

Politeísmo versus monoteísmo: el desarrollo de la crítica a la religión cristiana en la obra de Friedrich Nietzsche

HERBERT FREY*

Resumen: Si en el politeísmo griego los hombres se glorificaban a sí mismos y a sus pulsiones, el monoteísmo judeo-cristiano representa la enajenación del hombre consigo mismo y con sus instintos naturales. Dionysos se transforma en una metáfora de la existencia en la cual el dolor no representa ningún argumento en contra de la afirmación de la vida; el dios único de la tradición occidental, por otro lado, tiene que ser aniquilado en la conciencia porque se ha transformado en el principal obstáculo para la autorrealización del hombre. No es la religión en general la que siempre se muestra como una autointerpretación del ser humano que se transforma en el centro de la crítica de Nietzsche, sino una interpretación moral del mundo sinónimo del cristianismo que se mostró incompatible con las pulsiones eróticas del hombre.

Abstract: If in Greek polytheism men glorified themselves as well as their drives, Jewish-Christian monotheism stands for man's alienation from himself and from his natural instincts. Dionysus is transformed into a metaphor of existence in which pain does not stand for any argument against life's assertion; the one god of Western tradition, on the other hand, has to be destroyed in conscience because he has been transformed into the main obstacle to man's self-accomplishment. It is not religion in general that is always shown as a human being's self-interpretation which is transformed in the core of Nietzsche's criticism, but a moral interpretation of the synonymous world of Christianity that showed itself at odds with man's erotic drives.

Palabras clave: monoteísmo; politeísmo; paganismo y cristianismo.

Key words: monotheism; polytheism; paganism and Christianity.

I

TODA FE VERDADERA ES INEQUÍVOCA; ofrece aquello que el creyente en cuestión espera encontrar en ella, pero no proporciona el más mínimo sustento para el establecimiento de

* Doctor en Filosofía, Universidad de Viena. Investigador titular del Instituto de Investigaciones sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Temas de especialización: Crítica a la Religión Cristiana; Crítica a la Tradición Occidental. Dirección: Ciudad de la Investigación en Humanidades, Circuito Mario de la Cueva, s/n, Ciudad Universitaria. Código Postal: 04510. Teléfono: 56-22-74-00, extensión: 237. Correo electrónico: <mtafranco@prodigy.net.mx>.

una verdad objetiva. En este punto se bifurcan los caminos del hombre: ¿Deseas alcanzar la felicidad y la tranquilidad del alma? Entonces cree; ¿Quieres ser un discípulo de la verdad? Entonces investiga (Colli y Montinari, 1986: 2, 61).

Cuando el 11 de junio de 1865 Friedrich Nietzsche escribió estas líneas a su hermana Elisabeth, ya se había distanciado interiormente desde hacía algunos años del cristianismo, religión que, en su versión dogmática, no era conciliable con la búsqueda de la verdad del joven Nietzsche. Ya tres años antes, en un breve escrito sobre "*Fatum e historia*", fechado en 1862, Nietzsche había intentado sustraerse al yugo de la costumbre y de los prejuicios, para poder asumir frente al cristianismo un punto de vista más libre (Mette, 1933-1942, 2: 54). Nietzsche pugnaba por un juicio "imparcial"; pero sólo se habla de un partido ante el cual habría que optar por un criterio más libre, y éste era el cristianismo tradicional. En los siguientes párrafos del texto, Nietzsche elabora un programa sobre lo que habría que hacer para alcanzar dicho punto de vista más libre; pero en él también se refleja un distanciamiento del paradigma de la fe, para acercarse al del "saber", que se basa tanto en el conocimiento de las Ciencias Naturales como en el de la Historia. Además, se puede observar en él la elaboración de un programa de formación, en el que ya no se ve a Dios como el garante de la unidad de diversas pulsiones divergentes, sino en el que precisamente la duda sobre la unificación del mundo a través de Dios constituye el motivo fundamental.

En el año de la carta a su hermana Elisabeth, Nietzsche lee el libro *La vida de Jesús*, de David Friedrich Strauss, que deja profundas huellas en él. En esta obra, Strauss aplica a los Evangelios el método histórico-crítico y, al hacerlo, llega a la conclusión de que éstos no se remiten a hechos históricos, sino a narraciones míticas que no tienen ningún fundamento para ser reivindicadas como verdaderas. Por lo tanto, Strauss deduce que no se puede hacer un seguimiento histórico de la vida de Jesús, como lo había intentado la teología racionalista, dado que las únicas fuentes disponibles son ahistóricas y míticas.

A partir de entonces, el método filológico de la crítica a las fuentes, aplicado a los Evangelios, habría de convertirse en uno de los argumentos más constantes de la crítica que haría Nietzsche a la religión, método que habría de recorrer toda la obra del autor, desde sus inicios hasta su etapa final.

Por lo tanto, el primer y principal argumento que planteó Nietzsche contra el cristianismo rezaba: como sucede con cualquier religión, la crítica histórica lo despoja del fundamento de su efectividad; es decir, de la validez indiscutible del mito (Salaquarda, 1996: 99). Mediante la investigación histórica, las enseñanzas medulares del cristianismo se habrían revelado como meras “suposiciones” y, con ello, habrían quedado relativizadas. Lo mismo se aplicaría a los argumentos en que el cristianismo basa su reivindicación: la “autoridad de la Biblia”, la inspiración y otros similares (Mette, 1933-1942: 2: 54-59).

Hasta principios de los ochenta, Nietzsche mantuvo frente al cristianismo un tono esencialmente poco polémico; empero, ya en su fase de espíritu libre, el cristianismo no constituía para él una interpretación legítima del mundo. Una vez que alguien había comprendido los alcances y límites de la metodología científica, ya no podría hacer depender su salvación de evidencias tan débiles y deficientemente comprobadas (Colli y Montinari, MA 1, N° 9, 1980, 2: 29). De manera análoga, Nietzsche se remitió —desde su primer libro de aforismos hasta sus escritos del año 1888— a un “filosofar histórico” vinculado con las ciencias, y descartó el “filosofar metafísico” como un simple sustituto de la religión. Si bien en la época de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche todavía concedía en sus escritos publicados algún valor a las fuerzas metahistóricas (entre las que se contaban la filosofía, el arte; pero también la religión), sus apuntes de ese periodo —hallados póstumamente— ya hablaban en otro idioma. Desde entonces, entre estos poderes metahistóricos colocaba al arte en un sitio preferencial, porque —a diferencia de la religión y la filosofía— tenía una disposición y capacidad constantes para autocorregirse. Si bien en aquella época Nietzsche no reprimía su juicio sobre la religión y el cristianismo (pero tampoco lo subrayaba), sus escritos póstumos muestran ya algo sobre lo que habría de hacer hincapié más tarde en sus textos: “El cristianismo debe ser totalmente entregado a la crítica histórica” (Colli y Montinari, 1980, 7: 711). Para entonces, sin embargo, todavía no había decidido hacerlo de manera callada o combatirlo activamente, a fin de crear espacio para algo nuevo. No obstante, ya desde 1871 aparece una anotación en la que escribe: “Ahora es conveniente eliminar los restos de la vida religiosa, porque están agotados y son estériles; además, debilitan la entrega hacia una verdadera meta. Muerte a los débiles” (Colli y Montinari, 1980, 7: 309).

Si bien aún habría de pasar un tiempo hasta que Nietzsche atacara al cristianismo de manera absolutamente pública —e inmediatamente después incluyera en su crítica a la metafísica de Schopenhauer—, quedaba muy claro que ya desde esa época no lo contemplaba como una opción viva.

