

Estaurológia dionisiaca.

Nietzsche y las «metamorfosis mundanas» del cristianismo

Carlos Llinàs

Proemio.

El siguiente trabajo trata de aproximarse reflexivamente –no histórico-filológicamente– a la cuestión de las relaciones entre el pensamiento de Nietzsche y el cristianismo. En cierto modo, quizá podría decirse que es un intento de interpretar *teológicamente* a Nietzsche, si tal cosa no fuera, desde el punto de vista de la fe, simplemente una blasfemia, y desde el punto de vista interno al pensamiento de Nietzsche, un completo sinsentido.

Los acercamientos al tema *Nietzsche-cristianismo* en «abstracto» y en cuanto tal han sido y siguen siendo extraordinariamente numerosos, hasta hacer inverosímil cualquier pretensión de exhaustividad, siquiera aproximada¹. Justificamos nuestra propuesta a partir de las perplejidades que suscita un asunto concreto tan enigmático como escasamente tratado de forma complejiva por la bibliografía científica al uso: el de las «metamorfosis del cristianismo» que –sea para destruirlo, sea para hacerlo «culturalmente» plausible– con tanta frecuencia se han hecho y se siguen haciendo presentes en nuestra modernidad tardía. No es absurdo, quizá, preguntarse hasta qué punto Nietzsche transforma el cristianismo ni, al revés, hasta qué punto su propio pensamiento resultó o no de una transformación del mismo, aunque debiera ser la que lo aniquilara y acabara con él².

Dice Hans Urs von Balthasar:

Heidegger cierra el período de la «mediación antigua»: al igual que los demás poetas y pensadores de esta familia espiritual, también él busca la salvación —de la funesta prisión cristiana y a la vez técnico-moderna del mundo actual— en una vuelta a la antigüedad de un modo todavía más radical que en el clasicismo alemán y que en Hölderlin y Nietzsche: lo que allí se denominaba erróneamente «naturaleza» es, en realidad, la *phýsis* preplatónica que viene a ser simplemente el ser que todo lo abarca. Esta filosofía del ser del católico y durante algún tiempo jesuita Heidegger, está empapada en todos sus aspectos, del mismo modo que la del hijo del pastor [protestante], Nietzsche, y la de Rilke, educado en un ambiente católico-pietista, de temas teológico-cristianos transformados.³

Léase este trabajo como una tentativa de comentario a estas líneas, y muy en particular a la última frase: un intento de meditación orientado a aclarar algunos de esos motivos teológico-cristianos transformados de los que Balthasar afirma que permean, también, el pensamiento de Nietzsche.

¹ Citamos bastantes de los textos más clásicos a lo largo del trabajo. Entre los más relevantes de los últimos treinta años destacamos ahora, por su proximidad a planteamientos «teológicos» –aunque lejanos a los de nuestro ensayo–, los dos siguientes: D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998; B. STIEGLER, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris 2005. Como obra más general, con una gran cantidad de información útil: J. M. MEDRANO, *El reino celestial del cambio. Nietzsche y la religión*, Madrid 2016. Citamos luego otros textos de Valadier, Gentili, Cacciari y otros, según la oportunidad.

² Una de las fórmulas para denominar tales metamorfosis la ha constituido el motivo conductor de la «secularización». Un resumen eficaz de la polémica en torno al mismo la propuso el libro de J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002. Sobre el tema de las transformaciones nietzscheanas del cristianismo: C. LLINÀS, «Nietzsche y las transformaciones del cristianismo. Fragmento de un fragmento», en L. FLAMARIQUE & C. CARBONELL, eds., *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*, Madrid 2017, 119-153. Ver también, del mismo, las «transiciones hacia Nietzsche» del artículo: «Contraescatología escéptica. Motivo fundamental del pensamiento de Odo Marquard y transiciones hacia Nietzsche», *Gregorianum* 97/3 (2016) 579-604.

³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1988, 398-399.

