1886, según Montinari:

Ya un año antes, en junio-julio de 1885 Nietzsche Había hablado de la tarea principal de los espíritus libres, que consistía en preparar una necesaria subversión de los valores (*Umkehrung der Werte*): para ello era preciso rehabilitar una serie de instintos, que habían sido calumniados y frenados, contra los ideales gregarios, contra la *tartufferie* moralista, contra el pensamiento idealista de la edad moderna (NF. 37 [8] 1885). Ahora, Nietzsche pone al comienzo de sus meditaciones ‘el peligro de los peligros’ el nihilismo, que es la consecuencia inevitable de la interpretación moral de la vida que hace el cristianismo. El peligro inminente es de la falta de significado, la insensatez de toda existencia. Llegan a consecuencias nihilistas las ciencias, la política, (Nietzsche menciona nacionalismo y anarquismo), la historia; incluso el arte con Wagner está preparando el nihilismo. Ahora el propósito de Nietzsche ya no es una nueva interpretación de todo el acaecer sino la destrucción, la subversión, la transmutación, la transvaloración, en definitiva, la *Umwertung* de todos los valores. El tema del nihilismo y de su superación se convierte en la cuestión central de todas las anotaciones de Nietzsche a partir del verano de 1886. (Montinari, 1999, págs. 134-135).

Entonces, como lo anota Montinari, para Nietzsche, el engaño, la mentira del ideal cristiano, que está presente en la modernidad, también está presente en la política, en la historia, en el cientificismo de su época. Nietzsche ve acá, en este punto, una similitud entre el cientificismo moderno y la teología. El cientificismo cree ciegamente en el progreso, la teología cree en el orden moral del mundo. El cientificismo cree que el hombre puede encontrar leyes y verdades absolutas, la teología habla de un

conocimiento revelado que no admite discusión. Pero como ya lo hemos visto todos estos conocimientos no tienen nada que ver con los verdaderos instintos vitales, puesto que pretenden esconder el problema del nihilismo.

Nietzsche va más allá en su diagnóstico y llega a predecir que el proceso del nihilismo va a continuar durante dos siglos más, hasta llegar a un nihilismo radical. Todavía en su época el nihilismo ha negado ciertos valores, pero ha terminado afirmando otros, en forma de ideales y creencias metafísicas y científicas. Pero, dice Nietzsche, este proceso va a continuar hasta concluir en un tipo de nihilismo que pretende la negación absoluta de la existencia, de los valores y de la voluntad de vivir. A este respecto veamos este fragmento del año 1888:

Yo describo lo que viene: el ascenso del nihilismo. Puedo describirlo porque aquí se produce algo necesario – de ello hay signos por todas partes, sólo faltan los *ojos* que los perciban. Yo elogio, no critico aquí, *que* venga: creo que habrá una de las *crisis* más grandes, un instante de autorreflexión *sumamente profunda* del ser humano: si éste se repondrá de ello, si el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es *posible* que lo haga...

El ser humano moderno cree a modo de ensayo ora en este *valor*, ora en ése, y luego deja que esos valores vayan cayéndose: el círculo de los valores a los que ha sobrevivido y ha dejado que se cayeran va llenándose sin cesar; el *vacío* y la *pobreza de valores* alcanzan a sentirse cada vez más; el movimiento es imparable – aunque se ha intentado demorarlo con gran estilo -.

Finalmente, él se atreve a una crítica de los valores en general; les *reconoce* su procedencia; llega a conocer lo suficiente para no creer ya en ningún valor, he aquí el *pathos*, el nuevo estremecimiento...

Esto que cuento es la historia de los próximos dos siglos... (*FP IV*, 11[119], 1887-1888).

Vemos, entonces, como Nietzsche hace el diagnóstico de este proceso nihilista que viene sucediendo en su época, que él predice que hasta ahora está comenzando y que llegará al punto de la negación de todos los valores. Sin embargo, en este fragmento ya deja abierta Nietzsche la posibilidad de que detrás de este nihilismo radical vendría una etapa de profunda reflexión en el ser humano que podría posibilitar un resurgimiento de la humanidad.

En este punto podrían surgir los siguientes interrogantes: ¿Podría Nietzsche mismo con su crítica estar contribuyendo a esta pérdida de sentido? Es decir, ¿no estaría Nietzsche mismo con su filosofía siendo víctima del mismo sinsentido en que cayó la modernidad?

Nietzsche es un filósofo que pone en tela de juicio los fundamentos de la cultura, la religión, la moral, la ciencia, etc. Lo hace porque desde su perspectiva todo lo anterior ha caído en el nihilismo, en el sin sentido. Con esto lo que logra es poner en evidencia que las creencias en las que descansan todos estos aspectos de la realidad no son tan verdaderas, reales e indiscutibles como se cree. Aquí Nietzsche está siendo negativo y destructivo, pero solo desde la perspectiva de aquellos que ven estos ideales como verdades absolutas. De igual manera también cuestiona la pretensión nihilista de negarlo todo, de decir que ya que los valores modernos y cristianos han sido objeto de crítica, no existe ningún valor en absoluto.

Es decir, Nietzsche niega el concepto de verdad del nihilismo, que pretende hacer afirmaciones y negaciones absolutas. De esta manera Nietzsche quiere afirmar la realidad pero en sus múltiples sentidos. Al negar que la realidad sea una realidad limitada y orientada hacia un solo sentido o verdad, lo que Nietzsche pretende es dejar en evidencia que hay más sentidos y realidades que las de una sola perspectiva. Por esto podríamos decir que con la negación Nietzsche afirma.

Así, Nietzsche quiere mostrar que las creencias e ideales son solo perspectivas, pero la modernidad en su nihilismo lo ha olvidado y cree postular verdades definitivas. Por esto niega estas creencias modernas con pretensiones de verdad, no con la intención de acabar con ellas, sino para volverlas a poner en perspectiva, para recuperar la conciencia de que son solo una fracción de la realidad y que no es posible absolutizarlas sin caer en el nihilismo y el sin sentido. Es algo así como afirmar que la causa del nihilismo es la absolutización de una perspectiva. Miremos: si creemos ciegamente en cualquier creencia o ideal, esta creencia terminará limitando el entendimiento y la capacidad creativa de la persona.

Entonces, estaremos ante la realidad de individuos sometidos a ideales y creencias que no significan realmente nada para ellos. Es solo un sometimiento al

concepto de autoridad, de virtud, de verdad, pero sin sentirlo ni experimentarlo realmente. Obviamente esto trae como consecuencia la decadencia del individuo y gradualmente del mismo grupo social.

Miremos esta cuestión en *El Anticristo*: El hombre moderno es un hombre que ha perdido el norte, su capacidad de decisión, sus instintos más básicos de afirmación: “yo no sé qué hacer, yo soy todo eso que no sabe qué hacer” (AC, §1), así se lamenta el hombre moderno, dice Nietzsche. Este hombre moderno vive en la ambigüedad, en el querer agradar a todos, en la supuesta universalidad: “de esa modernidad hemos estado enfermos, -de paz ambigua, de compromiso cobarde, de toda la virtuosa suciedad propia del sí y el no modernos” (AC,§1).

En *El Anticristo* vemos cómo Nietzsche percibe en su época el signo de la decadencia. Esta decadencia se manifiesta en todas partes: en la ciencia, en el arte, en la cultura, en la religión, en la filosofía, en la política, que pretenden estar evolucionando hacia algo mejor bajo la idea del progreso:

La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El “progreso” es una idea moderna, es decir una idea falsa. El europeo de hoy sigue estando, en su valor, profundamente por debajo del europeo del renacimiento. (AC,§4)

Él mismo se siente partícipe de esa decadencia. Sin embargo, siente la necesidad de buscar algo más. Nietzsche encuentra su salida en la filosofía, en el pensar: “convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía...” (EH, “Por qué soy yo tan sabio”, §2). Aquí podemos ver como para él la filosofía es una cuestión vital, de voluntad, de fuerza interior. El problema radica en ese pensamiento moderno que pretende separar el cuerpo de las ideas, como conceptos abstractos que no tienen que ver con el ser humano como un todo.

Aquí vemos, nuevamente, como la unidad de medida para Nietzsche es lo que perjudica o favorece la vida. Nietzsche ve que la cultura moderna ha abusado de toda una serie de ideales y creencias que se toman como verdaderas en sentido absoluto y esto termina perjudicando los verdaderos instintos del hombre. Todo esto escondido detrás de términos como moral, filosofía, religión, arte, etc. Podemos afirmar, además,

que en el diagnóstico nietzscheano se encuentra una raíz común en la decadencia que se percibe en todos los estamentos de la modernidad europea de su época: el pretender huir de la realidad, negar la realidad. Pero “¿quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella.” (AC, §15).

Algunos autores ven en la obra de Nietzsche una muestra más del nihilismo, es decir afirman que Nietzsche solamente siguió el mismo rumbo de lo que pensaba superar. Sánchez Meca afirma que esta cuestión de seguir el sendero nihilista lo hace Nietzsche voluntariamente para hacer una especie de reducción al absurdo:

Nietzsche muestra su clara conciencia de pertenecer a la cultura misma del nihilismo, al tiempo que plantea el problema de su superación. Pues con este trabajo de reducción al absurdo de los presupuestos y mecanismos que constituyen la estructura del pensamiento que todavía sustenta nuestra forma de vida, Nietzsche no se propone disolver ningún error ni alcanzar una verdad más fundamental. Lo único que trata es de colaborar activamente a la consumación del nihilismo, es decir, a que se haga efectivo y se complete el fracaso total de aquella opción resolutive de la existencia desplegada desde el resentimiento y el espíritu de la venganza que representa la razón socrática. (Sánchez, 1989, pág. 129).

Esto puede ser verdad hasta cierto punto. Es decir, Nietzsche se considera a sí mismo como *décadent*, es consciente de que pertenece a una época y un lugar que él considera nihilista, sin embargo, él siempre pretende afirmar la vida a partir de ese nihilismo y tiene la firme convicción que esto se puede lograr desde su propia perspectiva filosófica. (EH, “Por qué soy yo tan sabio”, §2).

1.4. La filosofía como afirmación de lo múltiple: la transvaloración

Para Nietzsche, los valores decadentes que están tan arraigados en la modernidad tienen su origen entonces en una lógica particular, en una manera de ver el mundo que quiere negar la multiplicidad y ver todo desde una sola óptica, al respecto Deleuze dice:

El nihilismo considera el devenir como algo que se debe *expiar* y que debe ser reabsorbido en el ser; considera lo múltiple como algo injusto que debe ser juzgado y reabsorbido en lo uno. El devenir y lo múltiple son culpables,

esa es la primera palabra y la última del nihilismo [...] por el contrario, la primera figura de la transmutación eleva lo múltiple y el devenir a la potencia más alta: hacen de ella el objeto de una afirmación. Y en la afirmación de lo múltiple hay la alegría práctica de lo diverso. (Deleuze, 2000, pág. 43)

Como bien lo afirma Deleuze este reduccionismo de lo diverso a lo único, es la lógica interna del nihilismo, un pensamiento y una perspectiva que lleva necesariamente a la negación y decadencia de los instintos vitales, pues pretende reducir la multiplicidad a un concepto unificador que implica una pérdida de matices sobre la existencia. A este reduccionismo de lo múltiple a lo uno Nietzsche antepone una nueva manera de ver el mundo que afirma la multiplicidad. Esta afirmación de lo múltiple implica también una negación, precisamente de las creencias e ideales nihilistas. Niega los ideales y creencias que quieren que la realidad sea unificada, por lo que abre horizontes de interpretación que impulsan el descubrimiento de nuevas verdades; siempre desde su particular concepción de verdad, la verdad como perspectiva, como se ha visto anteriormente.

Así, Nietzsche se propone hacer una transvaloración de los valores y esta transvaloración se da en su obra, pero a la vez en sí mismo: “No infravaloremos esto, *nosotros mismos*, nosotros los espíritus libres somos ya una ‘transvaloración de todos los valores’” (AC, §13). Esta transvaloración a su vez está abierta a una multiplicidad de manifestaciones, por esto Nietzsche utiliza la palabra ‘nosotros’, dando a entender que la acción de transvalorar los valores se puede dar en diversos individuos.

Precisamente en el *Ecce homo*, se considera a sí mismo como un caso excepcional en el cual se dan al mismo tiempo facultades múltiples que pueden convivir sin llegar a contradecirse. Es decir, en su propia existencia se da el caso de “una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos” (EH, “Por qué soy yo tan inteligente”, §9); por esto Nietzsche siente que la decadencia y la autoafirmación están presentes en él y por lo mismo en él surge la posibilidad de transvalorar los valores nihilistas y decadentes de la modernidad en valores afirmativos:

Mi vida es sencillamente prodigiosa. Para la tarea de una *transvaloración de los valores* eran tal vez necesarias más facultades que las que jamás han coexistido en un solo individuo” (EH, “Por qué soy yo tan inteligente”, §9).

Pero esta transvaloración no quiere decir una superación, una aniquilación del nihilismo. El nihilismo nietzscheano se transforma en un nihilismo afirmativo. ¿En qué consiste propiamente la crítica de Nietzsche a la modernidad y al nihilismo? En derrumbar edificios conceptuales, teorías, dejar en el aire creencias e ideales, que hayan pretendido hacer una simplificación reductora de la realidad, como lo afirma repetidamente en su obra. Para la muestra vemos cómo Nietzsche en *El Crepúsculo de los ídolos* describe su filosofía como una filosofía del martillo, idea que vuelve a sugerir en el *Ecce homo*: “Yo no establezco ídolos nuevos, los viejos van a aprender lo que significa tener pies de barro. *Derribar ídolos* (‘ídolos’ es mi palabra para decir ‘ideales’) -eso sí forma ya parte de mi oficio” (EH, “Prólogo”, §2). Esta fase crítica de la filosofía de Nietzsche, sin embargo, no podría catalogarse como definitiva. Para que esta liberación del espíritu tenga sentido, debe servir de punto de partida a una etapa creativa, propositiva. No se trata simplemente de derribar creencias, sino de crear nuevos pensamientos y realidades.

Podemos, en este punto, tomar como referencia el primer discurso de la primera parte del *Zarathustra* titulado *De las tres transformaciones*, en relación con la lógica del nihilismo, la posterior crítica a este tipo de lógica que hace Nietzsche, y la etapa creativa del espíritu; en donde se dejan atrás creencias e ideales que no favorecen la vida, para crear nuevas ficciones que sean favorables. En este texto, entonces, Nietzsche pone en boca de *Zarathustra* un discurso sobre la necesidad que tiene el espíritu de liberarse de todos los conceptos, creencias y teorías que lo tienen prisionero, para después poder crear.

La primera etapa, según el texto, es la del camello: el espíritu es un espíritu de carga, que asume creencias, ideales; es un espíritu que venera: “hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, de carga, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.” (Z, “De las tres transformaciones”). Es decir, esta primera etapa representa al espíritu que necesita

ser cargado, que necesita sentir que tiene un señor a quien rendirle cuentas que, digamos, todavía no tiene el valor para pensar por sí mismo. Después, en determinado momento, el espíritu siente la necesidad de liberarse de este peso y comienza su lucha. En este proceso el camello se transforma en león y emprende su liberación contra todo lo que lo dominaba, llámese dios o señor, representado por el dragón: “¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? ‘Tú debes’ se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice ‘yo quiero’.” (Z, “De las tres transformaciones”). De esta manera es necesario “crearse libertad y un santo no, incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león” (Z, “De las tres transformaciones”). Sin embargo este león no es capaz todavía de crear, para llegar a la creación es necesario el niño, el niño es aquel que se permite crear:

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo. (Z, “De las tres transformaciones”)

Con esta figura del niño, quiere entonces Nietzsche mostrar cómo lo más alto, a lo que debe aspirar cualquier espíritu es a la creación. Esta creación se da después de liberarse de prejuicios y conceptos que limitan el entendimiento y la realidad. La realidad es múltiple y la creación se da en esa multiplicidad, pero para esto es necesario dejar atrás cualquier carga que implique una reducción de lo que significa la realidad. Por lo tanto, se puede decir que, en este texto *De las tres transformaciones*, el espíritu no es entendido por Nietzsche desde un punto de vista lógico y conceptual, sino que por el contrario busca abrir las posibilidades a todo lo vital, más allá de lo conceptual y lo ideal. Así que no es un tema solo del conocimiento, sino de lo que implica para la vida el pensar de determinada manera. Sobre esto dice Deleuze:

Según Nietzsche, estas tres metamorfosis significan, entre otras cosas, momentos de su obra, y también fases de su vida y de su salud. Sin duda todos estos cortes son relativos: el león está presente en el camello, el niño está en el león; y en el niño hay la salida trágica. (Deleuze, Nietzsche, 2000, pág. 9)

Retomando, entonces, lo relativo al texto de las transformaciones y su relación con nuestro tema del nihilismo, su lógica y la crítica que hace Nietzsche, podemos decir que el espíritu humano tiene diversas posibilidades de acercarse a la realidad y tiene la capacidad de llegar a ser creador y vivir de una manera libre, que le sea favorable. Pero esta libertad y creación no se da de una manera automática, sino que depende de utilizar todas las facultades, y esto, digamos, no se da en todos los casos. También es importante tener en cuenta como lo decía Deleuze en la cita anterior que estos cortes del espíritu, se refieren a la vida misma y están todos presentes el uno en el otro. Es decir, no hay una superación de una fase a otra en un sentido puramente positivo, sino que son transformaciones en las cuales el espíritu a pesar de estar en una determinada fase, aún tiene presente las fases previas.