Que el cristianismo (como religión) había perdido su fuerza a partir de la “revisión histórica”, continuó siendo la convicción de Nietzsche durante los años ochenta. Le parecía imposible vivir como persona culta en la segunda mitad del siglo XIX y, al mismo tiempo, creer seriamente en las doctrinas de origen mítico de cualquier religión; lo mismo se aplicaba al cristianismo. A la gran masa de quienes no estaban en condiciones de pensar por sí mismos, Nietzsche —de acuerdo en esto con Schopenhauer—, les concedía la posibilidad de una existencia religiosa. Incluso reflexionó sobre si se podría y debería propagar para ellos otra religión que no emanara del resentimiento, como, por ejemplo, un “budismo europeo” (Colli y Montinari, 1980, 11, mayo-junio de 1885, 35 [9]: 512).

Los ilustrados, empero, debían estar por encima de ello. Ante sus ojos, por lo tanto, era “impropio” tener siquiera trato con un funcionario religioso, porque “el sacerdote miente. . .” (Colli y Montinari, 1980, 6, N° 55: 239). Por eso, la “refutación histórica” valía para Nietzsche como “la definitiva”. Bajo este título, expone en “Aurora” lo siguiente:

Antes se intentaba demostrar que no existía Dios. Hoy se demuestra cómo pudo surgir la creencia de la existencia de un Dios y de dónde ésta pudo adquirir su peso e importancia; por lo tanto, una demostración de que no existe ningún Dios resulta superflua. Cuando anteriormente se refutaban las pruebas disponibles sobre la existencia de Dios, siempre quedaba la duda de si no podrían encontrarse mejores evidencias que las ya refutadas: entonces, los ateístas no tenían la visión de hacer tabla rasa (Colli y Montinari, 1980, 3, N° 95: 86-87).

II

Sin embargo, Nietzsche no se dio por satisfecho con la crítica histórica, sino que más tarde pasó a combatir de manera vehemente al cristianismo. Se estilizó como “Anticristo” que maldecía al cristianismo y

se proponía como meta la superación absoluta de dicha religión. La pregunta que se plantea entonces es cómo se explica tal viraje. En retrospectiva, Nietzsche hace responsable de él a su “descubrimiento” de la fundamentación moral de los poderes metahistóricos (Colli y Montinari, 1980, 6: 371-374). En la tradición occidental, las religiones o las filosofías habrían sido en general sistematizaciones de conceptos morales básicos, que con el debilitamiento de determinada religión o filosofía no desaparecían, sino simplemente buscaban nuevas formas de expresión. De este modo, para Nietzsche el liberalismo y el socialismo sólo constituían concepciones cristianas envueltas en un nuevo atuendo.

Al contexto mencionado corresponde la fábula del “hombre loco”, que en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* proclama la muerte de Dios. Los oyentes reaccionan con extrañeza o burla a los planteamientos del “hombre loco”, porque —tras la refutación histórica del cristianismo— de cualquier manera ya no creen en Dios. Y, sin embargo, no comprenden la trascendencia que Nietzsche atribuye al acontecimiento de la muerte de Dios; si bien ya no creen en Dios, se siguen orientando hacia la moral platónico-cristiana. La tarea de revalorar todas las cosas y todas las relaciones, encontrar un nuevo contrapeso y reflexionar por sí mismos sobre la moralidad de cada una de las morales en cuestión, ciertamente todavía no se ha hecho consciente en ellos. El “hombre loco” deduce que los otros hombres todavía no han detectado las consecuencias de la muerte de Dios, y que dicho acontecimiento está estrechamente vinculado con la disolución de la tradición cristiana occidental. “Este hecho todavía les es más lejano que las estrellas más lejanas; y, sin embargo, lo han llevado a cabo” (Colli y Montinari, 1980, 3: 481). La mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, empero, que la tematización de tal acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno de las posibilidades de la existencia humana, que en torno del problema de la existencia de Dios. Que tal Dios esté muerto, parece un hecho de los presupuestos del pensamiento de Nietzsche. En su *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche expone en “el último hombre” y el “superhombre”, las dos posibilidades de ser de la existencia humana después de la muerte de Dios. En la afirmación de que el asesino de Dios debe volverse similar a Dios, el discurso del “hombre loco” encontrará su cúspide. Ya los apuntes del año 1881 sobre *La gaya ciencia* toman este derrotero. Como compensación ante “el sentimiento de haber matado al más sagrado y poderoso”, el hombre “habrá de volverse

el más poderoso y santo poeta de sí mismo” (Colli y Montinari, 1980, 9, 12 [77]: 590).

Es el poeta quien debe incorporarse los atributos máximos de Dios. De acuerdo con su alto aprecio por la fantasía, Nietzsche hace variaciones sobre conocidas tesis de Feuerbach. El asesino debe apropiarse de los atributos del dios asesinado, porque él se los otorgó con anterioridad. El hombre debe ahora convertirse en poeta, porque desde siempre ya había sido el autor que le había conferido sus características a los dioses y al mundo exterior (*cf.* Brusotti, 1997: 408).

 Mi misión: reivindicar toda la belleza y majestad que le conferimos a los objetos reales e imaginarios, como propiedad y creación del hombre, y como el más bello adorno y la más bella apología del mismo. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como poder, como compasión. . . Éste es el mayor “desprendimiento de sí mismo”; el hecho de que admira y adora y no sabe, ni quiere saber, que él mismo ha creado aquello que es objeto de su adoración (Colli y Montinari, 1980, 9, 12 [34]: 582).

La posibilidad del asesinato de Dios se gesta en la conciencia de la Humanidad y del individuo; y el hombre solamente puede matar a Dios porque él mismo lo creó antes, porque la existencia de Dios sólo depende de la fe del ser humano.

No obstante, cuando se trata del Dios único (del dios judeo-cristiano), debe recordarse que formulaciones de Nietzsche —en las que se habla de la muerte de los dioses— aparecen ya muchas veces con anterioridad en su lectura. En sus textos póstumos del otoño de 1869, se pueden encontrar algunos notables apuntes que evidencian su preocupación sobre dicho tema. El pensamiento del fin de los dioses, o bien de las religiones como tales, fue abordado durante esta época por nuestro filósofo en múltiples ocasiones. En otros apuntes de 1873-1874, Nietzsche trabajó arduamente sobre la muerte de la religión —particularmente la del cristianismo— mediante la historia crítica (Figl, 2000: 88).

En el semestre de invierno de 1870-1871, Nietzsche lee los ensayos científico-religiosos de Max Müller y hace sobre ellos las siguientes anotaciones:

 “Todos los dioses deben morir”, el postulado alemán original, que la ciencia lleva ahora a cabo con toda su energía. La muerte de Sigurd, el

descendiente de Odin, no pudo evitar la muerte de Balder, el hijo de Odin: a la muerte de Balder le sucedió muy pronto la muerte de Odin y de todos los demás dioses (Colli y Montinari, 1980, 7, 5 [57]: 107).

Nietzsche, empero, atribuye a las afirmaciones de Müller sobre la muerte de los dioses germánicos un nuevo sentido. Cuando Nietzsche recoge la frase “Todos los dioses deben morir”, es evidente que en dicha sentencia incluye al dios cristiano. Ello se desprende con claridad cuando señala que la ciencia traslada de manera consecuente este antiguo postulado germánico a la realidad. En tal punto se muestra la interpretación específicamente nueva de Nietzsche. En tanto que los ensayos de Müller se refieren a un mundo politeísta del pasado (griego, germánico o también hinduista), Nietzsche sigue la tendencia de declarar por muerto al monoteísmo judío-cristiano. Esto se hace particularmente palpable en uno de sus apuntes, en que apostrofa al “monoteísmo como un mínimo de la interpretación poética del mundo” (Colli y Montinari, 1980, 7, 5 [30]: 99).