Hasta este punto hemos visto, entonces, como el nihilismo surge de la pretensión de negar la multiplicidad. Nihilismo implica imposibilidad para crear. Nihilista es el espíritu que en contra de su más profundo instinto no es capaz de crear, por ser incapaz de liberarse de los prejuicios y creencias limitantes o porque una vez liberado de estas creencias decadentes y negativas, no llega a la etapa del niño y no puede convertirse en creador.

Entonces cuando Nietzsche reflexiona sobre la modernidad, su nihilismo, el cristianismo, y las diferentes culturas y épocas, fundamentalmente su pregunta va orientada hacia el valor de cada uno. Su nivel de verdad. ¿Cómo se mide esto? En primera instancia, por el concepto de verdad que tiene una cultura determinada, por su lógica interna. Esta lógica necesariamente se manifiesta en sus acciones, en sus valoraciones, en lo que en esa cultura se considera bueno y malo. El síntoma de la decadencia y de la lógica nihilista, sería esa lógica que quiere negar la vida, sería precisamente la lógica que pretende hacer afirmaciones absolutas y al hacerlo termina dividiendo, oponiendo, separando la realidad. Es la lógica de la unificación del pensamiento y de la realidad que pretende tener todo definido y de esta manera separa y excluye lo diferente.

Es decir, el nihilismo en su pretensión de unificar, termina negando y separando. Poniendo de un lado lo verdadero y del otro lo falso, de un lado lo bueno y

del otro lo malo, por una parte lo uno y por la otra lo múltiple, el ser y el devenir. Esta dicotomía es la que representa el pensamiento nihilista, pues en una de sus variedades divide el mundo en real y aparente, en el mundo material y el mundo espiritual. Los buenos y sabios aquí son los que están unificados dentro del sistema, los malos e ignorantes son aquellos que piensan en una realidad múltiple. El nihilista cae en la contradicción de negar la realidad y la vida, por afirmar de una manera categórica una ‘verdad’ particular y tomarla como absoluta. Salir del nihilismo implicaría, entonces, ver lo relativo de cada verdad. Ver que una verdad no es más que una interpretación, una perspectiva. Y por el contrario no pretender creer que algo es verdadero de manera absoluta. Afirma Nehamas:

No comprometidos con el supuesto nihilista básico, los espíritus libres de Nietzsche están siempre dispuestos a crear nuevas y mejores interpretaciones – mejores para personas particulares en momentos particulares, y por razones particulares-, y a veces lo logran. El mundo no está ni totalmente más allá de su comprensión ni perfectamente a su alcance: “así se me ofreció hoy el mundo; no tan enigmático para descartar el amor humano, ni como solución suficiente para poner a dormir el entendimiento humano; una buena cosa fue el mundo para mí hoy, aunque alguien lo calumnie tanto” (Z, III, 10). Los espíritus libres contemplan sus creaciones como las ideas más apropiadas para ellos y para quienes sean como ellos, si es que hay alguien que sea como ellos. Esta antítesis frente a los esfuerzos por enmascarar las interpretaciones propias y presentarlas como una idea obligatoria para todos es lo que distingue a los espíritus libres de los dogmáticos y “metafísicos” (MBM, 43; VP, 446). (Nehamas, 1985, pág. 95)

Por lo tanto la lógica, la concepción de verdad por la que aboga Nietzsche busca ser consciente de la multiplicidad, del concepto de verdad como perspectiva que es necesario para que el individuo se desarrolle realmente. Aquí, paradójicamente, termina existiendo una ‘verdad’, la verdad de la perspectiva, de la multiplicidad, que en ningún momento puede pretender convertirse en un concepto definido. Afirma Nehamas:

El perspectivismo de Nietzsche, en consecuencia, es una negativa a clasificar a las personas y los puntos de vista de acuerdo con una escala única. No es posible refutarlo simplemente porque se aplique sólo a sí

mismo, y no precisa defensa contra los intentos por refutarlo a partir de estos presupuestos. (Nehamas, 1985, pág. 91).

Por el contrario, el nihilismo termina separando cuando pretende unir, muestra una unidad limitada y cerrada, que deja por fuera lo que no está en su sistema. Nietzsche aboga por una unidad abierta y múltiple. El nihilismo habla de una verdad cerrada y absoluta. Nietzsche habla de una verdad en perspectiva y siempre en movimiento. Por lo tanto la muestra de superioridad de un individuo o una cultura se daría por su grado de aceptación del perspectivismo y su amplitud ante la multiplicidad. La cultura que pretenda ser superior mediante una lógica que pretenda poseer una verdad absoluta, está simplemente demostrando su propia inferioridad. Más adelante veremos cómo en el caso de las religiones esta cuestión sobre la concepción de lo que es la verdad hace la diferencia entre una religión afirmativa y una religión decadente o nihilista.

Por lo tanto, es lógico que Nietzsche no pretenda dar a la cultura en la cual se ha formado una prelación sobre las demás. Todo lo contrario, Nietzsche se siente insatisfecho con la cultura de la Alemania de su época y en general con la cultura moderna europea (AC, §4), y por eso trata de analizar en donde está el origen de esa insatisfacción. En suma, podríamos afirmar que a Nietzsche no le interesa defender *a priori* determinada cultura (o filosofía o religión), no es un apologeta, sino que por el contrario lo que él quiere es ver qué hay de verdadero en cada autor, en cada religión, en cada manifestación artística o cultural, a pesar de que la verdad por tradición ha sido prohibida y obstaculizada por sistemas políticos y religiosos que han absolutizado sus propios conceptos de verdad, mientras Nietzsche en su búsqueda filosófica pone en duda el concepto mismo de verdad y es allí donde descubre su carácter perspectivista y de interpretación.

Así, podemos afirmar que Nietzsche de todo este proceso crítico saca un resultado positivo. De sus negaciones saca afirmaciones, y al negar los conocimientos absolutos y la lógica nihilista (que termina negando la realidad y perjudicando la vida), Nietzsche termina afirmando la existencia. Es decir, Nietzsche se las arregla para edificar a la vez que destruye: “yo contradigo como jamás se ha contradicho, y soy a

pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no” (*EH*, “Por qué soy yo un destino”, §1).

La manera como Nietzsche busca enunciar la afirmación incondicional de la vida mediante la creación de nuevos valores que reemplacen a los valores nihilistas modernos, lo que él considera su tarea de transvalorar todos los valores, parte de su propio pensamiento y experiencia. Lo hace a su vez identificando aquellas creencias e ideales que han servido de base a todo tipo de políticas, filosofías y religiones; y mostrando cómo estas creencias han perdido la perspectiva y, por lo tanto, se han vuelto en contra de la vida misma, al confundir puntos de vista con realidades absolutas.

Todas estas creencias modernas, dice Nietzsche, van en contra de los instintos más profundos de afirmación de la vida. Así que es necesario identificar estas creencias nihilistas para después sustituirlas por ficciones que sean favorables a la vida. Lo que ha sucedido en la modernidad es que tales creencias no beneficiosas han sido incorporadas como verdades y se han hecho de alguna manera intuitivas. Con el resultado de que el ser humano termina actuando en contra de lo que realmente le conviene (*AC*, §6).

Por esta situación de la preponderancia de estos instintos desfavorables para la existencia sobre los instintos afirmativos, Nietzsche ve la necesidad de la enunciación y realización de la transvaloración de todos los valores, para poder vivir de acuerdo a valores que sí representen los instintos afirmativos de la existencia. Esta transvaloración dice Nietzsche se tiene que dar en el ser humano particular. Cada individuo debe buscar realizar desde su perspectiva los valores que le sean favorables. Así, Nietzsche busca su curación y la purificación de sus instintos desde la filosofía (*Z*, “De la virtud que hace regalos”, §2). Estamos hablando aquí de una filosofía que no es algo puramente conceptual. Son pensamientos que afectan directamente al cuerpo y surgen del cuerpo mismo.

En el caso de Nietzsche esta transvaloración se manifiesta en sus obras. El lugar donde se puede notar este cambio de valoraciones es a través de sus escritos. Nietzsche realiza la transvaloración por medio de la escritura y constantemente nos habla de cómo esta última es un instrumento del pensamiento y de su materialización. Se convierte,

también, en una manera de comunicar su experiencia, que es también una manera de apropiarse cada vez más de sus pensamientos e incorporarlos al propio cuerpo:

Transvaloración de todos los valores, el desvincularse de todos los valores morales, en un decir sí y tener confianza en todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado, maldecido. Este libro [*Aurora*] que *dice sí* derrama su luz, su amor, su ternura, nada más que sobre cosas malas, les devuelve otra vez “el alma”, la buena conciencia, el alto derecho y *privilegio* de existir (*EH*, “Aurora”, §1)

En suma, en la época moderna parece ser que se ha olvidado esta relación abierta y simbólica de las palabras con la realidad y la naturaleza interpretativa misma de la realidad. Así, se pretende definir lo que no se puede definir y se pretende tener saberes absolutos sobre algo que no es posible. En esto consiste el nihilismo y el dogmatismo modernos. Por esto Nietzsche crítica y muestra la falta de verdad y de claridad de las afirmaciones categóricas y absolutas. Él quiere usar la escritura para mostrar la naturaleza abierta e indefinible de la realidad. Las palabras son solo símbolos y la realidad es interpretación. Siempre nos remite a algo más, nunca se acaba de conocer y siempre nos muestra nuevos sentidos, continuas interpretaciones, al igual que sus escritos, que precisamente quieren estar en concordancia con este pensamiento fundamental. En este cambio de sentido es en donde radica el cambio de los valores, su transvaloración; solo de esta manera podemos afirmar la existencia desde el nihilismo.

2. LA TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN

2.1. La psicología de los procesos religiosos: La ficción religiosa negativa y afirmativa

En *El Anticristo* Nietzsche utiliza el análisis psicológico para entender los procesos religiosos en general y, específicamente, se dedica a los análisis del judaísmo, budismo, el cristianismo y lo que hoy se conoce como hinduismo. Estos análisis tienen, como lo dice Nietzsche en el *Ecce homo* con respecto a los filósofos, como fin último encontrar el grado de verdad que puede soportar cada filosofía (*EH*, “Prólogo”, §3). En el caso de *El Anticristo*, Nietzsche pretende aplicar este método de analizar cada una de las religiones, para ver en qué sentido son verdaderas o falsas, y si han sido perjudiciales o benéficas para la humanidad. Como con todos sus análisis psicológicos, Nietzsche pretende hacer claridad sobre las verdades ocultas tras la historia de todos estos procesos religiosos y sus valoraciones lógicas y morales. Quiere ver bajo qué presupuestos metafísicos, fisiológicos y psicológicos se han formado estos movimientos y cual pudo haber sido la motivación de sus líderes.

Inicialmente, una diferencia radical en la manera en que Nietzsche se acerca a la religión, es que es consciente de que lo hace desde su propia perspectiva. Podría decirse que es una visión fisiológica y psicológica de la religión, pues Nietzsche de entrada pretende dejar de lado cualquier presupuesto metafísico o sobrenatural sobre la comprensión del fenómeno religioso. Esta sería su crítica fundamental a la manera de ver las religiones dogmáticas. Diría Nietzsche que no se puede afirmar dogmáticamente que exista un Dios aparte del mundo que revele a los hombres su conocimiento y su voluntad. Esta visión es problemática para Nietzsche, pues implicaría que el sentido de

la existencia del ser humano estaría fuera de sí mismo, qué el sentido de la tierra estaría en un 'más allá'. Y es precisamente lo contrario lo que quiere enunciar Nietzsche, que la esta distinción radical entre lo divino y lo humano no es adecuada. El sentido de la vida, para Nietzsche se encuentra aquí y ahora.

Por esto es que podría decirse que existe una diferencia fundamental entre la religión entendida desde la perspectiva nietzscheana y la religión dogmática. La religión es una ficción, como hemos visto que cualquier conocimiento lo es. Es una perspectiva, una experiencia que se da en cada individuo. Por esto es discutible para Nietzsche pensar que existe un conocimiento 'superior' o 'divino' que se vuelve dogma, que está absolutamente más allá del hombre y que es inaccesible para este. Esta división entre lo divino y lo humano, entre el mundo ideal y el mundo material es lo que no acaba de convencer a Nietzsche.

Miremos en primera instancia la crítica de Nietzsche en *El Anticristo* al concepto judío de Dios. Podría decirse que en este análisis del origen y evolución del concepto de Dios entre los judíos está ya presente la crítica a cualquier tipo de religión dogmática y metafísica. El Dios judío, dice Nietzsche, en una primera época fue el Dios de un pueblo. Era un Dios que representaba la vida, las condiciones favorables en las cuales vivía su gente. Este tipo de religión era una religión afirmativa, pues las ficciones en que estaba basada eran ficciones beneficiosas para la vida del pueblo, expresaban las condiciones en que el pueblo podía vivir y favorecían la existencia:

Originariamente, sobre todo en la época de los reyes, también Israel mantuvo con todas las cosas la relación *correcta* es decir, la relación natural. Su Yahvé era expresión de la conciencia de poder, de la alegría de sí, de la esperanza en sí: en él se aguardaban victoria y salvación, con él se confiaba en que la naturaleza diese lo que el pueblo necesita. (AC, §25).

Así, el Dios judío llegó a representar algo afirmativo y vital, pero con el tiempo se fue degradando hasta convertirse en un Dios que llegó a representar la decadencia y el nihilismo. Esto se dio cuando el pueblo judío se vio abocado a vivir en situaciones más desfavorables y con esta situación su percepción de su Dios se fue transformando. Nietzsche expone en *El Anticristo* su visión de cómo el Dios de un pueblo, un Dios afirmativo se puede convertir en un Dios decadente:

Con el mismo instinto con que los sometidos rebajan a su Dios haciendo de él el “bien en sí”, borran completamente del Dios de sus vencedores las buenas cualidades; toman venganza de sus señores *demonizando* al Dios de éstos. –El Dios bueno, lo mismo que el diablo: ambos, engendros de la *décadence* (AC, §17).

En este texto Nietzsche nos muestra cómo las diversas concepciones de Dios, son cambiantes y dependen de la percepción de cada pueblo en una época determinada. Así, nos da una perspectiva de cómo se pudo haber originado la concepción dualista entre un Dios bueno y un Dios malvado, entendiendo el Dios bueno como propio y el malvado como el de los pueblos rivales.

Entonces, podemos ver como en el pueblo judío, se da el caso de una religión que pasó de ser afirmativa, a una religión nihilista. Lo mismo sucedió con el concepto cristiano de Dios. Este es solo la continuación de este Dios judío del resentimiento. Dice Nietzsche que el Dios cristiano es el Dios judío duplicado y hasta triplicado. Es el instinto judío que se ha vuelto contra sí mismo (AC, §27). Entonces, podría decirse que el nihilismo, la moral y la religión nihilista, nace de un instinto de negación que llega hasta las últimas consecuencias. Volvamos al caso del judaísmo. Inicialmente había un Dios que no estaba limitado a ser bueno o malo. Era un Dios que expresaba la concepción vital de un pueblo y que no estaba delimitado solo a ciertos aspectos de la realidad. Todavía representaba una moral aristocrática, en donde el bien y el mal hacían parte de una totalidad. La vida se veía desde una perspectiva afirmativa y el mal no se veía como una objeción contra la existencia. Sin embargo, en la época de su decadencia el pueblo judío comienza a ver el sufrimiento como algo que va en contra de la vida y pretende negar la realidad. Entonces, crea esas dualidades como Dios y el diablo, el mas allá y el mundo, etc. Empieza por negar lo que le hace mal y termina afirmando su venganza y resentimiento con la idea de un mas allá. Así surge el concepto de un Dios único, un Dios que está por encima de todos los demás. Este Dios único es un Dios que divide y que niega la multiplicidad. El Dios Universal es el Dios propio que se vuelve único a costa de los otros dioses. Volvemos aquí a lo expuesto en la primera parte de este trabajo sobre la lógica del nihilismo y la lógica de la multiplicidad: la lógica del nihilismo pretende unificar todo, negar lo múltiple, excluir

lo otro. Por esto, esta negación puede terminar volviéndose contra sí misma, como sucedió con el caso del judaísmo y el cristianismo. En este caso el cristianismo terminó negando al judaísmo, para crear una nueva religión que cambió al Dios único judío por el hijo de Dios cristiano, que igualmente fue elevado por encima de todos los demás dioses, y catalogado como único.

Entonces, podríamos decir que tanto la religión judía como la cristiana son según Nietzsche religiones nihilistas, que conservan esa lógica de la negación. Las dos enuncian dogmáticamente un Dios absolutamente trascendente y único, a la par que niegan las demás religiones. Con esto universalizan la religión propia, pero desde una perspectiva que absolutiza y pone a su religión por encima de las otras. Es importante recalcar en este punto que esta crítica a las religiones, se da a la religión que ha creado ya unos dogmas y un conjunto de creencias alrededor de su concepto fundamental. Así, tanto el judaísmo como el cristianismo siguieron creando conceptos nihilistas para mantener un orden dentro de sus comunidades y justificar así el poder de los sacerdotes. Estos conceptos, dice Nietzsche, como ‘alma’, ‘más allá’, ‘reino de Dios’, ‘pecado’, ‘culpa’, son instrumentos bajo los cuales se mantienen esas religiones dogmáticas (AC, §26).

En este contexto habría que ver la afirmación de la muerte de Dios. Cuando Nietzsche dice que ‘Dios ha muerto’ quiere decir que lo que significaba ‘Dios’ anteriormente ya no lo significa en este momento, que la palabra Dios ha perdido su significado. Lo que significa Dios en la época moderna es muerte, ya no tiene nada que ver con la vida y con los instintos vitales:

¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de ser su transfiguración y eterno sí! ¡En Dios declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! (AC, §18).

Y por esto Nietzsche habla de que este ‘Dios’ de la modernidad está muerto. Cuando el hombre frenético afirma que todos somos culpables de la muerte de Dios (CJ, §125) se refiere a que esta época con la pérdida de las perspectivas mató al Dios que representaba los instintos vitales. Y con esto también afirma que el ‘Dios’ moderno cristiano es un símbolo de la muerte, de la nada. Es decir, el concepto de ‘Dios’ como

símbolo de la vida dado en ciertas culturas está muerto porque fue cambiado por otro concepto de ‘Dios’ muy diferente, el cual representa la decadencia. Contra este último ‘Dios’ podría decirse que va dirigida la crítica nietzscheana:

-Lo que *nos* separa no es el hecho de que ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza reencontremos nosotros un Dios, -sino que aquello que ha sido venerado como Dios nosotros lo sentimos no como algo “divino”, sino como algo digno de lástima, absurdo, nocivo, no solo como un error, sino como un *crimen contra la vida*... Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Sí se nos *demostrase* este Dios de los cristianos, sabríamos creerlo aún menos.-dicho en una fórmula: *deus, qualem paulus creavit, dei negatio* [Dios, tal como Pablo lo creó, es la negación de Dios]. (AC, §47).

Esta crítica toca igualmente al budismo. Esta religión aunque es más realista que el cristianismo, de acuerdo con Nietzsche, pues se basa en un punto de vista más fisiológico y menos moralista (AC, §20), también utiliza un lenguaje negativo y de la misma manera como el cristianismo y el judaísmo terminan negando la voluntad de vida y poniendo el sentido de esta en un más allá, perdiendo el centro de gravedad en la vida presente. El budismo aunque niega la existencia del Dios trascendente y fuera del mundo, propio del cristianismo, y en esto se acerca más a la concepción de Nietzsche, termina negando también la voluntad. Y en esto radica su carácter nihilista. Es decir tanto el cristianismo y el judaísmo como el budismo son, para Nietzsche, religiones decadentes y nihilistas pero de diferente manera. Los judíos y cristianos por utilizar la creencia en un Dios trascendente y un más allá, para negar la vida actual y los budistas que por reconocer que la creencia religiosa es una ficción, terminan negando la vida misma. En este mismo orden de ideas, se encamina la crítica nietzscheana en *El Anticristo* a Kant y a Schopenhauer. Kant representaría el ideal cristiano que es el mismo ideal de la modernidad, el ‘instinto de teólogo’ como lo llama Nietzsche (AC, §10). Schopenhauer representa el ideal budista de la negación de la voluntad. Por lo tanto podría decirse que en *El Anticristo* se critican dos maneras de nihilismo: el nihilismo cristiano, moderno y kantiano que pone la verdad como algo inalcanzable para el hombre, un concepto unificador que se encuentra fuera del mundo, que niega lo múltiple y que diría Nietzsche que no aporta nada y que por el contrario

se vuelve nocivo, pues expresa sentimientos de venganza y resentimiento contra la vida. La segunda forma de nihilismo sería la representada por el budismo y Schopenhauer que, por negar que exista algo así como una verdad o un Dios trascendente y fuera del mundo, y al reconocer que esta ficción termina causando sufrimiento y sacando al individuo de su centro de gravedad, termina negando toda la existencia.

2.2. El origen del cristianismo: la psicología de Jesús de Nazaret

Otra cuestión sobre estas religiones nihilistas es su origen. Inicialmente Nietzsche critica las religiones tal y como las percibe en su época, en la modernidad. Como fenómenos modernos las religiones solo hacen parte del nihilismo de su época en general. Pero Nietzsche quiere mostrar que esto no siempre fue así. Por esto quiere remontarse al origen de las religiones y aquí en este punto pretende hacer sus análisis psicológicos de Jesús de Nazaret y Buda. Estas dos Figuras fueron consideradas como los fundadores de estas religiones. También antes hace un análisis del origen de la religión judía y su posterior proceso de decadencia. En el caso del judaísmo Nietzsche lo enfoca más como la creación de un pueblo, que inicialmente proyectaba todos sus instintos vitales en su Dios, y que de esta manera favorecía su unidad y vitalidad. Con el tiempo se perdió esta concepción debido a que el pueblo judío se vio obligado a vivir bajo circunstancias muy desfavorables que transformaron así mismo su concepción de Dios, que en últimas terminó convirtiéndose en un instrumento de venganza contra los pueblos que los sometieron. En el caso de Jesús de Nazaret, a cuyo análisis Nietzsche dedica la parte central de *El Anticristo*, dice que su tipo psicológico se puede rastrear en los evangelios a pesar de estar algo desfigurado, por una parte, por haber sido mutilado en muchos aspectos y por la otra por haberle sido añadidas ciertas características extrañas:

Lo que a *mí* me interesa es el tipo psicológico del redentor. Ese tipo *podría* estar contenido en efecto en los evangelios, a pesar de los evangelios, aun cuando muy mutilado o sobrecargado con rasgos extraños: como el de Francisco de Asís que está contemplado en sus leyendas a pesar de ellas.

No la verdad acerca de lo que él hizo, de lo que él dijo, de la manera como de verdad murió: sino el problema de si su tipo es todavía imaginable en absoluto, si está “trasmitido” (AC, §29).

Vemos en esta cita que Nietzsche está interesado más que en los hechos históricos sobre la vida de Jesús, en su tipo psicológico, si este se pudo transmitir en los evangelios a pesar de los rasgos extraños que la tradición pudo haber añadido. La característica principal de Jesús es ser la antítesis de toda pugna, de sentirse a sí mismo en lucha, dice Nietzsche que en Jesús la incapacidad de oponer resistencia se convierte en moral. Por esto, dice Nietzsche, es completamente inapropiado como lo propone Renán aplicar a Jesús los conceptos de *genio* o *héroe*. Para Nietzsche estos conceptos no sirven para aclarar el tipo Jesús. El hecho de no oponer resistencia, de no sentirse en lucha hace que Jesús sea todo lo contrario a un *héroe*. De igual manera si lo llamáramos *genio* caeríamos en un sin sentido, pues Jesús no tiene nada en común con el concepto de ‘espíritu’ tal y como lo concebimos actualmente (AC, §32). Para Nietzsche la ‘buena nueva’, el evangelio es esencialmente ver que la vida verdadera ya está encontrada, que la vida eterna, de bienaventuranza en la paz, en el no poder ser enemigo se encuentra ya aquí, dentro de cada uno, como lo afirma Nietzsche en este pasaje de *El Anticristo*, en donde por momentos es inevitable sentir como dice Nolte (1995) la profunda simpatía, la cercanía del propio Nietzsche con el tipo Jesús que está describiendo:

Que significa la “buena nueva” la vida verdadera, la vida eterna, está encontrada – no se la promete, está ahí, está *dentro de vosotros*: como vida en el amor, en el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia. Todo hombre es hijo de Dios – Jesús no reclama nada para sí solo – en cuanto hijo de Dios todo hombre es idéntico a otro [...] nada de nuestro concepto, de nuestro concepto cultural de “espíritu” tienen sentido alguno en el mundo en el que Jesús vive. Dicho con el rigor del fisiólogo, aquí estaría en su lugar más bien, una palabra completamente distinta: la palabra idiota. Nosotros conocemos un estado de excitabilidad enfermiza del *sentido del tacto*, el cual retrocede temblando ante cualquier contacto, ante cualquier aprehensión de un objeto sólido. Transpóngase semejante *habitus* (habito) fisiológico a su lógica última – como odio instintivo a toda realidad, como huida a lo “inaprensible” a lo “inconcebible”, como aversión a toda fórmula, a todo concepto de tiempo y de espacio, a todo lo que es sólido, costumbre, institución, iglesia, como un habitar no tocado por ninguna

especie de realidad, en un mundo meramente “interior”, en un mundo “verdadero”, en un mundo “eterno”... “el reino de Dios está *dentro de vosotros*”... (AC, § 29).

Nietzsche afirma entonces, que Jesús se caracteriza primordialmente por su aversión a toda fórmula, a todo lo fijo, lo sólido, lo instituido. Este hecho originado por un estado de excitabilidad enfermiza que llevado a su lógica última se convierte en un odio instintivo a *toda* realidad. Dice Nietzsche que producto de una degeneración en el organismo, que lo ha llevado a no madurar y permanecer en un estado de infantilismo (AC, §32), Jesús no desea tener ningún contacto con la realidad, pues esta lo afecta en un grado sumo. Esta afectación extrema lo lleva paradójicamente a no luchar contra ningún estímulo, pues cualquier resistencia es percibida negativamente, como displacer. Por lo tanto, termina por amar a todos y a todo. Este sería el origen psicológico y fisiológico de lo que posteriormente se conoció como cristianismo.

De esta realidad fisiológica que desarrolló Jesús como una manera de poder vivir de acuerdo a su condición, se hizo posteriormente un movimiento que terminó en la constitución de la iglesia cristiana. Pero para Nietzsche esta no era la intención de Jesús. La visión de la Iglesia y de su formación fue producto de sus seguidores entre los que destaca Pablo de Tarso. Para Jesús su vida siempre había transcurrido en el amor, en la vida eterna, en la bienaventuranza; ya que debido a su excesiva sensibilidad sentía demasiado cualquier sentimiento negativo como la venganza o el resentimiento. De esta manera, su instinto más profundo lo llevó a no resistirse a lo que le hacía daño, sino a aceptarlo y más aún, amarlo. Dice Nietzsche que en la frase “no os resistáis al mal, está la clave de todos los evangelios” (AC, §29).

Esta religión del amor vivida y experimentada por Jesús, estaba emparentada dice Nietzsche con el epicureísmo, la doctrina de la redención del paganismo (AC, §30). Lo que sucedió después es que esta doctrina fue malentendida y manipulada por sus seguidores, quienes no pudieron aceptar la muerte ignominiosa de Jesús en la cruz, y se dejaron llevar por el resentimiento (AC, §40). De esta manera, dice Nietzsche, se perdió lo que había significado la vida de Jesús y se interpretó de una manera que sirvió para crear una nueva Iglesia. Una Iglesia que supuestamente iba contra el orden

establecido, contra la Iglesia judía, pero que en realidad lo que hizo fue retomar sus mismos presupuestos. Dice Nietzsche que la Iglesia cristiana nace del instinto judío que se rebela contra los mismos judíos (AC, §27). Los cristianos de igual manera que lo habían hecho anteriormente los judíos, que elevaron a su Dios por encima del mundo y demonizaron el Dios de quienes sentían como sus rivales como una forma de venganza, hicieron lo mismo con la figura de Jesús y lo convirtieron en el hijo único de Dios (AC, §40). De esta manera, crearon una figura del redentor a la medida de sus necesidades. Pusieron a Jesús de manera retroactiva en contra del orden establecido. Dice Nietzsche, que los primeros cristianos crearon en la figura de Jesús un teólogo para disputar con los fariseos y los sacerdotes judíos, cuando, por el contrario, la doctrina de Jesús consistía precisamente en no contradecir (AC, §31). Igualmente, dice Nietzsche, los cristianos crearon ficciones como la del Dios trascendente, ‘el alma’, ‘la resurrección’, ‘el juicio final’, para de esta manera situar la bienaventuranza fuera del mundo. Todo esto con la intención de mantener un orden, una Iglesia. Detrás de todas estas ficciones se puede notar entonces la voluntad de vida desviada de su verdadero bienestar. Se pone el centro de gravedad, la felicidad como un estado inalcanzable que solo se puede lograr con la intermediación del sacerdote (AC, §42).

Por el contrario, en el cristianismo de Jesús, como ya lo hemos visto, la bienaventuranza ya está aquí, en este momento, lo ha estado desde el principio. En eso precisamente consistía la ‘buena nueva’, eso era realmente el evangelio. Este cristianismo originario como lo llama Nietzsche se perdió con el tiempo. Es más, Nietzsche va más allá y afirma que:

En realidad solo ha existido un único cristiano y este murió en la cruz. Lo que a partir de allí se llamó cristianismo es solo un malentendido psicológico (AC, §39).

Por lo tanto, afirma Nietzsche, la Iglesia fue construida sobre todo lo que Jesús veía como detrás de sí. En el cristianismo originario se había superado dice Nietzsche toda la doctrina judía de la ‘culpa’ y la ‘redención’, del ‘pecado’ y la ‘gracia’. Esa ‘locura circular’ como la llama, que es más que todo una especie de gimnasia para mantener ocupados y dominados a los creyentes (AC, §51). Todas estas cuestiones son

creaciones posteriores al cristianismo originario. En este se vivía de acuerdo al presente, sintiendo la bienaventuranza, el placer en cada instante:

El reino de Dios no es algo que se aguarde, no tiene un ayer ni un pasado mañana, no llega dentro de mil años, es una experiencia en un corazón, está en todas partes, no está en ningún lugar... (AC, §52)

Nietzsche en esta parte de *El Anticristo* describe la visión y la experiencia que tiene Jesús de lo que es 'el reino de Dios'. Es algo que no se puede describir en terminos temporales, se experimenta en el presente de una manera interior y de igual manera, tampoco se puede hablar de ella en terminos espaciales. Aquí Nietzsche recurre al lenguaje paradójico, para dar a entender que la experiencia del 'reino de Dios' de Jesús está más allá del lenguaje tal y como lo usamos corrientemente, niega que esté en un lugar particular, que sea algo definible, que, como lo habíamos visto en la primera parte del trabajo, era una característica fundamental del pensamiento nietzscheano. Sin embargo aunque no se pueda definir y no esté en ningún lugar, se encuentra en todas partes, es algo que no se puede limitar.