Una de las razones del rechazo al monoteísmo por parte de Nietzsche reside en el hecho de que la visión de este dios único resulta hostil al arte y representa un mínimo de interpretación poética del mundo. Las manifestaciones de la vida que encuentran su expresión en el arte son constreñidas por una concepción monoteísta. Tales motivos conducen a la muerte del Dios único, independientemente de lo cual la concepción unitaria es ficticia, dado que tiende inevitablemente a alternativas politeístas antropomorfas.

Al recuperar las tesis de Müller sobre la superación del politeísmo germánico o hindú, Nietzsche sigue una tendencia que — pese a todo el cientificismo liberal — contrasta con la del pensamiento cristiano del historiador de la religión.

La muerte de los dioses es inevitable para Max Müller, porque ya la sola idea de Dios como la perfección máxima excluye una “multiplicidad de dioses”; y dado que ésta debía conducir necesariamente a su destrucción, también pesaba sobre ellos la mácula de la mortalidad. Por el contrario, Nietzsche (para quien tal idea de Dios está caduca) atribuye la mortalidad precisamente al “monoteísmo semítico”, que para el científico de la religión anglo-germano constituía la superación de esta “mácula”. Con tal posición, Nietzsche incluye también al dios cristiano en la categoría de los dioses mortales. La contraposición entre una

“multiplicidad de dioses” y la unicidad de Dios se disuelve: el Dios único se convierte entonces en un dios más entre otros, lo que traza una línea de continuidad entre el politeísmo y el monoteísmo, y viceversa.

En su análisis de las tesis científico-religiosas de Max Müller, Nietzsche llega a reflexiones que finalmente visualizan también al dios cristiano como un dios más, lo que significa corroborar su mortalidad.

III

Frente al Dios único de la tradición judeo-cristiana, al que Nietzsche muy pronto identificó con la sacralización de una sola moral que era hostil a la vida, el filósofo optó tempranamente por el politeísmo, en el que el hombre divinizaba sus cualidades y no se ubicaba en contradicción con los dioses.

En la época de su cátedra inaugural en Basilea, en la que trabajaba en un bosquejo sobre un drama de Empédocles, pueden encontrarse las siguientes anotaciones:

¿Qué hay que enseñar sobre los griegos si se parte de su mundo festivo? ¿Si se encubre su seriedad? Así, los ataques contra la Antigüedad clásica se ven completamente justificados. Hay que mostrar que en ella reside una interpretación del mundo mucho más profunda que en nuestras desgarradas condiciones, con una religión artificialmente inoculada. O morimos a causa de esta religión o la religión muere a causa de nosotros. Yo creo en el antiguo postulado germánico: todos los dioses deben morir. Cada uno de los que se ostentan como amigos de la Antigüedad puede escoger el camino por el que se aproxima a ella: sólo podemos exigir que cada uno de estos nostálgicos amigos ponga un empeño auténtico y serio en torno de tal castillo encantado, para encontrar un pasadizo escondido por el cual precisamente se pueda introducir en él. Porque el que lo logre, aunque sea tan sólo en algún punto, estará capacitado para opinar si en lo siguiente estamos hablando de un mundo realmente visto y experimentado (Colli y Montinari, 1980, 7, septiembre de 1870–enero de 1871, 5 [115]: 125).

Los apuntes de Nietzsche correspondientes a esta época hablan de una revaloración de la Antigüedad y del politeísmo; en ella los hombres todavía no se habían apartado de sus dioses. En estas anotaciones hace justamente hincapié en el carácter natural de la religión griega, al que

contrapone con la actual religión cristiana, a la que considera como impuesta, artificial y no vivida ni conformada a partir de la cultura. Nietzsche pretende precisamente dar a la religión griega una interpretación más profunda, que no sólo contemple la superficie del “festivo mundo de los dioses”, sino que también tome en cuenta su mundo lleno de colores y cuadros oscuros, plagado por las penas más profundas e incurables. Aquí, en Basilea (durante la redacción de los escritos de la crítica a la cultura y del programa de renovación de la cultura), a partir del espíritu de la tragedia griega, Nietzsche descubre en la orientación de su época hacia la religión una situación decisiva: una de dos, o el Dios cristiano muere en nosotros o nosotros morimos en él. A esta interpretación corresponden también las ideas expuestas en su breve texto titulado “La cosmovisión dionisiaca”, en las que resalta la afirmación por la vida y la divinización de sus contradicciones dentro de la religión griega, en las cuales, empero, visualiza precisamente su profundidad, que va mucho más allá del simple juego placentero que podría atribuírsele.

En su perfección, los dioses griegos, tal y como aparecen en Homero, ciertamente no pueden comprenderse como producto de la carencia y de la necesidad: con seguridad estos seres no fueron ideados por un espíritu estremecido por el temor; no para evadirse de la vida se proyectaba hacia el cielo una fantasía genial. De ellos emana una religión de la vida, no del deber, del ascetismo o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia; un sentimiento de vida opulento acompaña su culto. No exigen: en ellos se diviniza lo existente, sin importar si es bueno o malo (Colli y Montinari, 1980, 1: 559-560).

Es decir, ya desde su época como profesor en Basilea, Nietzsche desarrolla un contraproyecto a la religión del ascetismo y la negación del mundo, que es como interpreta al cristianismo; y con ello anticipa un viraje decisivo en la Historia occidental. Porque, para Nietzsche, la muerte del dios cristiano significaba el fin de aquella mitología sobre la que se había erigido el mundo occidental.

En la religión griega, Nietzsche veía un intento de la glorificación del mundo con todas sus atrocidades; es decir, el ejemplo de una religión de los aristócratas y de los mejores, que se habían abierto camino hacia una posición afirmativa del mundo. En la comprensión que los antiguos griegos tenían de los dioses, Nietzsche visualiza la

diferencia con el cristianismo, al que considera como una religión de la crueldad; sólo que, justamente, no había cobrado conciencia de ello.

Señala que, en sí,

[. . .] la concepción de dioses no tiene por qué conducir necesariamente a un tal deterioro de la fantasía. . . que existen formas más nobles de servirse de la creación de dioses, que mediante la autocrucifixión y el autoescarnio del hombre (Colli y Montinari, 1980, 5, GM II 23: 333).

La base de una religión que se autoafirma en sus dioses, debe verse en una relación afirmativa consigo mismo pero, sobre todo, en la relación con los “instintos animales” preculturales en sí mismos. En los dioses griegos, Nietzsche veía

[. . .] ese reflejo de los hombres nobles y orgullosos, en los que el animal que hay en el hombre se divinizaba y no se autodestruía, no se agitaba furiosamente contra sí mismo. Estos griegos se sirvieron el mayor tiempo posible de sus dioses, justamente para mantener a la “mala conciencia” alejada, para poder permanecer felices (Colli y Montinari, 1980, 5, GM II 23: 333).

En contraste con la conciencia de culpa constitutiva de toda forma de monoteísmo, la relación de estos hombres con los dioses hace brotar “una irrefrenable profusión de agradecimiento”. Este hecho es el que Nietzsche admira en la religiosidad de los griegos.

Aquello que despierta admiración en la religiosidad de los antiguos griegos, es la irrefrenable profusión de agradecimiento que emana de ellos: es un tipo de ser muy noble, aquel que así se planta ante la naturaleza y la vida (Colli y Montinari, 1980, 5, JGB 49: 70).

Otro logro del espíritu griego fue la conceptualización del mundo como un cosmos, que no era un caos y tampoco una creación surgida de la nada, sino que existía de manera eterna y era declaradamente divino. De tal modo, lo divino en la tradición griega no era un sujeto personal externo o superior a este mundo, sino un predicado del mismo (Löwith, 1966: 178-180; Dupre, 1993: 15-18). Dicho ordenamiento divino del mundo fue llamado también *Ananke* y *Moirá* en la filosofía preplatónica, como ineludible fatalidad o destino de un orden determinado, a consecuencia del cual nada ocurría de manera arbitraria o casual, sino por

absoluta necesidad. Lo interesante de la visión griega del mundo es que no sólo los hombres sino además los dioses eran parte del cosmos, y ellos también estaban sujetos a la fatalidad.

Nietzsche percibió este estado de cosas desde muy temprana edad, de lo que dan cuenta sus apuntes de los años setenta:

El hombre helénico no es optimista ni pesimista. Es, en lo esencial, un hombre que ve realmente lo terrible y no se lo oculta a sí mismo. Una teodicea no era un problema que ocupara a los griegos, porque la creación del mundo no había sido tarea de los dioses. La gran sabiduría del helenismo consistía precisamente en concebir también a los dioses como sometidos a la *Ananke*. El mundo de los dioses griegos funge como un velo que cubre al menos lo más terrible.

Ellos son artistas de la vida; tienen a sus dioses para poder vivir y no para enajenarse de la vida (Colli y Montinari, 1980, 7, septiembre 1870-enero 1971, 3 [62]: 77).

Lo que Nietzsche admiraba de la religión de los griegos, era el hecho de que (desde la perspectiva de éstos) el mundo divino no se contraponía al mundo real en cuanto al cosmos, el hombre y la sociedad, sino que era el principio que lo permeaba y le daba estructura, orden y sentido. El mundo de los dioses más bien constituía en primera instancia al cosmos, que era visualizado como un proceso sinérgico de fuerzas que actuaban de manera convergente y divergente. Además, el mundo divino —y ésta es probablemente la función del politeísmo que más difícilmente cubre su objetivo— correspondía al destino humano que en su felicidad y en su dolor, en sus crisis y soluciones, en sus etapas de vida y transiciones, representaba un todo congruente a partir del propio destino de los dioses; es decir: de los mitos. Los mitos hablan de los dioses y cimentan con ello el orden de la vida humana. Esta función fundamental, generadora de congruencia, coincide con el principio de la pluralidad. Los dioses sólo consuman su destino en la relación de unos con otros. El mundo de los dioses se articula como una teología cósmica, política y mítica; es en la mención del cosmos, en los ordenamientos estatales y de culto, así como en los destinos míticos, en lo que lo divino encuentra su expresión.

En un planteamiento que se ubica muy cerca de la tradición de Nietzsche, Hans Blumenberg volvió a resumir en su trascendente obra, *Arbeit und Mytos* [Trabajo en torno al mito], los logros del mito griego:

El mito fue capaz de dejar atrás los horrores del pasado, convertidos en monstruos vencidos, porque no requería de los temores para defender una verdad o una ley. La única institución que le servía de soporte no estaba dispuesta a asustar y atemorizar a su público, sino, por el contrario, a presentar el horror dominado como afirmación liberadora que conduce hacia algo más bello (Blumenberg, 1979: 267).

Nietzsche descubrió muy pronto la relación que prevalecía entre el politeísmo y el mito. Porque ahí donde existe una multiplicidad de dioses, también hay un sinfín de historias que contar; y una sociedad que acepta una innumerable serie de historias, admite también una infinidad de formas de comportamiento. Nietzsche expresó este hallazgo en el aforismo 143 del tercer libro de *La gaya ciencia*, de la siguiente manera:

Beneficio máximo del politeísmo.- Que cada quien establezca su propio ideal y derive del mismo sus leyes, sus alegrías y sus derechos. Esto, hasta hoy, era considerado como la más tremenda de todas las aberraciones humanas y como la idolatría misma; de hecho, los pocos que se atrevieron a hacerlo, siempre tuvieron la necesidad de justificarse ante sí mismos con una apología que solía decir “¡No yo! ¡No yo! ¡Sino un Dios a través de mí!”. Fue en el maravilloso arte y poder de crear dioses —en el politeísmo— donde pudo liberarse ese impulso, donde se purificó, perfeccionó, enaltecíó. . .

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo —así como de seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos—, constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las leyes, las costumbres y los vecinos. El monoteísmo en cambio, esa rígida consecuencia de la doctrina de un ser normal —es decir, la creencia de un dios normal, junto al cual sólo puede haber dioses ficticios—, ha sido acaso el riesgo más grande para la Humanidad hasta el presente: es ahí donde radica la parálisis prematura de su evolución, la cual, hasta donde podemos observar, ya se ha producido en la mayoría de los otros géneros animales; esa condición en la que todos creen en un animal normal e ideal dentro de su género y donde la eticidad de la ética se ha traducido definitivamente en carne y huesos. En el politeísmo se encontraban prefiguradas la libertad del espíritu y la multiplicidad del pensamiento del hombre, la potestad de crearse ojos nuevos y propios una y otra vez. De ahí que, entre todos los animales, sólo para el humano no

existan horizontes eternos ni perspectivas invariables (Colli y Montinari, 1980, 3, 153: 490-491).

IV

La orgullosa relación que los griegos sostenían con sus dioses se refleja todavía en la primera parte de la *Genealogía de la moral*, en la que precisamente los mejores son los que se sienten con el derecho a establecer los valores y que se interpretan a sí mismos como los afortunados que han sido favorecidos por el destino.

La pregunta que en todo caso Nietzsche se planteaba de manera acuciante, y ello sobre todo en las etapas finales de su creación, era cómo se había llegado a esta transvalorización de todos los valores en la cual sucumbió la religión de los dichosos y se estableció una dictadura moral de los desdichados, que encontró primero expresión en el judaísmo y después en el cristianismo y que, finalmente, dominó toda la tradición occidental en su conjunto. Fue sobre todo en sus escritos de finales de los años ochenta cuando Nietzsche articuló con más fuerza su crítica a la tradición judía y a su derivación, el cristianismo, de lo que dan testimonio elocuente sus obras *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*. Nietzsche retornó a las raíces de la tradición occidental, para diagnosticar aquella revolución de los valores que trajo consigo la creación del monoteísmo judeo-cristiano.

En un fragmento póstumo del otoño de 1887, Nietzsche formuló de manera expresiva su concepto del nihilismo: “¿Qué significa nihilismo? Que los valores superiores se devalúan. Falta el objetivo. Falta la respuesta al porqué” (Colli y Montinari, 1980, 12, otoño 1887, 9 [35]: 350), sólo se refería a la destrucción de los valores que eran producto de religiones nihilistas como el judaísmo y el cristianismo, que durante 2 000 años habían impedido a los seres humanos vivir en armonía con el mundo y con sus dioses. La visión de Nietzsche es restauradora, en la medida en que pretende establecer una cosmovisión como la que existía antes de la separación entre el ser humano y el mundo.

Porque el acto nihilista original que había consumado la tradición judeo-cristiana, fue despojar al mundo de sus dioses y de su divinidad, y

asentar al Dios único en su trascendencia radical. Sin embargo, tal acto establecía precisamente una separación radical entre el mundo humano y el divino, así como el desplazamiento del sentido del mundo y de la Historia a un más allá que a los ojos de Nietzsche era la Nada. Sólo a partir de esta interpretación puede comprenderse la siguiente frase de Nietzsche en *El anticristo*: “Cuando el peso sustancial de la vida no se deposita en la vida misma sino en el más allá —en la Nada—, entonces se despoja a la vida en general de su propio peso” (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 43: 217).