Dice Nietzsche que el termino Dios en boca de Jesús se refería al sentimiento mismo de bienaventuranza, al sentimiento de eternidad, de perfección, este sentimiento mismo era Dios (AC,§33). En esto radica principalmente la diferencia entre el cristianismo originario, el que vivio Jesús, y el cristianismo de la Iglesia: en el cristianismo de Jesús, Dios ya se encuentra en el hombre, Dios representa el sentimiento de bienaventuranza, de amor, de perfección que siempre ha estado ahí en el interior del hombre; mientras, en el cristianismo de la iglesia, como lo ve Nietzsche, Dios se encuentra mas allá de la concepción humana y no es dado de encontrar más que en una vida posterior. El cristianismo originario como dice Nietzsche quizás sea vivido todavía por algunos hombres, para quienes será incluso necesario (AC,§39), mientras el otro tipo de critianismo se sigue manifestando en la modernidad de diferentes maneras, siempre con el 'instinto de teólogo' detrás de sí, con el malentendido psicológico que implica toda la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, Nietzsche también dirá posteriormente que incluso este tipo de cristianismo institucionalizado es una manifestación de la voluntad de poder del ser humano. Esto

significa que el cristianismo de la Iglesia también ha servido de cierta manera para la afirmación de la existencia de muchas personas, pues ha dado esperanzas a aquellos que viven una vida en condiciones desfavorables y es en esto donde se ve la manifestación de la voluntad de poder.

En suma, podemos decir que en *El Anticristo* Nietzsche fundamentalmente afirma que la Iglesia ha sido históricamente la negación de lo que fue el cristianismo originario. Que lo que el fundador del cristianismo fue no está reflejado en la Iglesia, por el contrario Jesús de Nazaret ni siquiera pretendía fundar una iglesia con doctrinas y dogmas. Es decir, toda esta cuestión Nietzsche la analiza desde la perspectiva psicológica y fisiológica de la figura de Jesús, para llegar a afirmar que su beatitud y su tranquilidad de espíritu era una necesidad fisiológica.

El miedo al dolor y la incapacidad de no reaccionar frente a los estímulos externos hizo que Jesús desarrollara sus instintos de amor al prójimo. Solo de esta manera le era posible seguir viviendo. No era una doctrina, sino una experiencia interior lo que originó todo el movimiento cristiano. No se trataba de dogmas, sino de una nueva práctica. En eso consistía el evangelio, en una buena nueva, de un nuevo obrar para vivir afirmativamente. Todas estas cuestiones psicológicas vienen también respaldadas en las lecturas que Nietzsche hizo de Dostoievski y Tolstoi en esa época de su vida. Por esto llama a Jesús varias veces con la palabra idiota, remitiéndose a la obra de este mismo nombre de Dostoievski⁵.

Sobre el personaje central de esta obra, el príncipe Myshkin, se puede afirmar que “Dostoievski quería dar un símbolo de la sabiduría cristiana en su esencia más pura” y puede agregarse que *El idiota* es la novela en que Dostoievski intentó más que en ninguna otra dar vida a una figura que expresara la piedad cristiana de un modo más completo, hasta acercarse a la santidad”, pues dice Dostoievski que “la piedad es la

⁵ Esta influencia de Dostoievski sobre Nietzsche fue reconocida por el propio autor en sus escritos. Para la muestra este texto tomado del *Crepúsculo de los ídolos*: “Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida, aún más que el descubrimiento de Stendhal. Este hombre *profundo*, que tenía, diez veces derecho a menospreciar a los superficiales alemanes” (CI, “Incursiones de un intempestivo”, §45)

cosa que más obliga, quizás la única ley de la existencia humana” (Dostoievski, “Introducción”, 1978, pág 7).

Esto quiere decir que la distancia entre el Jesús de Nietzsche y el personaje del idiota de Dostoievski no es mucha, es más, habría cierta identidad. Se podría decir que Nietzsche piensa en Dostoievski cuando utiliza la palabra idiota para referirse a Jesús. Dice Nietzsche que Jesús debido a su exceso de sensibilidad frente al mundo exterior y a que cualquier estímulo llega a afectarlo en grado sumo, termina por refugiarse en el amor como única posibilidad de vida. Igualmente para Dostoievski el príncipe Myshkin es llamado idiota por todos los demás personajes de la novela por su amor incondicional frente a sus semejantes, producto también, como en el caso del Jesús de Nietzsche, de una enfermedad nerviosa. Así describe precisamente Dostoievski las sensaciones de plenitud y bienaventuranza que se le manifiestan, al príncipe Myshkin, durante sus crisis nerviosas:

Pensó [el príncipe Myshkin] especialmente en un fenómeno que precedía a sus ataques de epilepsia, cuando estos se producían estando despierto. En medio del abatimiento, del marasmo mental y de la ansiedad que experimentaba el enfermo, había momentos en que su cerebro se inflamaba de golpe, en que, por decir así, todas sus fuerzas vitales alcanzaban repentinamente un grado prodigioso de intensidad. La sensación de vida, de la existencia consciente, se decuplicaba en aquellos instantes tan rápidos como el relámpago. Una luz extraordinaria iluminaba su mente y su corazón; calmábanse todas sus agitaciones, disipábanse todas sus dudas y sus perplejidades, resolviéndose en una armonía superior, en una tranquilidad serena y alegre, perfectamente razonable y motivada. (Dostoievski, 1978, págs. 266-267)

Esta reflexión que hace el personaje del príncipe Myshkin en la novela de Dostoievski, sobre las sensaciones que se le presentan antes de sus crisis epilépticas, nos muestra cómo, la enfermedad nerviosa que padece, se convierte en una fuente de sentimientos vitales, de armonía, de tranquilidad y de alegría. Esto podría parecer algo contradictorio, encontrar sentimientos positivos debido a la enfermedad, pero para el personaje del príncipe este origen de sus sensaciones no le quitaba su valor:

¿Qué importa que sea una enfermedad, una tensión anormal, si el resultado mismo, tal como yo lo recuerdo y analizo cuando recobro la salud, encierra en el más alto grado la armonía y la belleza; si en esos segundos

experimento una sensación indecible, no sospechada hasta entonces, de plenitud, de medida, de calma, de fusión del éxtasis de una plegaria con la mayor síntesis de la vida? (Dostoievski, 1978, pág. 267)

En esta descripción de las reflexiones del príncipe podemos ver la naturaleza de los sentimientos que él interpreta como de sumo bienestar y belleza, que se le manifiestan a raíz de su enfermedad. Se podría considerar que es muy similar a la descripción que hemos visto de las sensaciones que Nietzsche le otorga a Jesús en su retrato psicológico. Podríamos decir, entonces, que en esta instancia se hacen más visibles los puntos en común entre Dostoievski y Nietzsche en *El Anticristo*, con respecto a las figuras de Jesús y el príncipe Myshkin, ya que el arquetipo del idiota que utiliza Nietzsche, hace claramente referencia al príncipe de la novela de Dostoievski: “Habría que lamentar que en la cercanía de este interesantísimo *décadent* no haya vivido un Dostoievski quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el atractivo conmovedor de semejante mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo” (AC, §31). Sobre esta influencia de Dostoievski sobre Nietzsche, y sobre cómo la obra del escritor ruso pudo servir a Nietzsche para visualizar el retrato que hace en *El Anticristo* sobre el origen de la comunidad cristiana primitiva, nos dice Sánchez Pascual:

En las novelas de aquel [Dostoievski] descubrió este [Nietzsche] la descripción más exacta de la comunidad cristiana primitiva. En ellas respiró el aire que allí tuvo que existir. El tono de familiaridad con que Nietzsche habla de esos hechos, cual si hubiera asistido a ellos, le viene facilitado por el novelista ruso. Él fue la ventana por la que Nietzsche pudo contemplar, fascinado y asqueado, aquel espectáculo. Dostoievski, por fin, le procuró a Nietzsche las palabras idiota e idiotismo, tan repetidas en *El Anticristo*. (AC, “Introducción”, pág. 19)

Esta perspectiva que le pudo haber facilitado Dostoievski a Nietzsche sobre el origen de la comunidad cristiana, se podría decir que se complementa con las influencias de Tolstoi y su obra *Mi religión*. En la exposición que hace Nietzsche en *El Anticristo* sobre el cristianismo auténtico, Nietzsche cita el texto del *evangelio de Mateo*: ‘no os resistáis al mal’, como clave para entender la esencia del mensaje evangélico. Esta sugerencia, según las notas que Nietzsche escribió para la

composición de *El Anticristo*, la encontró en la obra de Tolstoi (AC, “Notas del traductor”, 64). Así, Nietzsche afirma:

Cabalmente la antítesis de toda pugna, de todo sentirse a sí mismo en lucha se ha vuelto aquí instinto: la incapacidad de poner resistencia se convierte aquí en una moral (“no os resistáis al mal”, la frase más honda de los evangelios, su clave, en cierto sentido), la bienaventuranza en la paz, en la afabilidad, en el no poder ser enemigo, ¿Qué significa la “buena nueva”? La vida verdadera, la vida eterna está encontrada- no se la promete está ahí, está *dentro de vosotros*: como vida en el amor, en el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia. (AC, §29)

De esta manera se puede ver como Nietzsche encuentra una relación entre su psicología de Jesús, en donde lo veía como alguien incapaz de resistirse desde el punto de vista fisiológico, y la perspectiva de Tolstoi, según Nietzsche, sobre la esencia del cristianismo como la no resistencia y la no lucha. En los dos casos la figura de Jesús termina encontrando en esa incapacidad para la lucha su bienaventuranza y esta es la realidad psicológica sobre la cual descansa el cristianismo.

En este punto está claro que la exposición de Nietzsche se encuentra lejos de idealizar el cristianismo originario representado en la figura de Jesús⁶. Se ve, por el contrario, su afán por mostrar el lado más humano del ‘redentor’ y cómo a pesar de llegar a algo positivo como lo es el amor a la vida y a los semejantes, este amor y esta bienaventuranza tienen un origen en el dolor y en la enfermedad. Este diagnóstico es muy similar al que Nietzsche da de sí mismo en el *Ecce homo* cuando dice que su filosofía se dio como una manera de afirmar su existencia ante la enfermedad que padecía que, según lo que se ha podido ver, hace referencia no tanto a sus dolencias físicas, sino a su forma de ver la realidad (EH, “Por qué soy yo tan sabio”, §2). Así, de esta manera, vemos la relación que Nietzsche establece entre su propia experiencia y la del cristianismo, el budismo y lo que él llama el ‘fatalismo ruso’, donde podemos notar la influencia de Dostoievski y Tolstoi:

⁶ Al respecto afirma F. Overbeck en una carta después de su lectura de *El Anticristo*, según cita Sánchez Pascual: “Todas las tentativas anteriores de hacer de él [Jesús] una figura humana aparecen ridículamente abstractas y solo como una ilustración de una dogmática racionalista si se las compara con la hazaña de Nietzsche y su manera de hacer surgir, de lo original de la persona, también lo humano de ella” (AC, “Introducción”, pág. 10).

Si algo hay que objetar en absoluto al estar enfermo, al estar débil, es que en ese estado se reblandece en el hombre el auténtico estado de salud, es decir, *el instinto de defensa y de ataque*. [...] el propio estar enfermo es una especie de resentimiento. – Contra esto el enfermo no tiene más que un gran remedio: yo lo llamo, el *fatalismo ruso*. Aquel fatalismo sin rebelión que hace que un soldado ruso a quién la campaña le resulta demasiado dura acabe por tenderse en la nieve [...] no reaccionar ya en absoluto. Puesto que nos consumiríamos demasiado pronto si llegásemos a reaccionar... y con ninguno fuego se consume uno más velozmente que con los afectos del resentimiento [...] El resentimiento constituye lo prohibido en sí para el enfermo. Esto lo comprendió aquel gran fisiólogo que fue Buda. Su ‘religión’ a la que sería mejor calificar de *higiene*, para no mezclarla con casos tan deplorables como es el cristianismo, hacía depender su eficacia de la victoria sobre el resentimiento. [...] quién conoce la seriedad con que mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y de rencor [...] – la lucha contra el cristianismo es solo un caso particular de ello- entenderá por qué yo saco a la luz, precisamente aquí mi comportamiento personal, mi *seguridad instintiva* en la práctica [...] aquel ‘fatalismo ruso’ de que antes he hablado se ha puesto en mi de manifiesto en el hecho de que durante años me he aferrado tenazmente a situaciones, a lugares, a viviendas y compañías casi insoportables, una vez que, por azar, estaban dados, -esto era mejor que cambiarlos, que *sentir* que eran cambiables, -que revelarse contra ellos. (EH, “Por qué soy yo tan sabio”, §6)

Nietzsche, por lo tanto, nos da una visión de lo que fue su experiencia personal y cómo una parte esencial de su filosofía está precisamente en la búsqueda de superar los sentimientos de resentimiento, venganza y rencor, los cuales son producto de la enfermedad o de alguna manera son la misma enfermedad (EH, “Por qué soy yo tan sabio”, §6). En este aspecto es donde Nietzsche encuentra ciertas similitudes con el tipo psicológico de Jesús que ha desarrollado a lo largo de *El Anticristo*, que representa el cristianismo originario; de la misma manera que con los autores rusos Dostoievski y Tolstoi; y con la figura de Buda. Todos tienen en común, según Nietzsche, el hecho de partir desde la enfermedad para buscar por medio del conocimiento de sus sensaciones, cambiar los sentimientos negativos de resentimiento, rencor y venganza, por sentimientos de bienaventuranza y amor. Es precisamente en este mismo punto donde encuentra sus diferencias con el cristianismo posterior.

2.3. Nietzsche y el budismo: La fisiología de Buda

Con el budismo Nietzsche se relaciona de una manera particular dependiendo en muchas ocasiones también del tipo de budismo expuesto por Schopenhauer en sus obras. Fundamentalmente se trata de un budismo que aspira a la extinción de la existencia, de la voluntad de existir. El budismo, según la perspectiva nietzscheana, parte de la premisa de que todo en la vida es sufrimiento; La vida es una enfermedad y la extinción de todo deseo de vivir sería la cura. Por esto la compasión termina siendo para el budismo la virtud más importante, pues hace al ser humano consciente de lo efímero de la existencia y del sufrimiento que la vida produce a todos los seres. Dice Nietzsche en *El Anticristo* que la compasión que predica Schopenhauer influenciado por el budismo es la consumación del nihilismo:

Se ha osado llamar virtud a la compasión [...] se ha ido más allá, se ha hecho de ella *la* virtud, el suelo y origen de todas las virtudes, -pero sólo, y esto hay que tenerlo siempre presente, desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, que inscribió en su escudo *la negación de la vida*. Schopenhauer estaba en su derecho al decir: mediante la compasión queda negada la vida, es hecha *más digna de ser negada*, - la compasión es la *práctica* del nihilismo (AC, §7)

Por esto dice Nietzsche, a Schopenhauer la compasión le parecía la virtud suprema, ya que si la existencia en sí misma es dolorosa y todos los seres están unidos en ese dolor, solamente el ser consciente de esta situación puede lograr extinguir el deseo de vivir, que sería el ‘Nirvana’⁷, y esto solo se lograría siendo compasivo con todos los seres vivientes. Nietzsche ve en este deseo de dejar de vivir la evidencia de que el budismo es una religión nihilista, que, sin embargo, se diferencia del cristianismo, que también es una religión nihilista, en la perspectiva de sus creencias. El budismo maneja más que creencias de tipo moral y metafísicas, conceptos fisiológicos:

El budismo es cien veces más realista que el cristianismo, -lleva en su cuerpo la herencia de un planteamiento objetivo y frío de los problemas,

⁷ Nirvana: extinción de todas las impurezas mentales; paz interior total, objetivo de la conducta pura.

viene después de un movimiento filosófico que había durado cientos de años, cuando él llega el concepto “Dios” está ya eliminado (AC, §20).

Más que cuestiones metafísicas, el budismo tiene su origen en el sufrimiento extremo que ha llevado a Buda a buscar una solución a este problema. Pero esta solución se busca exclusivamente en consideraciones fisiológicas:

Los dos hechos fisiológicos en que el budismo descansa y que contempla son: *primero*, una excitabilidad extraordinariamente grande de la sensibilidad, la cual se expresa en una refinada capacidad de dolor, una superespiritualización, una vida demasiado prolongada entre conceptos y procedimientos lógicos, bajo la cual el instinto personal ha salido perjudicado en provecho de lo “impersonal” (ambos estados que al menos algunos de mis lectores, los “objetivos”, conocerán, como yo, por experiencia). Sobre la base de esas condiciones fisiológicas ha surgido una *depresión*: a ella se enfrenta Buda con una higiene. (AC, §20).

Nietzsche, desde su perspectiva, afirma que el budismo descansa en hechos fisiológicos más que en conceptos abstractos. Es precisamente esta vida prolongada entre conceptos y procedimientos lógicos lo que perjudica los instintos vitales de la persona y la lleva a tener una sensibilidad excesiva. Debido a esta hipersensibilidad se desarrolla una gran capacidad de sufrimiento, que finalmente conduce a una depresión.