La creación del monoteísmo, es decir del Dios único —que no toleraba junto a sí a ningún otro dios—, significó simultáneamente una devaluación del más acá en aras de un mundo futuro, y la devaluación de la Naturaleza y los instintos humanos, que sólo podían encontrar su realización en ese mundo. Lo que el judaísmo había creado sólo se vio potenciado por el cristianismo. Nietzsche tradujo esto en una fórmula sencilla: “Desnaturalización de los valores naturales” (Colli y Montinari, 1980: 6, AC 25: 193). Esto implicó, al mismo tiempo, que la introducción del monoteísmo estuviera vinculada con una ética que tenía como núcleo la propagación de una vida que agradara a Dios y que se encontraba en contradicción con la sensualidad humana. En la ficción del monoteísmo, el dios de Israel no se dejaba apaciguar con ofrendas, sino que exigía una forma de vida acorde con sus mandamientos.

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

Para explicar cómo los valores de la tradición judeo-cristiana pudieron alcanzar preeminencia en el curso de la Historia, Nietzsche se sirvió del método de la genealogía, procedimiento que encontró su particular

aplicación en la *Genealogía de la moral* y *El anticristo*. Como genealogía, que se convirtió en el vehículo distintivo de su crítica a la religión y a la moral, Nietzsche entendía la reconstrucción del origen de los valores y las cosmovisiones actualmente vigentes, a partir de determinadas situaciones y disposiciones históricas.

Dado que según Nietzsche no existen valores eternamente válidos, que se encuentren más allá de todas las condiciones históricas prevalecientes, no pretendía exponer en sus genealogías cómo había ocurrido en verdad, sino resaltar que toda voluntad de poder —de manera consciente o inconsciente— se esfuerza por imponer y validar su interpretación; interpretación que le es útil y lo promueve. Tampoco la Psicología debe ajustarse a un determinado esquema, con cuya ayuda interprete todas las situaciones y conflictos. Más bien, debe siempre volver la mirada hacia las fuerzas y sus correspondientes intereses, que encontraron en determinadas constelaciones de poder su consolidación actual. Por lo tanto, el propósito principal de la genealogía es sacar a la luz la lucha de poder que operaba y sigue operando detrás de fenómenos con los que se está familiarizado y que se dan por hechos, que son altamente reverenciados o que incluso parecen “puramente espirituales”.

En su genealogía más conocida —la derivación de la tradición judeo-cristiana a partir del “resentimiento de los débiles” en la *Genealogía de la moral*—, Nietzsche incorporó (como más tarde lo hizo Freud) los resultados de la investigación etnológica y humano-biológica contemporánea. Como contexto externo de este análisis sirvió a Nietzsche la guerra de dos grupos de hombres primitivos, que desemboca en una dialéctica de amo y siervo. La victoria la habría obtenido el grupo cuyos miembros todavía vivían bajo el apremio de la inmediata reacción de sus impulsos instintivos. Cuando los derrotados se someten a ellos sin condiciones, los vencedores les perdonan la vida, pero al precio de su esclavitud.

El interés de Nietzsche (no muy diferente del de Hegel) no concierne al despliegue de poder de los amos, que ahora pueden dedicarse a sus necesidades, sino a los esclavos y a los cambios que este proceso despierta en su psique (Salaquarda, 1996: 105). Como derrotados, se ven forzados a la “interiorización” de los impulsos que antes todavía exteriorizaban. Como esclavos, desarrollan —mediante la internalización de las órdenes de sus amos— la memoria y la mala

conciencia. Para compensar sus fracasos reales, llevan a cabo una rica actividad imaginativa y fantástica.

Casi todo lo que denominamos como “alta cultura” descansa en la espiritualización y profundización de la crueldad. Ésta es mi tesis: aquel “animal salvaje” no ha sido aniquilado: vive, florece, sólo se ha endiosado (Colli y Montinari, 1980, 5, JGB, N° 229: 166).

El “resentimiento” que desarrollaron los esclavos obligados a la cultura era, según Nietzsche, una precondition necesaria (aunque todavía insuficiente) para el surgimiento y el ulterior triunfo del judaísmo; más tarde, del cristianismo. El hombre de la mala conciencia necesita algo o alguien a quien pueda culpar de su malestar. Las respuestas que en el curso de su historia encontraron los seres humanos sobre la culpabilidad —por ejemplo, una deidad hostil, un demonio poderoso y malvado, los enemigos externos, los infractores de la ley en las propias filas que desataron la ira de la divinidad— sólo aportaron alivio a quienes en cada circunstancia estuvieron en condiciones de combatir y castigar a los que fueron declarados como culpables. Esto presuponía un cierto grado de fuerza y confianza en uno mismo; porque los esclavos no tenían abierta esta posibilidad y, por lo tanto, no podían alcanzar por dicha vía una satisfacción a sus sentimientos de poder. Para ellos las “religiones del resentimiento” constituyeron una salida, en la que el papel clave recayó en un determinado tipo de hombre, al que Nietzsche definió como el “sacerdote asceta” (Colli y Montinari, 1980, 5, GM, 3: 359). Su logro consistía en ofrecer a los esclavos una interpretación que hiciera justicia a su situación. La mala conciencia sería entonces consecuencia del pecado; es decir, la culpa de ella la tendrían ellos mismos. Al mismo tiempo, se trata de potenciar la reorientación hacia dentro de las tendencias agresivas, necesaria para el surgimiento de la cultura. Tal solución ofrece considerables ventajas, sobre todo el incremento en el sentimiento de poder del “pecador arrepentido”, que en su fantasía puede elevarse sobre todos los que permanecen “porfiados” y no buscan la culpa dentro de ellos mismos.

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche abordó el problema de los efectos corruptores que también puede tener la impotencia. Como motivo rector de este análisis, prácticamente se podría plantear la hipótesis de que la impotencia casi siempre corrompe, y la impotencia

total corrompe absolutamente. En el ejemplo de la religión judeo-cristiana, Nietzsche intentó encontrar la prueba de que se trata de formas de una voluntad de poder, a las que su debilidad corrompió.

Para su crítica de la voluntad de poder impotente, Nietzsche utilizó un concepto que tomó de Eugen Dühring: el concepto “del resentimiento”. El resentimiento es una debilidad e impotencia que no puede ser retribuida por la acción y que se convierte en una “venganza imaginaria”, en una lucha por el poder en la forma de la ideología y la moral.

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

Nietzsche describió dicho tránsito de la venganza impedida en la acción, como un viraje del resentimiento hacia una “venganza imaginaria”. Para él, éste es el punto fundamental desde la perspectiva moral-filosófica y cultural-filosófica. Muestra el poder destructivo del resentimiento, que —no como acción, pero sí como fantasía, como espíritu, como religión— sabe desplegar su venganza, la cual, aunque “imaginaria”, resulta altamente efectiva. No obstante, todavía más allá, demuestra la singular destrucción “creadora” del resentimiento, que se genera una moral propia; moral que hace de la propia debilidad una virtud. Fue el nacimiento de esta “moral”, combatida por Nietzsche, el acontecimiento al que denominó como la “sublevación de los esclavos en la moral”. Para Nietzsche, el resentimiento es el espíritu que permanentemente niega y que, sin embargo, sabe disfrazar esta negativa como una afirmación. La debilidad del resentimiento dice no al poder, a la felicidad, a la salud, a la afirmación de vida y a Eros. Si el noble y poderoso concluía: “Yo soy bueno, entonces tú eres malo”, el tipo del resentimiento deduce: “Tú eres malo, entonces yo soy bueno” (Deleuze, 1976: 132); y de esta manera no sólo se intercambian lo “bueno” y lo “malo”, sino que lo que antes era bueno se declara como “malo” y lo malo, como “bueno”.

Lo que antes era “malo” se convierte en “bueno” y la debilidad se encubre en virtud: el no poder-resarcirse, en “bondad”; la inevitabilidad del sometimiento, en “obediencia”; el no poder-atacar, en “humildad”, “paciencia, “conciliación”; el no-poder-vengarse, en “perdón” y “amor al enemigo”, y así por el estilo (Colli y Montinari, 1980, 5, GM, 1, 14: 281).