Aquí, podemos ver, la gran cantidad de similitudes que hay entre el diagnóstico que hace Nietzsche del caso de Buda, con el análisis de la figura de Jesús. Además también es posible relacionarlo con su propio caso, pues precisamente Nietzsche acepta en esta cita que también sufrió en carne propia la hipersensibilidad y el sufrimiento producto de su exceso de conceptos y procedimientos lógicos. Nietzsche, de esta manera, se relaciona con Buda cuando dice que él por experiencia propia ha conocido estados de ánimo similares.

Posteriormente al diagnóstico inicial, dice Nietzsche, que es necesario tomar ciertas medidas de tipo fisiológico para enfrentar este cuadro depresivo. Por esto, Nietzsche afirma, como también lo hace en el *Ecce Homo*, que más que una religión el budismo podría considerarse una higiene. (EH, “Por qué soy yo tan sabio”, §6). Buda, afirma Nietzsche, busca tener cuidado con todo lo que afecte la paz y la tranquilidad. La dieta tiene que ser escogida de acuerdo con este objetivo. Los pensamientos tienen

que ser imágenes que no influyan negativamente en el objetivo fundamental de recuperar la salud:

Contra la depresión emplea la vida al aire libre, la vida errante, la moderación y la selección en la comida; la precaución con respecto a todos los *spirituosa* [alcoholes]; la precaución asimismo con respecto a todos los afectos que producen bilis, que calientan la sangre; ninguna *preocupación*, ni por sí, ni por otros. Buda exige representaciones que, o bien tranquilicen, o bien alegren – inventa medios para deshabituarse de las otras. Considera que la bondad, el ser-bondadoso, favorece la salud. La *oración* está excluida, lo mismo que el *ascetismo*; ningún imperativo categórico, ninguna *coacción* en absoluto, ni siquiera dentro de la comunidad monástica (-se puede volver a salir de ella-) (AC, §21)

Así, a pesar de estar en desacuerdo con los fines nihilistas del budismo, Nietzsche afirma que en esta religión se cumplen los objetivos planteados y se logra sustraerse a las creencias metafísicas que afectan negativamente la existencia: “el budismo no es una religión en que meramente se aspire a la perfección: lo perfecto es el caso normal” (AC, §21).

2.4. Las diferentes perspectivas sobre la religión: la psicología del creyente

En este punto podemos observar cómo el problema de lo que significa la religión y la visión religiosa del mundo puede tener muchas interpretaciones. Ya hemos visto que Nietzsche enfoca el problema desde diferentes puntos de vista. Así, a continuación podemos ver más detalladamente a que se refiere Nietzsche cuando habla de la concepción de Dios que se puede inferir a partir del análisis psicológico de Jesús y lo relacionaremos con otras maneras de concebir el fenómeno religioso, para ver hasta qué punto la concepción nietzscheana puede tener puntos en común y diferencias con estas perspectivas religiosas. Este Dios de Jesús, según Nietzsche, en primera instancia, representa una realidad interior, es un símbolo psicológico:

Si yo entiendo algo de este gran simbolista, 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 de ‘hijo del hombre’ no es una persona concreta, perteneciente a la historia, una realidad singular, irrepetible, 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 este simbólico típico, con el ‘reino de los cielos’, con la ‘filiación divina’. Nada es menos cristiano que las crudezas 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 que ojo! del evangelio; un *cinismo histórico-mundial* en el escarnio del símbolo (AC, §34)

Aquí, Nietzsche nos dice que Dios considerado desde esta perspectiva no se puede considerar como algo concreto, temporal. Es un símbolo psicológico que representa una realidad *interior*, un hecho ‘eterno’. Es decir, hablamos de un Dios que cada quien lo puede experimentar en sí mismo, pero a la vez no se agota en la experiencia de cada uno. Nietzsche nos da su interpretación sobre lo que significan para él los simbolismos del ‘padre’ e ‘hijo’ con respecto al Dios de Jesús:

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 la transfiguración total de todas las cosas (la bienaventuranza), con la palabra ‘padre’, ese *sentimiento mismo*, el sentimiento de eternidad, de perfección. (AC, §34).

Por esto, podríamos afirmar, que el Dios de Jesús, según Nietzsche, es el sentimiento mismo de eternidad, de perfección, de bienaventuranza, de la transfiguración total de todas las cosas. Está presente en todo momento cuando se *ingresa* en él, pero no se agota, no se define completamente en el individuo, representado por el simbolismo del ‘hijo de Dios’. Es decir, estamos hablando de un Dios que no se puede llamar personal, pero que es trascendente e inmanente a la vez. Que está presente en el símbolo del ‘hijo de Dios’, que viene a representar al ser humano, a cualquier ser humano, no solamente a Jesús, pero a su vez se encuentra aparte. Por esto Nietzsche dice que lo más característico del tipo psicológico de Jesús, es representar en sí mismo el simbolismo de lo que significa ser el ‘hijo de Dios’, un símbolo psicológico que está más allá del tiempo y el espacio. Un símbolo que abarca a todos los seres humanos.

Nietzsche nos da, entonces, una imagen de Jesús como la un ser humano igual a cualquier otro, pues dice que el ‘hijo de Dios’ no es una figura exclusiva de Jesús, sino que cualquiera puede serlo. Esto queda claro cuando Nietzsche expone las palabras de Jesús al ladrón que había sido crucificado con él. Aquí vemos como Nietzsche le otorga al ladrón que piensa y reconoce su condición de ‘hijo de Dios’, su identidad con él. Si el ladrón siente verdaderamente que Jesús es un ‘hijo de Dios’, entonces, él también lo es:

Las palabras dichas al *ladrón* en la cruz contienen el evangelio entero: “Éste ha sido en verdad un hombre *divino*, un ‘hijo de Dios’”, dice el ladrón. “Si tu sientes eso – responde el redentor – entonces *estás en el paraíso*, entonces también tú eres un hijo de Dios (AC, §35)

Por lo tanto lo fundamental aquí es ver como Nietzsche concibe los conceptos de Dios e hijo de Dios, como símbolos que representan lo más alto que pueda alcanzar el ser humano, la bienaventuranza, el sentimiento de eternidad y plenitud; una realidad que ya está presente en cada uno, pero que falta interiorizarla y realizarla. Sobre la psicología del redentor y su simbolismo, dice Giorgio Colli en su *Introducción a Nietzsche*:

El lenguaje histórico – usado esta vez sin astucias expresivas- el que nos encontramos en la sección más apartada de *El Anticristo*, la dedicada a la psicología del redentor, donde se presenta la figura de Jesucristo en estridente oposición al cristianismo. En este caso el discurso es histórico en sentido concreto, y la intuición de Nietzsche es individual, parece arrancar el velo de aquello que la tradición cristiana ha obnubilado y alterado. A este Cristo, Nietzsche no lo desprecia sino que se le opone con un azoramiento lleno de resonancia (“¡Dionisos crucificado!”). El Cristo revelado por él no es un fanático no un negador, odia la palabra y es ajeno a la cultura y a la dialéctica, es infantil, es un insensato que no conoce culpa ni castigo, no se enoja ni opone resistencia. Este Cristo, en suma, es un místico – aun cuando Nietzsche no use esta palabra- cuya verdad es solo interioridad. Todo el resto no es más que signo y también sus palabras son símbolos, por ejemplo “padre” e “hijo”: “... con la palabra “hijo” se expresa la *inmersión* en el sentimiento de una transfiguración total de cada cosa (la beatitud), con la palabra “padre” *este sentimiento mismo*, el sentido de la eternidad y de la perfección (Colli, 2000, pág. 222)

En este texto, entonces, Colli nos da su opinión sobre la concepción que expone Nietzsche de la psicología de Jesús. Dice, que a este Jesús (Cristo), Nietzsche no lo desprecia, como al Cristo de la Iglesia, pero si lo muestra como un ‘místico’, algo insensato e infantil. Dice finalmente Colli que “esta poesía de la interioridad” que hace Nietzsche en este punto de *El Anticristo*, lo hace dudar “sobre las presunciones de haber aprehendido el fondo de su alma”. (Colli, 2000, pág. 223).

Entonces, podemos afirmar, que el Dios de Jesús no es un Dios personal, pero tampoco es un Dios impersonal y abstracto. Para Nietzsche este Dios representa la interioridad del ser humano, lo más valioso, está ahí siempre presente. No es, entonces, una persona concreta, pero tampoco es una idea o concepto abstracto. Se vive constantemente, aunque permanece aparte también y no se agota en sus manifestaciones. Lo esencial, entonces, en esta concepción del Dios del tipo Jesús, sería que se manifiesta directamente en el individuo, que posee una realidad inmanente y trascendente y que no se puede definir ni dogmatizar, sino solo hablar de él por medio de símbolos.

En este punto, podemos mirar otras perspectivas sobre cómo se desarrolla la simbología y la utilización de arquetipos en las religiones, como también de las diversidad de formas desde las que podemos ver las manifestaciones de lo divino con relación a la energía emocional interna del ser humano. Sobre los arquetipos podemos ver la opinión de Mircea Eliade, estudioso del fenómeno religioso:

Pasadas algunas generaciones, el recuerdo colectivo, no es capaz de seguir conservando la biografía auténtica de un personaje inminente, si no que este termina por convertirse en un arquetipo, es decir, se expresa únicamente las virtudes de su vocación, ilustrada por unos acontecimientos paradigmáticos y específicos del modelo que encarna. Ello es cierto no solo en el caso de Gautama o Jesucristo, sino también en el de otro personaje de menor envergadura. (Eliade, 1999, pág. 390)

En este texto, Eliade ve la formación del arquetipo como una evolución posterior a lo histórico, mientras Nietzsche lo ve de manera inversa: el tipo psicológico sería lo más característico, por ejemplo, de Jesús; y su posterior distorsión se debería a las interpretaciones ulteriores. Sobre la forma como la energía emocional del ser

humano, puede transmutarse y focalizarse en la divinidad podemos observar la concepción hinduista del *bhakti yoga*⁸ que también nos muestra las diferentes percepciones que se pueden tener sobre lo divino:

En el *bhakti yoga* el énfasis es en la purificación, la trasmutación y la focalización de la poderosa energía emocional de la persona hacia la divinidad [...] el *bhakti* exige el recuerdo constante de la divinidad, sea está concebida como *Ishvara* (divinidad con atributos), como pueden serlo Rama, Krisna, Durga o Shiva) o como *Brahman* (la realidad trascendente más allá de todo nombre, forma y atributo). (Satyananda Saraswati, 2014, pág. 117)

Aquí, vemos como el *bhakti yoga* consiste en purificar, transmutar y focalizar la energía emocional interior del ser humano en la divinidad, concebida también como el sentimiento de bienaventuranza y amor. Este tener presente constantemente este sentimiento, se puede dar hacia diversas manifestaciones de la divinidad, sean personales o impersonales. Sobre lo que significa la visión religiosa del mundo desde un punto de vista impersonal podemos un texto del filósofo norteamericano Ronald Dworkin de su libro *Religión sin Dios*, a su vez citado por Gerardo Remolina S.J.:

La religión es una visión del mundo insondable, distintiva y abarcadora, afirma que todo tiene un valor inherente y objetivo, que el universo y sus criaturas inspiran asombro, que la vida de los humanos tiene un propósito y el universo un orden. La creencia en un dios es solo una de las posibles manifestaciones o consecuencias de esa visión más profunda del mundo. La bien conocida y tajante división entre las personas religiosas y no religiosas es demasiado burda; afirman que, si bien no creen en un dios “personal” creen en una “fuerza” en el universo “superior a nosotros”. Sienten una responsabilidad inexorable de vivir bien su vida y con el respeto que se merece la vida de los otros; se enorgullecen de una vida que consideran bien vivida y, en ocasiones sufren un arrepentimiento inconsolable por una vida que consideran en retrospectiva, desperdiciada (Citado por Remolina S.J., 2016, pág 230)

En esta cita se pueden ver los elementos fundamentales de una concepción religiosa del mundo desde un punto de vista impersonalista, pero que conserva varios elementos de la creencia religiosa dogmática: la existencia de un orden moral, la

⁸ La palabra sanscrita *bhakti* proviene de la raíz del verbo *bhaj*, que significa “devoción, adoración, afección, amor”.

finalidad en el universo, la existencia de una fuerza puramente trascendente, el sentimiento de culpa. Para Nietzsche todos estos elementos entrarían en discusión. En primer lugar Nietzsche cuestionaría la afirmación de que todo tiene un valor inherente y que la vida de los humanos tiene un propósito y el universo un orden. Nietzsche diría que no se puede hablar de un propósito, ni de un valor, ni de un orden absoluto. Todo lo anterior son creencias humanas y estas creencias si las dejamos de ver cómo creencias, podrían ser perjudiciales para la vida, por razones como las expuestas anteriormente cuando se habló de la lógica del nihilismo: estos conceptos o ideales llevan a la pérdida del centro de gravedad del hombre en su propia existencia y, por lo tanto, terminan negando y limitando la realidad. Entonces, podría decirse que el dogmatismo no está necesariamente en la creencia en un Dios sea personal o impersonal, sino en si esta creencia se toma como dogma y se pierde su carácter simbólico e interpretativo.

Miremos con más detenimiento lo que Nietzsche considera que caracteriza al creyente en un dogma religioso y por qué este tipo de creencia termina necesariamente en el fanatismo. Una creencia de este tipo puede ser perjudicial para la vida porque al tener una creencia por verdadera se pierde la perspectiva de la realidad y se termina absolutizando un punto de vista con las consecuencias que esto conlleva: fanatismo, violencia, etc. Retomemos en este punto el análisis sobre la psicología del creyente que hace Nietzsche en *El Anticristo*, como ya lo hemos visto en la primera parte del presente trabajo:

El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo “verdadero” y “no verdadero”: ser honesto en ese punto sería inmediatamente su ruina. El condicionamiento patológico de su óptica hace del convencido un fanático (AC, §54)

Es decir, cuando se cree ciegamente en algo y no se es consciente de su carácter de creencia, se está cayendo en el error de no ver la verdad que hay en el hecho de ser consciente de que cualquier creencia es una ficción provisional. Esto hace que se pierda totalmente la perspectiva de la realidad y se absolutice una óptica particular como

universal. Esta condición se da principalmente por un miedo a pensar por sí mismo y se ve como más fácil asumir ya una postura preestablecida:

El “creyente” no se pertenece *a sí mismo*, solo puede ser un medio, tiene que ser *consumido*, tiene necesidad de algo que lo consuma. Su instinto otorga el honor supremo a una moral de la des-simismación, de extrañamiento de sí mismo (AC, §54).

Podemos entonces, retomando lo dicho sobre los dos tipos de creyentes en el primer capítulo de este trabajo, que este tipo de “creencias” no benefician el instinto vital del creyente, sino que están supeditadas a intereses externos y de esta manera se termina perdiendo la capacidad de experimentar por sí mismo.

Sin embargo, no se puede ver este tipo de creencias y de creyentes como la única posibilidad de la creencia religiosa. Esto puede ser un prejuicio sobre la religión. Muchos hombres que han tenido experiencias del tipo religioso pueden ser conscientes de que la forma de las creencias de las religiones institucionalizadas son solo aproximaciones y ficciones que intentan expresar una experiencia interior. Es decir, es posible siguiendo el razonamiento nietzscheano, tener un tipo de creencia que sea afirmativa para la vida y este tipo de creencia puede ser posible también en el caso de las creencias religiosas. Por esta razón Nietzsche no descarta de plano toda la literatura religiosa. Por el contrario, pretende leer estos libros sagrados con una visión crítica, intentando descubrir la experiencia tras esos libros. El problema puede estar más bien en la inadecuada lectura de los libros más que en ellos mismos. Nietzsche reconoce el valor de esta literatura sagrada en muchos pasajes de su obra. Pero eso sí, por lo general, critica la actitud fanática ante estos libros:

El modo como un teólogo, lo mismo en Berlín que en Roma, interpreta una “palabra de la escritura” o un acontecimiento, una victoria del ejército de su patria, por ejemplo, a la luz superior de los salmos de David, es siempre tan *audaz* que un filólogo, al ver eso, se sube por las paredes. (AC, §52)

Es decir, lo que Nietzsche critica en este punto es la pretensión exagerada de verdad de algunos exegetas de las escrituras, que utilizan estos textos sagrados para justificar sus propias ideas.

Otra cuestión a considerar es si las “creencias” detrás de estas experiencias religiosas pueden llevar a una persona o a un grupo de personas a mejorar su vida y llevar una existencia más plena. Si fuera así estas creencias estarían cumpliendo con una función benéfica para la sociedad humana. El problema surgiría si estas creencias fueran perjudiciales para la vida. Como dice Nietzsche en un pasaje de *El Anticristo* todas las tradiciones religiosas tienen en común esas “creencias” que se toman por verdaderas, pues de por sí no existen verdades absolutas, solo creencias. Pero el punto central aquí sería si esa “creencia” o “mentira santa”, como la llama Nietzsche, tiene una finalidad afirmativa o negativa:

“La mentira santa” –es común a Confucio, al Código de Manu, a Mahoma, a la Iglesia cristiana-: no falta en Platón. [...]–en última instancia lo que importa es la finalidad con que se miente. (AC, §55)

Estas creencias, por lo tanto, dice Nietzsche, están basadas en presupuestos de tipo metafísico o en presupuestos fisiológicos y de acuerdo a este enfoque pueden ser beneficiosas para la afirmación de la vida o perjudicarla. Estas creencias pueden ser ideales que están más allá del ser humano, incomprensibles, completamente fuera del alcance del individuo en esta vida y este mundo, y en este caso Nietzsche lo vería como perjudicial, o pueden ser creencias que son conscientes de que son solo un punto de vista, una perspectiva de la realidad, que son accesibles para el ser humano, y que a su vez están en completo movimiento y multiplicidad. Esta última creencia, que es consciente de la perspectiva, sería benéfica para la vida, estaría en concordancia con los instintos más vitales. Implicaría una aceptación de la realidad tal y como es, sin pretender negarla. En estas consideraciones estaría basada la clasificación de las religiones como religiones nihilistas o religiones afirmativas.

2.5. Nietzsche y la religión afirmativa

Refiriéndonos a lo que Nietzsche considera una religión afirmativa, que no tenga finalidades de negación del mundo ni la existencia, en *El Anticristo* se remite a otra obra que había leído por esa época y que según testimonios de sus cartas y

fragmentos no publicados, le causó una gran impresión: se trata del *Código de Manú*. Esta obra hace parte de la tradición védica, en las religiones de la india. Nietzsche ve en este código una muestra sobre lo que él considera una ‘auténtica’ filosofía (AC, §56). Dice que éste nos hace ver lo que debe ser un código moral realmente afirmativo, busca ante todo que el pueblo y la gente en general puedan acceder a una vida más afirmativa. Surge de las experiencias de la capa más sensible de una sociedad, que es capaz de sintetizar en un código de acuerdo con su experiencia lo que es favorable y desfavorable para la vida. Estos, la capa más espiritual formarían después la casta de los sacerdotes. Después de la casta principal vendría la casta de los guerreros, aquellos que se destacan por su fortaleza física. Posteriormente vendrían las castas que están compuestas por la mayoría, aquellos que no se destacan en una cosa, ni en la otra. Así, para Nietzsche, a pesar de ser un código sacerdotal (Nolte, 1995, pág. 127) y de estar basado también en ciertas ‘mentiras’ morales utilizadas para poder transmitir las enseñanzas, el *Código de Manú* muestra lo que puede ser una religión afirmativa:

Establecer un Código al modo de Manú significa conceder en lo sucesivo conceder a un pueblo llegar a ser maestro, a llegar a ser perfecto, - a ambicionar el arte supremo de la vida. *Para ello hay que hacerlo inconsciente*: esa es la finalidad de toda mentira santa. – el *orden de castas*, que es la ley suprema, dominante, es solo la sanción de un *orden natural*, de una legalidad natural de primer rango, sobre la que ningún capricho, ninguna ‘idea moderna’ tiene poder (AC, §57)

Cuando Nietzsche, entonces, habla del *Código de Manú*, y afirma que es una muestra de una religión afirmativa, se refiere a que este código está basado en creencias que están de acuerdo a la naturaleza. Al ser establecidas unas normas de vida de acuerdo a este orden se brinda al pueblo la posibilidad de perfeccionarse en el arte de la vida, no se trata solo de seguir un imperativo, sino de desarrollar en sí mismo este conocimiento, teniendo como punto de partida la creencia.

La religión de un pueblo o raza surge a partir de las capas más sensibles de la población los cuales extraen de su experiencia particular normas o pautas de comportamiento, según las cuales se pueda vivir afirmativamente, y las enseñan al

pueblo en general. De aquí surge la creencia en la tradición y en la revelación, como una manera de conservar esos conocimientos arduamente adquiridos (*AC*, §57)

Para Nietzsche, como lo hemos dicho anteriormente, no todas las religiones son iguales. Están las religiones nihilistas y las religiones afirmativas. En los dos casos implica que existe una manipulación de la verdad, que Nietzsche llama mentira santa, al tomar como verdades, las perspectivas de ciertos individuos. Pero esta manipulación puede ser benéfica en el caso de que brinde la oportunidad a todo un pueblo de que pueda ser mejor, de vivir más adecuadamente y más afirmativamente (*AC*, §56).

Sobre este punto se puede hacer la objeción de que Nietzsche no tiene pretensiones de mejorar a la humanidad, como lo dice repetidas veces (*EH*, “Prólogo”, §2). A lo que se podría responder que este mejoramiento no es en un sentido moderno de ‘progreso’ (*AC*, §4), ni está basado en los valores nihilistas, sino en otro tipo de valores afirmativos. Es decir, la mejora se puede dar pero en el terreno de descubrir e interiorizar los valores que en realidad sirvan al individuo para su afirmación. Para esto puede ser beneficioso en ciertos individuos la religión como proceso en el cual se le muestran ciertas enseñanzas. Pero no debemos olvidar que estas normas y doctrinas deben tener como fin el individuo. Que cada uno pueda llegar a desarrollar sus capacidades. Ya dijimos que no se trata de un mejoramiento tal y como lo supone la modernidad y las religiones nihilistas. No se trata de desarrollar virtudes, por el respeto solo al concepto de virtud o porque existe una norma o un imperativo categórico (*AC*, §11). La verdadera religión, así como la filosofía se trata de conocer por sí mismo, sin perder de vista su perspectiva una visión de totalidad en la cual todo se ve como necesario, pero donde la voluntad individual tiene libertad para querer. En la religión afirmativa se tiene que ser consciente de que todo parte de la perspectiva humana y que la visión de totalidad es solo una ficción más.

Una religión afirmativa aunque, como hemos dicho, está basada también en creencias, busca en última instancia llegar a perfeccionar al individuo de acuerdo a experiencias anteriores de los fundadores o maestros de dicha religión. En una religión afirmativa no se busca simplemente tener creyentes ciegos, sino que esta creencia debe servir para que el individuo llegue a realizar o experimentar por sí mismo el bienestar.

Aquí, podemos encontrar cierta similitud con la actitud de *Zarathustra* con sus discípulos, cuando les dice: “ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros, [...] se recompensa mal al maestro si se permanece siempre discípulo” (Z, “De la virtud que hace regalos”, §3). El verdadero maestro sería, entonces, aquel que quiere llevar a sus discípulos a experimentar por si mismos el conocimiento.

Por esto, en una filosofía y religión afirmativa, como la que está a la base del *Código de Manú*, finalmente se llega a entender que incluso lo limitado hace parte de lo múltiple, lo fijo como parte del devenir, el nihilismo como parte de la afirmación. Al aceptar la diferencia se pueden ver los diferentes niveles de cada ser y cómo todos los seres hacen parte de un todo múltiple, todos unidos en la diferencia, en el devenir:

El mundo es perfecto –así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí: de esa perfección continúan formando parte la imperfección, el *debajo-de-* nosotros de toda especie, la distancia, el *pathos* de la distancia, el chandala mismo (AC, §57)

Esta perfección del mundo, tiene que ver con la perspectiva más espiritual de ver todo como necesario. Aquí lo perfecto se encuentra en todas partes. Por esto, lo importante es encontrar la felicidad, el bienestar en este mundo y no buscarlo más allá. Nietzsche, entonces, no comparte el tipo de religión dogmática en la cual se da una separación entre Dios y la vida terrenal. Sobre esto podemos ver esta cita de Colli:

En un apunte que escribió para sí mismo, Nietzsche formulaba con mayor claridad aún su tendencia anti metafísica: “Si Dios se hizo hombre, eso significa sencillamente que el hombre no debe buscar su propia beatitud en el infinito sino fundar su cielo en la tierra; la ilusión de un mundo ultra terrenal indujo a los hombres a asumir una posición equivocada con respecto al mundo terrenal” (Colli, 2000, pág. 38)

Se trata entonces de encontrar el sentido de la vida en el mundo terrenal (Z, “De la virtud que hace regalos”, §2). Recordemos que Nietzsche afirma esto con respecto, por ejemplo, al budismo en comparación al cristianismo, “pues en el budismo lo perfecto no solo se promete sino que se cumple, mientras en el cristianismo se promete todo pero no se cumple nada”(AC,§21), pero también lo afirma del cristianismo verdadero (el vivido por Jesús) con respecto del cristianismo nihilista (el predicado por

Pablo): el verdadero evangelio, la buena nueva consiste en que ‘el reino de Dios’ está aquí, en este mismo instante, en la práctica cristiana (AC, §33,35).

Nietzsche ve, entonces, posible una religión positiva en la cual se pueda enseñar una perspectiva de vida, igual que con la filosofía, y está claro que para Nietzsche era muy importante mantener la multiplicidad en las experiencias y expresiones. Veamos este fragmento de su obra póstuma en donde dice claramente cómo en el culto pagano, se da una clara muestra de una religiosidad que favorece la vida:

¿no es el culto pagano una forma de acción de gracias y de afirmación de la vida? ¿No tendría que ser su más alto representante una apología y una divinización de la vida? Tipo de un espíritu plenamente logrado y extasiado-desbordante... ¿tipo de un tipo que en sí asume las contradicciones y problemáticas de la existencia y las REDIME? -En este preciso lugar pongo yo al *Dionisos* de los griegos: La afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no de la vida negada...” (FP IV, 14[89], Primavera de 1888)

En este punto podemos ver cómo lo importante, para Nietzsche, es la afirmación de la vida. Se trata de una visión de lo múltiple en donde no se reduce la realidad, y tanto la religión como la filosofía son manifestaciones de estos deseos de afirmación del ser humano.

Nietzsche a su vez también termina por enunciar ciertas creencias positivas que tienen por objeto la expresión de sus experiencias y pensamientos a sus lectores. Miremos la que Nietzsche considera como su idea más insondable, el eterno retorno:

Esta vida, tal como ahora la vives y las has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y no habrá nunca nada nuevo en ella, al contrario, cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, volverá a ti, y todo en la misma secuencia y sucesión; incluso esa araña y rayo de luna entre las ramas, incluso este instante [...]. El eterno reloj de arena de la existencia se invertirá de nuevo, ¡y tú con él, grano de polvo! (GC, § 341)

Esta idea del eterno retorno, siguiendo nuestro razonamiento anterior, podría decirse que tiene todos los elementos para considerarse como una creencia afirmativa. Busca hacernos reflexionar sobre la importancia de cada instante, de cada pensamiento, de cada detalle de la vida; por lo tanto tendría que llevarnos a pensar sobre la mejor

manera de afirmar la propia existencia, más allá de que sea simplemente una creencia o hipótesis:

Nietzsche sabía que trabaja con una hipótesis, pero creía, un poco al estilo de Pascal, que ‘aunque la repetición cíclica fuera únicamente verosímil o probable, el solo *pensamiento de una probabilidad* puede trastornarnos y remodelarnos’ (FP, 11 [203], 1881). (Montinari, 1999, pág. 111)

Esto quiere decir que Nietzsche no abandona su idea de que la verdad sea considerada desde el perspectivismo y que su pensamiento del eterno retorno no puede convertirse en un dogma, es simplemente una ficción que busca tener un efecto sobre la propia vida, sobre la sola posibilidad de su realidad. Sobre el eterno retorno afirma Nehamas:

El eterno retorno no es por lo tanto una teoría del universo, sino una visión de la vida ideal. Sostiene que una vida se justifica únicamente si uno desea repetir la misma vida que ya le había sido dada, ya que, como demuestra la voluntad del poder, ninguna otra vida es posible. El eterno retorno afirma, pues, que nuestra vida solo tendrá justificación si se modela de tal forma que nuestro deseo sea repetirla exactamente tal como ya ha sucedido (Nehamas, 1985, pág. 23)

Es decir, la sola posibilidad de que exista algo así como una repetición eterna de nuestras acciones y pensamientos nos debe llevar a afirmar cada uno de ellos de la mejor manera posible. Lo que es bueno para mi es algo que estaría dispuesto a hacer por toda la eternidad. Esta posibilidad como lo afirma Deleuze implicaría dejar de lado todo lo que implique un semi-querer, esas acciones que se hacen pensando en que se van a hacer una sola vez:

El secreto de Nietzsche *es que el eterno retorno es selectivo*. Y doblemente selectivo, en primer lugar como pensamiento. Porque nos da una ley para la autonomía de la voluntad desembarazada de toda moral: lo que yo quiera (mi pereza, mi gula, mi cobardía, tanto mi vicio como mi virtud) “debo” quererlo de tal manera que quiera también su eterno retorno. Se haya eliminado el mundo de lo “semi querer”, todo eso que queremos a condición de decir: una vez, nada más que una vez. Incluso una cobardía, una pereza que quisieran su eterno retorno se tornarían en algo distinto de una pereza de una cobardía: se tornarían activas y se convertirían en potencias de afirmación (Deleuze, Nietzsche, 2000, págs. 47-48).

Por lo tanto, la idea del eterno retorno lo que pretende es una afirmación de cada instante para toda la eternidad, significa querer cada acción y cada pensamiento. Esta posibilidad del eterno retorno se podría decir que tiene cierta similitud con las ideas de la reencarnación y el nirvana en el budismo: estas ideas tampoco son un dogma religioso, sino algo que se debe experimentar en cada uno; y también implica el hecho de que cada acción y pensamiento presente van creando la existencia futura. Es decir lo que yo soy en este instante lo tendré que seguir siendo durante toda la eternidad (Delumeau, 1995, pág. 447)

Podría decirse entonces que Nietzsche también a su manera expuso con el eterno retorno una creencia o ficción con el fin de buscar una afirmación de su propia existencia y de compartir esta experiencia con otros:

A primeros de Agosto (1881) Nietzsche anotó [...], “a seis mil pies sobre el nivel del mar y mucho más por encima de todas las cosas humanas”, un pensamiento filosófico profundamente determinante para el curso de sus meditaciones y obras posteriores. Nos referimos a la idea del “eterno retorno”. En la anotación podemos leer: “El nuevo *centro de gravedad: el retorno de lo mismo*- importancia infinita de nuestro saber, de nuestros errores, de nuestros costumbres, y nuestros modos de vida para todo lo futuro. ¿Qué hacemos con lo que queda de nuestra vida, nosotros que la hemos vivido en su mayor parte sin saber lo más esencial? Nos *dedicamos a enseñar esta teoría*. (Es el medio más eficaz para *asimilarla* nosotros mismos). (FP IV, 11 [141], 1871).

Mirando este texto de Nietzsche podemos ver los puntos en común que existen entre su concepción de religión y su concepción de filosofía: Se habla de estar por encima de las cosas humanas, a su vez Nietzsche nos nombra su idea de lo infinito, de lo eterno; de la posibilidad de enseñarlo a otros y de la necesidad de una práctica constante para interiorizar y actualizar constantemente ese conocimiento o experiencia. Podemos decir, entonces, que el tipo de experiencia afirmadora que nos describe Nietzsche en su obra *El Anticristo* puede tener también una connotación religiosa. Es decir, en Nietzsche la experiencia filosófica está ligada de cierta manera a la experiencia de la religión, y esta a su vez puede ser también afirmativa y beneficiosa para la vida.

Como ya se ha dicho, la experiencia filosófica en Nietzsche tiene un carácter afirmativo, a pesar de su aparente negatividad. Se podría sintetizar en la fórmula: afirmar la vida a pesar del sufrimiento. La vida vale la pena vivirla y afirmarla por encima de cualquier sufrimiento. Esto es amar la vida tal y como es. En esto consiste el *Amor fati*:

No quiero que nada sea diferente, ni tampoco que el pasado lo sea, - no me *ha sido lícito* querer que nada sea diferente... *Amor fati*... incluso el cristianismo se vuelve necesario: la forma suprema, la más peligrosa, la más seductora en el no a la vida, exige ante todo su afirmación suprema. (*FP IV*, 25 [7], 1888-1889)

De esto se trata la transvaloración de los valores: Vivir de acuerdo con valores afirmativos, que se dan desde los valores nihilistas. Es decir, se parte de algo negativo, nihilista, que es la realidad moderna, para ver que dentro de ese nihilismo, de esa negatividad hay un algo afirmativo y positivo que sobrepasa lo negativo. Lo negativo es parte de lo positivo, lo imperfecto hace parte de lo perfecto.