Particularmente en la *Genealogía de la moral*, Nietzsche investigó cómo surgió el resentimiento desde una perspectiva histórica y llegó por ello a la conclusión de que el resentimiento también tenía su significado moral y cultural. Todo su esfuerzo estaba enfocado a convencer de las utilidades que tenía el dolor para la moral y la cultura. Un ascetismo de este tipo, que “utilizaba” el dolor para llevar al refinamiento y a la culturización —incluso al nacimiento, de una imaginación, una fantasía, un “espíritu”—, . . . todo ello estaba contenido en el resentimiento. Había logrado dar un sentido al dolor, aun cuando no era el buscado por Nietzsche.

Y, por lo tanto, no era con ironía cuando Nietzsche escribió: “La historia del ser humano sería algo demasiado tonto sin el espíritu de los impotentes que se incorporó a ella [...]” (Colli y Montinari, 1980, 5, GM, 1, 7: 267).

Había, aparentemente, una relativa razón en la “moral ascética”, tan combatida por Nietzsche, que a causa de su imposibilidad de reacción en los hechos, tuvo que orientarse hacia adentro y generar ingenio, fantasía y refinamiento.

Con ayuda del concepto “del resentimiento”, Nietzsche elaboró una historia de la religión, de la moral y de la política, que sugería una continuidad ininterrumpida entre la Antigüedad y la modernidad. En general, trazó un cuadro de la religión que es singularmente político y que se conjuntó con ideas motivadas por Wellhausen (el mayor exégeta de la historia de la religión hebrea de su tiempo), Renan, y los escritores rusos Tolstoi y Dostoievski.

V

Estimulado por Wellhausen, Nietzsche investigó la historia del pueblo judío, en la que vio la clave para comprender el desarrollo de la religión en Occidente. A finales de noviembre de 1887, inició los apuntes sobre

el libro de Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* [Prolegómenos a la historia de Israel], que habrán de encontrar en *El anticristo* su expresión más clara. Los judíos aparecen como el pueblo políticamente oprimido, dependiente de manera particular de sus sacerdotes, quienes crean una “desnaturalización de los valores naturales”, una venganza de los débiles contra los poderosos; pero también contra la Naturaleza, que se ve devaluada en beneficio de una idea de recompensa y castigo, es decir: de un más allá. Justamente en el contexto de la historia de la religión judía, la figura del “sacerdote” adquiere un significado moral-filosófico de dimensiones universales. No sólo es el inventor del pecado y de la culpa, sino también, al mismo tiempo, de la absolución. Según Nietzsche, el “sacerdote” tiene una gran tarea: “Ser quien modifique la orientación del resentimiento”; complementa el mundo del pecado y de la culpa, en tanto que declara culpable al individuo mismo. “[...] sólo tú eres quien tiene la culpa” (Colli y Montinari, 1980, 5, GM, 3, 15: 373, 375).

La culpa, el sufrimiento, el martirio, se desplazan a la “conciencia” y ahí actúan como instrumentos de “la autodisciplina, el autocontrol y el autosometimiento” (Colli y Montinari, 1980, 5, GM, 3, 16: 375).

Los ascetas judeo-cristianos habían dado un sentido al dolor, pero —como opinaba Nietzsche— a un precio demasiado alto. Habían difamado a este mundo en aras de un más allá; devaluado al más acá como un lugar del pecado y de la carne; degradado al sufrimiento como castigo. Asimismo, en el viraje del resentimiento hacia dentro, habían hecho de la cultura un asunto de mala conciencia.

Una vez más, a este oscuro ascetismo se contraponen la visión dionisiaca, la afirmación de este mundo como el único; el mundo inocente, cuyas penas y alegrías sin esperanza de una salvación por mano ajena, pero sin culpar tampoco a la Naturaleza ni al individuo, era sobrellevado de manera trágica-festiva. Y, una vez más, también el cristianismo se pone del lado del desprecio al cuerpo, de la degradación de la Naturaleza, de la culpabilización del mundo y, ahora también, el de “la mala conciencia” (Ottmann, 1999: 327).

En un apunte póstumo de la primavera de 1888, titulado “Dionisos contra el crucificado”, Nietzsche apostrofó el contraste entre la afirmación del mundo pagana y la negación del mundo cristiana; además, delineó con toda claridad, una vez más, su posición:

Dionisos contra el “crucificado”: ahí tienen el contraste. No es una diferencia respecto del martirio, es sólo que éste tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno requieren del sufrimiento, de la destrucción, de la voluntad de aniquilamiento [...].

De otra manera, el sufrimiento del “crucificado como inocente” sirve como objeción a esta vida, como fórmula de su juicio.

Uno adivina. El problema está en el sentido del sufrimiento: un sentido cristiano o un sentido trágico. . . ; en el primer caso, constituye el camino para una existencia bienaventurada; en el segundo, la existencia ya es una bienaventuranza suficiente como para justificar una enorme carga de dolor.

El hombre trágico afirma incluso el sufrimiento más acerbo: es lo bastante fuerte, pleno, endiosado, para soportarlo.

El cristiano niega incluso el destino más afortunado de la Tierra: es demasiado débil, pobre, desheredado como para todavía sufrir en cualquier forma en torno de su vida (Colli y Montinari, 1980, 13, primavera 1888, 14 [88]: 266).

Nietzsche visualizó la capacidad de la tradición judeo-cristiana de dar un sentido al sufrimiento, como uno de los motivos fundamentales de su triunfo sobre las religiones politeístas (Hödl, 2001: 192).

No obstante, si en su obra sobre la *Genealogía de la moral* Nietzsche había dejado sin respuesta el problema de las condiciones históricas que determinaron el surgimiento del monoteísmo judío y su sacralización de la ética, esta situación se modificó después de su lectura de la interpretación de la historia judía hecha por Julius von Wellhausen. Las huellas de la influencia que el gran teórico alemán del Antiguo Testamento ejerció sobre él pueden apreciarse con toda claridad en *El anticristo*, en el que hace suyos los conocimientos de Wellhausen sobre la historia judía. Si Nietzsche había atribuido la “desnaturalización de los valores naturales” a la especificidad del judaísmo, en la interpretación de la historia judía primitiva de Wellhausen descubre que, antes de la época del exilio, la “cultura cananea” tuvo un gran significado en la Antigüedad hebraica. En tal fase temprana, Jahvé habría adoptado rasgos distintivos del dios Baal, mientras que en esa religión todavía pagana expresaban alegría y gratitud. La religiosidad como sentimiento de gratitud, el servicio divino entrelazado con la agricul-

tura y las estaciones del año, la vida cotidiana con el culto, . . . todos estos aspectos de la “costumbre previa al exilio” fueron calificados por Wellhausen como “la herencia cananea” de Israel. Entonces todavía no habría existido una separación entre lo sagrado y el mundo de los sentidos. En el capítulo 25 de *El anticristo*, Nietzsche coincidió plenamente con Wellhausen en esta concepción.

Originalmente, sobre todo en la época de los reyes, la posición de Israel ante todas las cosas era la correcta, es decir, la natural. Su Jahvé era la expresión de la conciencia de poder, del gozo en sí, de la esperanza en sí (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 25: 113).

Esta situación, empero, se modificó cuando acontecimientos traumáticos transformaron la historia de Israel. Cuando el Reino del Norte, donde enseñaba Oseas, se sublevó contra su soberano asirio, Asiria envió sus tropas y lo eliminó como entidad política en 721 a. C. En 586 a. C., Judea (el reino del Sur) cayó —junto con su templo de Jerusalén— en manos de los babilonios. Amplios sectores de la elite fueron llevados a Babilonia, donde iniciaron un cautiverio de 100 años. Entonces, esta situación histórica exige una nueva interpretación. “Es el temeroso asombro sobre el curso político del mundo, el que provoca justamente en el ámbito religioso siempre nuevas construcciones sobre el sentido”, escribió Max Weber en sus ensayos sobre *Sociología de la religión* (Weber, RS III, 1983b: 22).