2.6. La multiplicidad de la experiencia religiosa como afirmación

Cuando Nietzsche al principio de *El Anticristo* pregunta ¿Qué es bueno? dice: Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre [...] ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada” (*AC*, §2). En la parte de la obra donde habla de lo que caracteriza propiamente una doctrina de la redención y nos habla del tipo psicológico de Jesús, como aquel de quien a pesar del sufrimiento termina afirmando la vida, lo mismo que en el caso de Epicuro habla Nietzsche de amor, de bienaventuranza:

La exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancia en el sentimiento: consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y de excitación, la cual siente ya como un displacer insoportable(es decir, como dañoso, como desaconsejado por el instinto de auto conservación) todo oponerse, todo tener que oponerse, que únicamente en ya no oponer resistencia a nadie, ni a la desgracia ni al mal, conoce la bienaventuranza (el placer), - el amor como única, como última posibilidad de vida... Estas dos son las dos realidades fisiológicas desde las

cuales, de las cuales ha brotado, la doctrina de la redención. Yo la denomino una sublime prolongación del hedonismo sobre una base completamente mórbida. Con ella está estrechamente emparentado, si bien con un gran añadido de vitalidad y energía nerviosa griegas, el epicureísmo, la doctrina de redención del paganismo (AC, §30).

Lo importante de acuerdo a lo dicho por Nietzsche aquí es que los sentimientos positivos y afirmativos, los sentimientos de placer sean los que se impongan por sobre los sentimientos de displacer. Esto puede afirmarse es fundamental en la filosofía de Nietzsche. Se podría catalogar como religioso o filosófico, lo importante aquí no es el término que se use. Nietzsche utiliza un lenguaje paradójico que hace imposible las definiciones. Este lenguaje es un lenguaje falso y contradictorio desde cierta perspectiva, pero significativo desde otro. Teniendo en cuenta esta peculiaridad del lenguaje que utiliza Nietzsche en sus obras, se puede notar, su naturaleza común con el lenguaje religioso:

El lenguaje de la revelación debe ser comprendido entonces como un lenguaje completamente paradójico incluso cuando pareciera conformarse a su uso habitual. Kierkegaard lo distingue explícitamente. Para él, la paradoja religiosa no se opone a la razón; utiliza expresiones contradictorias para llamar la atención a su esfuerzo por ir *más allá* de la expresión racional, no por destruir las leyes de la razón. La antipatía de muchos lingüistas por el lenguaje paradójico de la religión es debida en parte, al hecho de que gran parte de él no es más que un lenguaje confuso. No obstante una vez aclaradas las confusiones, el lenguaje religioso continúa siendo paradójico. Surge entonces de nuevo la pregunta: ¿Puede un lenguaje paradójico ser significativo? Algunos filósofos, incluso algunos analistas del lenguaje, considerarían el lenguaje paradójico falso pero significativo. John Wisdom, por ejemplo, escribe lo siguiente a propósito de las afirmaciones contradictorias en un contexto un poco diferente: lo curioso es que su utilidad filosófica depende de su carácter paradójico y, por consiguiente, de su falsedad. Son falsas porque se necesitan cuando falla el lenguaje ordinario. (Dupré, 1999, pág. 150)

Aquí, en este texto podemos ver como el lenguaje paradójico sirve expresar más de lo que permite el lenguaje normal. Por esta característica vemos que Nietzsche utiliza este tipo de lenguaje, que es común también a ciertas tradiciones religiosas, como lo son el budismo zen o el taoísmo:

El tao que puede ser expresado
no es el Tao eterno

El nombre que puede ser pronunciado
no es el nombre Eterno (Tse, 2018, pág. 39)

Ceder es mantenerse entero
doblegarse es ponerse erguido
Estar lleno es estar vacío
agotarse es renovarse (Amella, 2001, pág. 17)

Vemos aquí, en estos dos textos tomados del *Tao Te King*, libro tradicional del Taoísmo, una muestra del lenguaje paradójico donde las palabras no tienen un significado fijo, pueden significar algo y también su contrario. Esto no con el fin de mostrar una realidad ininteligible y absurda. Su objeto es, más bien, mostrar un significado más complejo, mostrar las dos caras de un objeto, mostrar como los contrarios se complementan mutuamente.

De esta manera, el uso del lenguaje paradójico le sirve a Nietzsche para expresar una multiplicidad de sentidos. Si llevamos esta multiplicidad a la esfera de lo religioso, más que de un solo Dios, habría que hablar de un politeísmo.

Este pensamiento de la multiplicidad de lo religioso, podríamos afirmar, que está cerca de la filosofía dionisiaca, que, dice Nietzsche, es a su vez afín con el devenir de Heráclito. Por esta razón, Nietzsche se identifica con Heráclito y lo ve como el pensador con quien más cosas en común tiene:

Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del *fluir* y del *aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de “ser” —en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia lo más afín a mi entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del eterno retorno, es decir del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas —esta doctrina de Zaratustra *podría* en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. (EH, “El nacimiento de la tragedia”, §3)

Vemos en esta cita como Nietzsche considera fundamentalmente coincidentes con su filosofía dionisiaca de la multiplicidad ciertos conceptos de Heráclito: la diferencia, la antítesis, la distancia, el devenir, la posibilidad del eterno retorno. Todos estos conceptos están relacionados entre sí, mostrando como la concepción

nietzscheana de la realidad es ante todo multiplicidad, pero que se afirma constantemente en el devenir. Es decir en Nietzsche estaría necesariamente ligada la concepción del devenir con su concepto de la afirmación, del *Amor fati* y del eterno retorno. En definitiva se trata de afirmar la vida en el devenir constante y eterno.

De igual manera como Nietzsche se identifica con Heráclito, es parte importante de su filosofía la identificación con otras figuras del pensamiento, del arte y de la religión. Nietzsche a lo largo de su obra nos remite constantemente a otros autores. Con ellos dialoga y se identifica en mayor o menor medida. Con ellos muestra una actitud crítica, que como dice en el *Ecce Homo*, es más una manera de gratitud, “en mi atacar significa una prueba de benevolencia, y en ocasiones, de gratitud” (*EH*, “por qué soy tan sabio”, §7) Esto pasa con Schopenhauer, con Platón, con Sócrates. De igual manera, como lo hemos visto a lo largo del presente trabajo, lo hace con figuras religiosas como Buda y Jesús de Nazaret.

¿Qué significa esa constante referencia a otras figuras? Como lo vimos anteriormente, en *El Anticristo*, Nietzsche no tiene reparos en nombrar personajes y tradiciones cuya influencia recibió por medio de lecturas. En esto también Nietzsche es paradójico: él habla de que no es amigo de leer muchos libros ni en muchos campos, “acaso no esté en mi naturaleza leer muchas y diferentes cosas” (*EH*, “por qué soy tan inteligente”, §3), que más bien siempre ha tenido una serie de autores a los que vuelve una y otra vez, pero, sin embargo, si consideramos a todos los personajes y tradiciones que cita en sus obras, la lista es bastante extensa. Podría decirse que su filosofía es producto de ese diálogo constante. Sin embargo también es claro que al final del proceso de pensamiento, lo importante es la creación propia: “en épocas de profundo trabajo no se ve libro alguno cerca de mí [...] ¿Permitiré que un pensamiento ajeno escale secretamente la pared?” (*EH*, “por qué soy tan inteligente”, §3). Es decir, Nietzsche toma ideas, perspectivas, de otros autores para posteriormente enunciar sus propios pensamientos como la voluntad de poder, el superhombre, el eterno retorno, la transvaloración; aunque también en ocasiones deja en el aire una crítica o un comentario, sin aparentemente crear nada nuevo.

En *El Anticristo* Nietzsche retoma o más bien continúa su diálogo con Buda y Jesús como iniciadores de las tradiciones budista y cristiana. Pero también sigue su diálogo con Schopenhauer y Kant, especialmente. En todos ellos ve que la tradición ha cambiado o deformado algo de su propuesta original. En ningún caso es posible digamos una transmisión íntegra de una doctrina, siempre esta es condicionada por situaciones externas. Por esto sus análisis tanto filosóficos como psicológicos, tienen ese carácter paradójico. Nietzsche nos habla de Schopenhauer pero ¿de qué Schopenhauer nos habla? De su imagen de Schopenhauer, lo mismo que de su imagen de Kant y sobre todo de la imagen que él percibe en su época sobre Kant. Igualmente eso sucede con el cristianismo y el budismo. ¿Qué cristianismo critica Nietzsche? ¿De qué tipo de budismo habla Nietzsche? Como hemos visto a lo largo del trabajo Nietzsche busca enunciar una serie de tipos psicológicos. Llámense Jesús, Buda, Schopenhauer, Kant. Estos tipos son perspectivas, maneras de ver la realidad, la vida, el mundo. ¿Qué tipos son afirmativos, buenos para la vida? ¿Cuáles tipos son negativos, nihilistas, decadentes? ¿Fue posible para Nietzsche salir de ese nihilismo o fue Nietzsche un nihilista más? Ya vimos que para Nietzsche la medicina para su enfermedad, para el nihilismo, es la filosofía. Es por el pensamiento por el que se purifican los instintos (Z, “De la virtud que hace regalos”, §2). Y es precisamente este tipo el que él considera afirmativo. Lo afirmativo es también paradójico. Es un tipo afirmativo que parte de la decadencia para afirmarse. En ningún momento hay una transcendencia absoluta del dolor y del sufrimiento que produce el nihilismo. Solo hay una afirmación en medio de ese dolor. Es afirmarse en medio del nihilismo. No hay una ruptura definitiva con el nihilismo, este siempre está allí presente. Por eso, cuando Nietzsche habla en positivo siempre hay algo negativo y cuando habla en negativo siempre hay algo positivo. Es decir, lo que se llama afirmación de la vida es ver la afirmación hasta en lo negativo y lo que se llama negación de la vida, es ver lo negativo de la vida por encima de lo positivo. Esto es lo importante para Nietzsche: cómo afirmar la vida desde el nihilismo. Este tipo afirmativo lo ve en él mismo, lo ve en Jesús, en Buda, en Epicuro; lo ve en Heráclito. En *El Anticristo* vemos efectivamente esa enunciación, del tipo afirmativo desde el nihilismo, en personajes considerados

históricamente como religiosos; viendo nuevamente lo religioso en su sentido paradójico: nihilismo y afirmación.

Hasta qué punto quiere llevar Nietzsche su identificación con ese tipo afirmativo-nihilista, es una cuestión difícil de definir. Sin embargo, se puede notar cierta similitud de esta necesidad nietzscheana de un tipo psicológico que afirma la vida por encima del sufrimiento con la tradición budista. En esta religión la figura del Buda es una figura que aparece y desaparece contantemente. Es efectivamente también un tipo, que se manifiesta entre los hombres para mostrar, para enseñar como liberarse del sufrimiento, como afirmarse en lo negativo:

La misma palabra Buda es un participio pasado “despierto”, “abierto” de una raíz verbal que designa la acción de despertarse, de reconocer; no es en absoluto un nombre propio si no un epíteto de aquellos que se relacionan con la inteligencia suprema; connota un paradigma. (Delumeau, 1999, pág. 431)

En la tradición griega Dionisos, que, como ya hemos visto, es un Dios con el constantemente se identifica Nietzsche; representa, encarna el devenir y por esto está en constante movimiento. Dice Eliade:

Dionisio es un Dios que se manifiesta repentinamente y luego desaparece de modo misterioso durante las fiestas de Queronea, llamadas agrimonias, las mujeres lo buscaban en vano y retornaban con la noticia de que el Dios se había ido con las musas que lo ocultaban [...] Sus manifestaciones y apariciones inesperadas reflejan en algún modo la aparición y el ocultamiento de la vida, es decir, la alternancia de la vida y de la muerte y, en resumidas cuentas su unidad. (Eliade, 1999, pág. 436).

Dionisos, entonces, es una figura que aparece y se oculta, simbolizando la unidad de la vida, su afirmación, precisamente en su alternancia con la muerte. Sobre la figura de Dionisos, podemos mirar también la siguiente mención que hace Elsa Cross, en su libro *La realidad transfigurada*, en relación con el dios indio Shiva:

A Dionisos (que fue identificado con Shiva, por los griegos), se le llamaba Lio o Lyaio, el liberador, porque se decía que liberaba de la locura que el mismo había causado. Él hace y deshace a un tiempo como parte de su juego: el niño hace castillos en la arena y los derriba. Es el mismo juego de Shiva, y así como Dionisos queda preso en su juego y no sólo causa la

locura, sino que la sufre en sí mismo, Shiva no solo crea el universo, sino que se convierte en el universo mismo. Su energía, Chiti-Shakti, que es él mismo, es la causa eficiente y material de todo, lo produce todo de su propio ser. Y en este punto volvemos a recordar la imagen de Nietzsche que dice que Dionisos es la naturaleza despedazada en individuos. El mundo es el cuerpo de Dionisos (Cross, 1985, págs. 120-121)

Aquí, en este texto, podemos ver como en Nietzsche, debido a su constante identificación con Dionisos, existe una concepción de una multiplicidad de cuerpos en un devenir constante, una creación y destrucción que se repite eternamente. Con Dionisos se puede ver en la naturaleza la figura constante de un juego infantil, que nos remite al niño creador del relato del *Zarathustra*. (Z, “De las tres Transformaciones”).

Vemos entonces como las figuras de Dionisos, al igual que la de Buda, están constantemente apareciendo y desapareciendo, siempre como manifestación de la afirmación vital; concepto similar al del *Avatar* en el hinduismo: La manifestación de la divinidad como ser humano, que puede tener multitud de encarnaciones. Así, lo podemos ver en el *Bhagavad-gita*, donde Krishna, *Avatar* del dios Vishnu, afirma: “cuando quiera y dondequiera que haya una declinación en la práctica religiosa y un aumento predominante de la irreligión, en ese entonces, yo mismo desciendo” (Prabhupada, 2013, pág. 220). Podríamos decir, entonces, que la idea de una divinidad que se manifiesta en múltiples formas tan común en el pensamiento oriental, puede ser relacionada con la concepción nietzscheana de la afirmación de la multiplicidad. Todas estas manifestaciones se dan mediante la ocultación y la aparición, como un símbolo para afirmar la existencia, de manera similar a como en el cristianismo originario habla Nietzsche del simbolismo del ‘hijo de Dios’ como algo múltiple, una figura desligada del concepto de tiempo, pero que a su vez se puede manifestar en todos los hombres:

El concepto ‘hijo del hombre’ no es una persona concreta, sino un hecho “eterno”, un símbolo psicológico desligado del concepto de tiempo. [...] todo hombre es hijo de Dios - Jesús no reclama nada para sí solo - en cuanto hijo de Dios todo hombre es idéntico a otro... (AC, §29-34)

Nietzsche, según lo visto, defiende constantemente la multiplicidad, el devenir, la diferenciación, mientras también paradójicamente supone una unidad, que no

implica una síntesis, en esta multiplicidad. Sin perder de vista que lo esencial es superar la negación de la vida, afirmarse a pesar del sufrimiento y el dolor.

En concordancia con las religiones de Grecia y de la India, podríamos decir que Nietzsche ve la idea del politeísmo, como más afín a su pensamiento, que el monoteísmo (AC, §19), pues, como hemos visto el tipo psicológico afirmativo-nihilista puede aparecer en cualquier época y condición histórica, aunque condicionado por ciertos conceptos y categorías, como cuando hablando de Jesús, Nietzsche afirma: “Entre indios se había servido de los conceptos del Sankhya, entre chinos, de los de Laotsé, sin sentir en ello ninguna diferencia” (AC, §32) , lo que significa que lo importante no son las categorías preestablecidas, sino que la realidad es dinámica y flexible, por lo que es posible encontrar experiencias similares entre diferentes culturas, religiones y filosofías. Así lo podemos ver cuando habla de que el tipo superior de hombre puede surgir de cualquier cultura:

En los más diversos lugares de la tierra y brotando de las más diversas culturas, un logro continuo de casos singulares y con los cuales un tipo *superior* hace de hecho la presentación de sí mismo: algo que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de superhombre (AC, §4)

De esta manera, sería legítimo mirar la similitud entre esta concepción Nietzscheana con la cultura y religiones de la India en donde el politeísmo nos muestra una multiplicidad de dioses que aparecen y desaparecen y están ligados a la psicología de cada creyente:

Se trata de politeísmo, ciertamente, pero de carácter fluido: las múltiples entidades que, bajo un título u otro, son objeto de un culto, poseen una individualidad tan débil y tan fluida que se funden con facilidad o se transforman las unas en las otras. Son sentidas menos como figuras completas que como modalidades locales y temporales de la presencia entre nosotros de algo divino en sí mismo informe y, por eso mismo capaz de todas las metamorfosis. (Delumeau, 1995, Pág. 337).

Es decir, cada uno se relaciona de manera personal con un dios particular, que puede cambiar de forma y manifestarse de múltiples maneras. Igualmente un creyente está constantemente adorando y relacionándose con diferentes divinidades de acuerdo a sus intereses concretos. Sin embargo y en esto también hay una gran similitud con la

filosofía nietzscheana se llega siempre como fin, como objetivo a la bienaventuranza, al amor, al sentirse bien consigo mismo, más allá de cualquier circunstancia. Es un intento por asimilar este simbolismo afirmativo-nihilista del ser humano que vive afirmativamente por sobre el dolor. En cualquier caso, podríamos decir, en Nietzsche la distancia entre lo divino y lo humano se hace cada vez más difusa.

Para concluir podríamos afirmar con Gutiérrez Girardot que la transvaloración de todos los valores es una religión dionisiaca que toma diversas mascararas (Gutiérrez, 2002, pág. 169). Esta mención de la religión dionisiaca en relación con la tarea de la transvaloración, está justificada por las continuas referencias, que ya hemos visto, de Nietzsche a la figura de Dionisos. En el *Ecce homo* Nietzsche manifiesta sin ambigüedades esta filiación:

Me parece indispensable el decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de “dar testimonio” de mí. [...] *¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo no me confundáis con otros!* [...] Por ejemplo, yo no soy en modo alguno un espantajo, un monstruo de moral, - yo soy incluso una naturaleza antitética de esa especie de hombre venerada hasta ahora como virtuosa. Dicho entre nosotros, a mí me parece que justo esto forma parte de mi orgullo. *¡Yo soy un discípulo del filósofo Dionisos, preferiría ser un sátiro antes que un santo!* (*EH*, “Prólogo”, §1-2)

Aquí vemos como Nietzsche se considera como un discípulo del Dios y filósofo Dionisos. El uso del término filósofo que utiliza Nietzsche en esta cita, para referirse a Dionisos, nos da una idea sobre la cercanía que existe en la obra nietzscheana entre la filosofía y la religión. También pone de manifiesto las facultades antitéticas que lo caracterizan en cuanto filósofo y su manera de ver la virtud y la moral desde otra perspectiva, precisamente la perspectiva que se requiere para transvalorar los valores. (*EH*, “Por qué soy yo tan inteligente”§9).

Esta religión dionisiaca sería, entonces, una religión en donde se afirman los valores vitales para el ser humano a partir de los valores nihilistas, manifestados de múltiples formas. Teniendo en cuenta, que, como se vio a lo largo del presente trabajo, esta transvaloración no quiere decir una superación, una aniquilación del nihilismo. El nihilismo nietzscheano se transforma en un nihilismo afirmativo. La palabra *Anticristo*

podría, entonces, representar la transvaloración del Cristo de la Iglesia que representaría la negación de la vida, en su antítesis que representaría su afirmación. Algo similar al cambio de perspectiva que Nietzsche propone entre el Crucificado (Cristo) que representa el sufrimiento visto como objeción a la vida, y Dionisos que representa la afirmación de la vida aún en el sufrimiento. En los dos casos hay una consideración del sufrimiento, pero asumido de diferente manera:

No es una diferencia en cuanto al martirio, -éste tiene tan solo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación...en el otro caso el sufrimiento, “el Crucificado en cuanto inocente”, sirve como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena. [...]En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último el ser es considerado como suficientemente bienaventurado para justificar incluso una enormidad de dolor (FP IV, 14[89], 1888)

Es decir, con la figura del *Anticristo* Nietzsche representaría al anunciador de una filosofía con una dimensión religiosa que tiene como tarea la transvaloración de todos los valores y que Nietzsche antepone al personaje que él llama el ‘Crucificado’, el Jesús del cristianismo. Sin embargo, y para concluir con su transvaloración de los valores, Nietzsche también opone en *El Anticristo* la imagen de Cristo como figura central del cristianismo con su propia imagen de Jesús, quien encarna precisamente el tipo del ser humano que vive afirmativamente a pesar del sufrimiento, que como decía Nietzsche en la cita anterior, ‘se considera lo suficientemente bienaventurado para soportar una enormidad de dolor’:

Este “buen mensajero” [Jesús] murió tal como vivió, tal como enseñó – no para redimir a los hombres”, sino para mostrar cómo hay que vivir. Lo que él legó a la humanidad es la práctica: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla, - su comportamiento en la cruz. Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, incluso, lo provoca...y él ora, sufre, ama con quienes, en quienes le hacen mal (AC, §35)

De esta manera, podríamos afirmar, que en la figura de Jesús se podría sintetizar la tarea nietzscheana descrita en *El Anticristo* de enunciar un ser humano, capaz de vivir afirmando cada instante, de una manera libre. Una figura en donde podrían

confluir, sin llegar a una síntesis, sus concepciones de filosofía y religión, sus pensamientos del espíritu libre, la voluntad de poder, el eterno retorno; pero sin perder de vista que este símbolo que representa la figura de Jesús es una figura abierta para cada ser humano:

Con cierta tolerancia en la expresión se podría llamar a Jesús un “espíritu libre” - ninguna cosa fija le importa: la palabra *mata*, todo lo que está fijo *mata*. El concepto, la *experiencia* “vida”, única que él conoce, se opone en él a toda especie de palabra, fórmula, ley, fe, dogma. Él habla meramente de lo más íntimo: “vida” o “verdad” o “luz” son sus palabras para designar lo más íntimo, - todo el resto, la realidad entera, la naturaleza entera, el lenguaje mismo no tienen para él más valor para él que el de un signo, un símbolo [...] semejante simbolismo *par excellence* está fuera de toda religión, de todos los conceptos del culto, de toda la experiencia del mundo, de todos los conocimientos, de toda la política, de toda psicología, de todos los libros, de todo arte - su “saber” es justo la *tontería pura* en lo referente a *que* algo así exista. *La cultura* no le es conocida ni de oídas, no necesita luchar contra ella, - no la niega... Lo mismo ocurre con el *Estado*, con el orden y la sociedad civiles en su totalidad, con el *trabajo*, con la guerra - jamás ha tenido motivo alguno de negar “el mundo”, jamás ha barruntado el concepto eclesiástico de “mundo”... Justo el *negar* es lo totalmente imposible para él. - Asimismo falta la dialéctica, falta la noción de que una fe, una “verdad” pudieran ser probadas con razones (-sus pruebas son “luces” interiores, sentimientos interiores de placer y afirmaciones interiores de sí mismo, meras “pruebas de fuerza”) (AC, §32)

Esta descripción de Jesús como espíritu libre y como símbolo de la afirmación de la vida, nos remite a la interpretación de otro tipo que nos describe Nietzsche, El tipo Zaratustra, ‘la especie más alta de todo lo existente’, ‘el concepto mismo de Dionisos’, en cuanto almas que están sumergidas en el devenir, en la fuerza interior, en el *Amor fati*:

el alma que posee la escala más larga y que más profundo puede descender, el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí,
la más necesaria, que por placer se precipita en el azar,
el alma que es, y se sumerge en el devenir, la que posee y quiere sumergirse en el querer y desear,
la que huye de sí misma, que a sí mismo se da alcance en los círculos más amplios,
el alma más sabia a quién más dulcemente habla la necesidad,
la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo (EH, “Así habló Zaratustra”, §6)

De esta forma, Zaratustra-Dionisos se convierte en el ‘espíritu que porta el destino más pesado’, pero a pesar de ello, ‘es el más ligero y ultraterreno’. ‘Es un danzarín’, ‘una razón más para *ser él mismo* el sí eterno dicho a todas las cosas, “el inmenso e ilimitado decir sí y amén”... “A todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí”... (EH, “Así habló Zaratustra”, §6). Así, podemos finalizar con un texto del *Ecce homo* en donde Nietzsche mismo intenta describir su propia experiencia y nos deja el testimonio de la manera como confluían en sí mismo, esa multiplicidad de sensaciones y pensamientos:

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

hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mi-”). Esta es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo dudas de que es preciso retroceder milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir “es también la mía”.- (*EH*, “Así habló Zaratustra”, §3).

CONCLUSIONES

Hemos visto en el presente trabajo cómo en la modernidad europea Nietzsche percibe que el nihilismo está presente en todos los ámbitos de la cultura, incluida la religión. Nietzsche ve una lógica fundamental del nihilismo que se encuentra tanto en la filosofía, como el arte, como la religión moderna: la negación de la multiplicidad.

Así, Nietzsche se propone en *El Anticristo* hacer un análisis del nihilismo presente en las creencias y dogmas religiosos de la iglesia cristiana, pero también en su análisis entra a analizar otros sistemas religiosos como lo son el judaísmo, el budismo, y la cultura védica. Así, Nietzsche hace un análisis de estas creencias religiosas y de la psicología del creyente para concluir que existe algo común a todos los procesos religiosos.

De esta manera, Nietzsche llega a proponer una filosofía de carácter afirmativo, a pesar de su aparente negatividad. Se trata de afirmar la vida a pesar del sufrimiento. La vida vale la pena vivirla y afirmarla por encima de cualquier sufrimiento. Esto es amar la vida tal y como es. De esto se trata la transvaloración de los valores: Vivir de acuerdo a valores vitales (afirmativos), que se dan desde los valores nihilistas (negativos). Es decir, se parte de algo negativo, nihilista, que es la realidad moderna, para ver que dentro de ese nihilismo, de esa negatividad hay un algo afirmativo y positivo que sobrepasa lo negativo.

Así, podríamos afirmar que el objetivo de este trabajo era mostrar como el tipo de experiencia afirmadora que nos describe Nietzsche en *El Anticristo* puede tener también una connotación religiosa. Es decir, se quiso mostrar como en Nietzsche la

experiencia filosófica está ligada de cierta manera a la experiencia de la religión, y esta a su vez puede ser también afirmativa y beneficiosa para la vida.

Vimos, como también es fundamental la idea de la multiplicidad en la filosofía Nietzscheana para poder afirmarse por encima del dogmatismo del pensamiento de la unidad. Por esto, es importante el diálogo que Nietzsche realiza con otras figuras del pensamiento y la religión: Schopenhauer, Heráclito, Epicuro. De igual manera lo hace con figuras religiosas como Buda y Jesús de Nazaret, de quienes hace un análisis psicológico, para encontrar que representan un símbolo del tipo de ser humano que afirma la vida a pesar del sufrimiento. Este tipo psicológico afirmativo-nihilista, dice Nietzsche, puede aparecer en cualquier época y condición histórica, obviamente condicionado por ciertos conceptos y categorías, lo que significa que lo importante no son las categorías preestablecidas, sino que la realidad es dinámica y flexible, por lo que es posible encontrar experiencias similares entre diferentes culturas, religiones y filosofías.

En suma, lo importante de acuerdo a lo dicho por Nietzsche aquí es que los sentimientos positivos y afirmativos, los sentimientos de placer sean los que se impongan por sobre los sentimientos de displacer. Esto puede afirmarse es fundamental en la filosofía de Nietzsche. Lo importante aquí no es el término que se use, pues Nietzsche utiliza un lenguaje paradójico que hace imposible las definiciones. En Nietzsche sus principales intuiciones están relacionadas entre sí, mostrando como la concepción nietzscheana de la realidad es ante todo multiplicidad, pero que se afirma constantemente en el devenir. Es decir en Nietzsche estaría necesariamente ligada la concepción del devenir con su concepto de la afirmación, del *Amor fati* y del eterno retorno. En definitiva se trata de afirmar la vida en el devenir constante y eterno.

Lo anterior sumado al hecho de que Nietzsche siempre nos muestra diferentes perspectivas sobre cualquier tema, nos lleva a concluir que un trabajo sobre Nietzsche no puede pretender llegar a una verdad absoluta y definitiva. Sólo debería tener la intención de incitar a una reflexión continua que produzca pensamientos sobre los propios estados corporales, que no deberían llegar a convertirse en doctrinas, ni formulas; y precisamente esto es lo que está encarnado en la figura de Jesús. Alguien

que está más allá de todos los conceptos, que no se puede reducir a una religión particular, que simplemente vive y obra de una manera diferente, de acuerdo a sus propios instintos de lo que es benéfico para él mismo y para sus semejantes. (*Cfr. AC, §32*).

BIBLIOGRAFÍA

- Amella, F. (2001). *Sabiduría zen*. Bogotá: Circulo de lectores.
- Cacciari, M. (2003). *Le Jésus de Nietzsche*. Paris: Reveu Sprit.
- Cano, G. (2001). *Nietzsche y la critica de la modernidad*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Cifuentes, L. A. (Junio- diciembre 2000). *Cuerpo y filosofía en el Zaratustra de Nietzsche*. Bogotá: Universitas Philosophica 34-35, (pp 179-207).
- Colli, G. (2000). *Introducción a Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- Confucio. (1975). *Los cuatro libros clásicos*. Barcelona: Brugera.
- Coomaraswamy, A. (1994). *Budha y el evangelio del budismo*. Barcelona: Paidós.
- Cragolini, M. B. (2006). *Moradas Nietzscheanas*. Buenos Aires: Ediciones La cebra.
- Cross, E. (1985). *La realidad tranfigurada*. México D.F: Universidad Nacional Autonoma de México.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. Madrid: Arena Libros.
- Delumeau, J. (1995). *El hecho religioso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dostoievski, F. (1978). *El Idiota*. Bogota: Bedout.
- Dostoiewsky, F. (1943). *Crimen y castigo*. Buenos Aires: Jackson.
- Dupré, L. (1999). *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder Editorial.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidos.
- Ferro Bayona, J. (2004). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Ediciones Uninorte: Bogotá.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, La genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

- Gutiérrez Girardot, R. (2002). *Nietzsche y la filología clásica*. Bogotá: Editorial Panamericana.
- Gutiérrez Girardot, R. (2014). *En torno a El anticristiano de Nietzsche*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Hirschberger, J. (1971). *Historia de la filosofía Tomo I*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press.
- Lefebvre, H. (1875). *Nietzsche*. México: Fondo de cultura Económica.
- Löwith, K. (1991). *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du meme*. Hambourg: Calmann-Lévy.
- Montinari, M. (1999). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche, la vida como literatura*. Madrid-Mexico D.F.: Turner-Fondo de Cultura Economica.
- Nietzsche, F. (1995). *Ditirambos de Dionysos*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Ediciones Akal.
- Nietzsche, F. (1999). *Der Fall Wagner u.a.* München: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1999). *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2006). *El Crepusculo de los Idolos*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Postumos (1885-1889)*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2010). *La genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2013). *El viajero y su sombra*. Barcelona: Ediciones Brontes.
- Nietzsche, F. (2017). *Aurora*. Barcelona: Ediciones Brontes.
- Nolte, E. (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Otto, R. (1980). *Lo Santo*. Madrid: Alianza.
- Perez Mantilla, R. (2000). *El eterno retorno de lo mismo*. Revista Ideas y valores N.114.

- Prabhupada, A. B. (2013). *Bhagavad-gita tal como es*. India: Bhaktivedanta Book Trust.
- Remolina Vargas S.J., G. (2016). *Los fundamentos de una ilusión: ¿Dios y la religión, ilusión o realidad?* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Riezu, J. (2000). *Nietzsche: estética, religión, y moral*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Rodríguez, M. (2010). *"Jesús de Nietzsche, Jesús de Wittgenstein" en Wittgenstein y la tradición clásica*. Valencia: Pre-textos.
- Safranski, R. (2001). *Nietzsche biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Sanchez Meca, D. (1989). *En torno al superhombre*. Barcelona: Anthropos.
- Sanchez Meca, D. (2005). *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Satyananda Saraswati, S. (2014). *El Hinduismo*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- Toro, J. (2000). *Nietzsche, El estado y la guerra*. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.
- Tse, L. (2018). *Tao Te King*. Barcelona: Ediciones Brontes.
- Vattimo, G. (1990). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península.
- Vattimo, G. (1990). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.