Hans Kippenberg, autor del libro *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft* [Las religiones redentoras del Medio Oriente], resume la reacción intelectual a esta catástrofe política de la siguiente manera:

Por vez primera dentro de la literatura de las escuelas del Deuteronomio, se vuelve identificable un intelectualismo que intenta explicar las terribles experiencias que tuvieron que pasar los judíos con las conquistas militares de Israel y, posteriormente, del reino de Judá. Este intelectualismo se valió de la aseveración de que el pueblo elegido se había alejado de su Dios y orientado hacia los ídolos. En castigo, Dios lo habría abandonado a manos de sus enemigos. Con este planteamiento, los intelectuales del Deuteronomio vincularon la exigencia de que, de ahí en adelante, todos los judíos debían adorar únicamente a Jahvé, obedecer sus mandamientos y excluir a todos los forasteros de su comunidad, aun cuando estuvieran casados con judíos. Los intelectuales, al dar

al sometimiento militar dicha interpretación, establecieron una obligatoriedad absoluta del pacto de Dios con su pueblo. De tal manera, el interrogante sobre el sentido y el contenido ético de la religión, quedaron sólidamente relacionados por el intelectualismo deuteronomico (Kippenberg, 1991: 137).

Sólo a partir de este momento se produjo una sacralización de la moral, que se fundió en una unidad con el monoteísmo excluyente. De tal modo, la conformación del monoteísmo constituyó una precondition para que los sacerdotes llegaran al poder. El dios único representaba un ideal, al que todos tenían que someterse en la misma medida. Creó un sentido para todos y para siempre.

En tal dios único, que dispone sobre todo y con el que sólo el sacerdote se entiende, encuentra este último su instrumento de poder. No domina por fuerza propia, sino en nombre de una fuerza superior, inasible e inatacable. Asume la función de un “intermediario”: únicamente el sacerdote es el mediador entre Dios y todos los demás (Stegmaier, 1994: 107).

Los sacerdotes de los judíos lograron crear nuevos valores que —desde la perspectiva del poder— eran los valores de la impotencia, pero que permitieron al pueblo judío sobrevivir y, a los sacerdotes mismos, mantenerse en el poder. Sobrevino una profunda reconstrucción o, más bien, una nueva construcción de la tradición, de la cual fueron eliminadas todas las reminiscencias paganas. Si Nietzsche tenía la convicción de que en la tradición hebrea antigua predominaban los “afectos afirmativos” (Colli y Montinari, 1980, 13, 14 [11]: 222), en la nueva situación Dios aparece como “gran cosmopolita” y “persona privada” (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 16: 183).

Aunque imprevisible, el antiguo dios popular de origen cananeo siempre estaba dispuesto a brindar apoyo a los nativos. Por el contrario, el “nuevo” dios mostraba cada vez más indiferencia ante las necesidades y los anhelos de la Humanidad, y planteaba severas exigencias. “Un Dios que exige, en lugar de un Dios que ayuda” (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 25: 194).

La revolución sacerdotal había logrado la obra magistral de reinterpretar la catástrofe política, dar sentido y construir una estructura

moral que justificaba la situación propia de debilidad y la convertía en virtud (Ahlsdorf, 1997: 144).

[...] los judíos llevaron a cabo aquel acto de magia que transvalorizó los valores, y gracias al cual la vida en la Tierra adquirió durante un par de milenios un nuevo y peligroso incentivo: sus profetas fundieron “rico”, “impío”, “malo”, “violento”, “sensual” en uno solo, y acuñaron, por vez primera, la palabra “mundo” como término infamante. En esta transvalorización (en la que se debe utilizar la palabra “pobre” como sinónimo de “santo” y “amigo”) radica la importancia del pueblo judío: con él se inicia la sublevación de los esclavos en la moral (Colli y Montinari, 1980, 5, JGB S 195: 116-117).

El ataque de Nietzsche contra el antiguo judaísmo sacerdotal se dio sin concesión alguna. Los sacerdotes judíos habrían difundido la representación errónea de un “orden moral universal” de pecado, culpa, castigo arrepentimiento, compasión y amor al prójimo. De esta manera falsificaron los valores naturales. Todos los seres humanos tendrían la obligación de creer en un solo dios, que también era el creador de una ética universalmente válida. En la interpretación de Nietzsche, la moral sacerdotal es la moral de los incapaces ante la vida que, desde su resentimiento hacia los poderosos y los afortunados, genera sus propios valores. Los “esclavos” se vengan de sus “amos” en la esfera de los valores, en tanto que les imponen los suyos propios y los obligan a interiorizarlos. De ahí en adelante, los poderosos se ven (también desde su propia percepción) como “pecadores”, lo cual constituye la forma más extrema de sometimiento y corrupción.

Para poder decir “no” a todo lo que representa en la Tierra el movimiento ascendente de la vida, la buenaventura, el poder, la belleza y la autoafirmación, el instinto del resentimiento, convertido en genio, tuvo que inventarse otro mundo, desde el cual toda esta afirmación de vida se observara como algo malo y despreciable (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 24: 192).

Cuando en su obra *El anticristo* (de 1888), Nietzsche primero polemizó sobre la religión judaica, fue porque en el cristianismo sólo observaba un judaísmo en segunda potencia, que simplemente había continuado desarrollando las tradiciones judías.

Nietzsche vio encarnada en Pablo la estrecha relación entre cristianismo y judaísmo; para él, se trataba, en realidad, del verdadero creador del cristianismo (Salaquarda, 1980: 292). Pablo hizo de la doctrina de Cristo lo que no era originalmente: una religión de los impotentes que sacia el odio mediante Dios, el más allá y el juicio final. Fue Pablo quien volteó de cabeza al mundo moral e hizo una revaloración en favor de los débiles y los enfermos: “[...] lo que es insensato para el mundo, es lo que ha elegido Dios, [...] y lo que es débil para el mundo, es lo que ha elegido Dios, para oprobio de lo que es fuerte” (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 45: 223).

Con la “inexorable lógica del odio”, sostiene Nietzsche, Pablo convirtió la muerte de Jesús en martirio y con ello incrementó el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo; introdujo en el cristianismo la idea de recompensa, así como el consuelo de un más allá, la resurrección y el juicio final. De su condena al cristianismo paulino, Nietzsche saca la siguiente síntesis: “Cristiano es el odio contra el espíritu, contra el orgullo, el valor, la libertad, el libertinaje del espíritu; cristiano es el odio contra los sentidos, contra el gozo de los sentidos, contra el gozo en general” (Colli y Montinari, 1980, 6, AC 21: 188).

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

Nietzsche quería algo más que superar el nihilismo que veía arraigado en la cosmovisión judeo-cristiana; y probablemente no sea exagerado afirmar que deseaba regresar a la visión trágica del mundo de la antigua Grecia y de los paganos, tal como lo describe el crítico alemán de la religión, Walter F. Otto, en su ensayo sobre “Das Weltgefühl des klassischen Heidentums” [“La visión del mundo en el paganismo clásico”].

El mundo del paganismo es sin duda masculino. Sus rasgos más distintivos son: la dignidad humana; [...] la aristocracia en la orientación del pensamiento; [...] el respeto por lo universalmente válido; [...] la veneración por el mundo ordenado; [...] la distancia y elegante discreción ante los misterios de lo que acontece; [...] la fuerza viril para mirar una

realidad a los ojos, cuyo factor más importante no es el ser humano, y honrarla de todos modos; [...] el orgullo, también ante la abierta parcialidad de la fortuna; [...] y, una vez más, la confianza en la capacidad de su propia naturaleza para seguir a la razón verdadera, es decir, a la Naturaleza misma. Lo malo, en tanto, sólo es una tontería de espíritus poco ilustrados o, en el peor de los casos, un complejo de inferioridad; no se trata de la sublevación de una voluntad equivocada contra los mandamientos como tales, es decir, tampoco ejerce ningún estímulo ni envenena la moralidad (Otto, 1963: 24).

BIBLIOGRAFÍA

- AHLSDORF, M. *Nietzsche Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild*. Aachen: Shaker, 1997.
- ASSMANN, J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und Politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: Beck, 1992.
- _____. *Herrschaft und Heil, Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Munich: Hanser, 2000a.
- _____. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt: Fischer, 2000b.
- BARBERO, S. "Der griechische Nietzsche des Giorgio Colli". *Nietzsche—Studien* 18 (1989): 83-102.
- BARTH, H. *Wahrheit und Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- BERKOWITZ, P. *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- BLUMENBERG, H. *Arbeit und Mytos*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979.
- BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlín: de Gruyter, 1997.
- CAMUS, A. *Der Mensch in der Revolte*. Reinbeck: Rororo, 1969.
- CANCIK, H. *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart: Metzler, 1995.
- CANCIK, Lindemaier. *Philologe und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*. Stuttgart: Metzler, 1974.
- COHN, N. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- COLLI, G. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milán: Adelphi, 1982.

- COLLI, G., y M. Montinari, comps. *Fr. Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 tomos. Munich: de Gruyter/DTV, 1980.
- _____. *Fr. Nietzsche. Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*. 8 tomos. Munich: de Gruyter/DTV, 1986.
- DELEUZE, G. *Nietzsche und die Philosophie*. Munich: Roger & Bernhard, 1976.
- DIENSTAG, J. F. "Nietzsche's Dionysian Pessimism". *American Political Science Review* 95, núm. 4 (diciembre de 2001): 923-937.
- DIHLE, A. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Gotinga: Vanderhoek u. Ruprecht, 1985.
- DUPRE, L. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1993.
- EISENSTADT, S. N. *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- FIGL, J. *Interpretation als philosophisches Prinzip, Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlss*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1982.
- _____. *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religions-philosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlicher Manuskripte*. Düsseldorf: Patmos, 1984.
- _____. "Tod Gottes und die Möglichkeit neuer Götter. Biographische und werkgeschichtliche Kontexte bei Nietzsche". *N-Studien* 29 (2000): 82-101.
- FOUCAULT, M. "Nietzsche, die Genealogie, die Historie". En *M. Foucault: Von der Subversion des Wissens*, 69-90. Frankfurt: Fischer, 1993.
- GAUCHET, M. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- GOLOMB, J., comp. *Nietzsche und die jüdische Kultur*. Viena: WUV Universitäts-Verlag, 1998.
- HAVEMANN, D. *Der "Apostel der Rache". Nietzsches Paulusdeutung*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 2002.
- HÖDL, H. J. "Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik". *Nietzscheforschung* 7 (2000): 197-214.
- _____. "Die Träume der Leidenden. Ein Zugang zu den Kritieren der Bewertung von Religion beim späten Nietzsche". En *Zeitenwende—Wertewende*, compilado por Renate Reschke. Berlín: Akademie Verlag, 2001.

- KIPPENBERG, H. *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*. Gotinga: Vanslenheag, 1982.
- _____. *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. Munich: Beck, 1997.
- KONDYLIS, P. *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Stuttgart: Klett Cotta, 1984.
- _____. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: DTV/Klett Cotta, 1984.
- KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlín: de Gruyter, 1992.
- LANG, B. comp. *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Munich: Kösel, 1981.
- _____. "Monotheismus". En *Neues Bibel-Lexikon*. Vol. 2, compilado por M. Jörg Benzinger, 834-835. Zürich: Verlag, 1995.
- _____. "Adoración tradicional y utópica del Dios único. Origen y formas fundamentales del monoteísmo bíblico". En *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?*, compilado por H. Frey. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- LÖWITH, K. *Vorträge und Abhandlungen: Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- MACK, B. *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*. San Francisco: Harper, 1995.
- _____. "Cristo y la creación de una cultura monocrática". En *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?*, compilado por Herbert Frey. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- MANEMANN, J., comp. *Jahrbuch Politische Theologie*, Bd. 4. 2003, *Monotheismus*. Münster, Hamburgo, Londres: Lit. Verlag, 2002.
- MEIER, Ch. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- METTE, M. J. *Jugendschriften, 1933-1942. Fr. Nietzsche Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. Munich: DTV.
- NOLTE, E. *Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Munich: Herbig, 2000.
- ORSUCCI, A. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom Europäischen Weltbild*. Berlín: de Gruyter, 1996.
- OTTMANN, H. "Anti Lukács". *N-Studien* 13 (1984): 570-586.

- _____. "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung". En *Nietzsche und die philosophische Tradition*, compilado por H. Djuric y J. Simon, 9-35. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- _____. *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (MuTzNF). Vol. 17. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1999.
- OTTO, W. F. "Das Weltgefühl des klassischen Heidentums". En *Mythos und Welt*, 21-35. Darmstadt: Ernst Keltt Verlag, 1963.
- RECKERMAN, A. *Lesarten der Philosophie Nietzsches*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 2003.
- RIES, W. *Nietzsche zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 1990.
- SALAUQUARDA, J. "Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus". En *Nietzsche*, compilado por J. Salauquarda, 288-321. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1980.
- _____. "Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition". En *The Cambridge Companion to Nietzsche*, compilado por B. Magnus y M. Higgins, 90-119. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. "Der Antichrist". *Nietzsche-Studien* 2 (1973): 91-136.
- SCHACHT, R., comp. *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Moral*. Berkeley: Berkeley University Press, 1994.
- SCHLUCHTER, W. *Max Webers Studie über das antike Judentum*. Francfort: Suhrkamp, 1981.
- _____. *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- _____. *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- SCHMITT, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*. Berlín: Reiner, 1934.
- SCHWARTZ, R. M. *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1997.
- SEVERINO, E. *Vom Wesen des Nihilismus*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
- SIMON, J. "Das Judentum und Europa bei Nietzsche". En *Nietzsche und die jüdische Kultur*, compilado por J. Golomb, 113-125. Viena: WUV Universitäts-Verlag, 1998.
- SMITH, W. Robertson. *Lectures on the Religions of the Semites*. First Series: *The Fundamental Institutions*. 2ª ed. Londres: Adam and Charles Black, 1894. Versión en alemán: *Die Religion der Semiten*. Tubinga: Sonderausg, 1899; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

- SOMMER, A. V. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch—Historischer Kommentar*. Basilea: Schwabe & Co.-AG Verlag, 2000.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1994.
- STEINMANN, M. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 2000.
- STOLZ, F. *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1996.
- WAHL, W. *Feuerbach und Nietzsche. Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jhds*. Würzburg: Ergon, 1998.
- WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübinga: Siebeck & Mohr, 1983a.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. III: *Das Antike Judentum*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1983b.
- WELLHAUSEN, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlín: Reimer, 1883.
- _____. *Skizzen und Vorarbeiten*. Berlín: Erstes Heft, 1884.
- _____. *Skizzen und Vorarbeiten*. Berlín: Drittes Heft, 1887.
- _____. *Israelitische und jüdische Geschichte*. Berlín: de Gruyter Studienbuch, 1958.
- YOVEL, Y. "Nietzsche und die Juden: Die Struktur einer Ambivalenz". En *Nietzsche und die jüdische Kultur*, compilado por J. Golomb, 126-142. Viena: WUV Universitäts-Verlag, 1998.

Recibido: 16 de enero de 2004.

Aceptado: 31 de agosto de 2004.