1. Previos a la posición del problema.

En un breve artículo del año 1962, Karl Löwith⁴ sitúa el motivo central del pensamiento de Nietzsche en la duplicidad-equivocidad (*Zweideutigkeit*) característica de toda la filosofía postcristiana de Descartes a Hegel y de Hegel a Nietzsche. Esto es: Löwith coloca –y desea hacerlo con plena consecuencia– el pensamiento nietzscheano en el marco de esa gran corriente de la filosofía moderna que, pensando sobre el suelo de la tradición cristiana, quiso fundar la fe de modo puramente filosófico, pero que, haciéndolo, inevitablemente trabajó por su destrucción –de esa gran corriente de la filosofía occidental condenada a ser, por razones esenciales, a la vez cristiana y atea (467-468): cristiana por las «premisas», atea por las «consecuencias» o «resultados».

Establecida esta tesis principal, nuestro autor repasa entonces los casos de aquellos pensadores en los que esa equivocidad se muestra del modo más unívoco: Descartes (467-470), Hegel (470-471) y, por fin, el propio Nietzsche (471 hasta el final).

En efecto, el intento de pensar desde el suelo cristiano para justificar filosóficamente la fe cristiana sólo puede conducir, primero, a hacer superflua esa misma fe y, después, a criticarla abiertamente. Esto, al parecer de Löwith, vale ya para el caso de Descartes, cuya demostración de la existencia de Dios, prescindiendo de la fe y basándose en la pura «razón natural», es de antemano un argumento ateo y contiene *de incógnito* toda una crítica de la autoridad bíblica que sólo Spinoza explicitará radicalmente (470).

Y es que la duplicidad del punto de partida de ese intento supone la existencia de un doble punto de «ataque»: el de lo que vincula o conecta (*das Verbindende*) cristianismo y filosofía moderna y el de lo que quiebra (*das Trennende*) esa relación. Esto es: el punto de lo que anuda tradición cristiana medieval y moderno racionalismo, y el punto en el que ambos elementos entran en conflicto.

Los *finales* de ambos puntos de ataque, el de la vinculación y el de la ruptura, se alcanzan –por un lado– en la teología filosófica de Hegel, especialmente en su filosofía cristiana de la religión, y –por otro lado– en la concepción del mundo anticristiana de Nietzsche (468).

Con otras palabras: la «transformación» de la doctrina cristiana en una filosofía de la religión se cumple o consume en un doble fin que ya Hegel representa por anticipado con toda su «doble»: en una justificación (*Rechtfertigung*) de la fe cristiana a través de la filosofía y, a la vez, en su crítica (*Kritik*) –en la crítica sobre todo *filosófica* de la religión cristiana (471). Que la autoconciencia de Hegel insistiera en el primero de esos dos aspectos y casi olvidara –al menos aparentemente– el segundo, es tan comprensible de suyo como que la autoconciencia de Nietzsche debiera concentrarse en el segundo y casi olvidar el primero.

En verdad, sólo con Nietzsche se produce un giro realmente nuevo en el problema del ateísmo filosófico⁵. Los discursos de Zaratustra son *un sermón de la montaña invertido* con el que empieza, en la historia de la filosofía alemana, *un ataque contra el cristianismo que hace imposible toda mediación*, pues no sólo se dirige contra las formas religiosas de representación y a favor del concepto –como hiciera Hegel–, sino que *se dirige unívocamente contra Dios mismo, contra Jesús y Pablo, y contra todo el cristianismo como magnitud histórico-mundial*.

La voluntad de un ateísmo incondicionalmente honesto determina igualmente la crítica nietzscheana general de la filosofía alemana, que, vista desde aquella voluntad, aparece como una «media teología» más o menos *astuta* (471-2):

⁴ K. LÖWITH, «Nietzsches antichristliche Bergpredigt», *Heidelberger Jahrbücher* 6 (1962) 39-50. Ahora en: K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften*. 6. *Nietzsche*, Stuttgart 1987, 467-484. Las páginas de este trabajo citadas entre paréntesis en el cuerpo del presente texto, sobre todo en sus dos primeras secciones, corresponden a esta última edición. Sobre Nietzsche y Löwith en relación a la actualidad: C. GENTILI, «Friedrich Nietzsche e Karl Löwith: un confronto sul concetto di Europa», en L. CRESCENZI, C. GENTILI, A. VENTURELLI, *Alla ricerca dei «buoni europei»*. *Riflessioni su Nietzsche*, Bologna 2017, 65-85.

⁵ Fijémonos (las ponemos en cursiva) en las siguientes fórmulas (muy extremas) empleadas por Löwith, pues tendrán su eco en lo que luego tenemos que ver.

Entre alemanes se me comprende enseguida cuando digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale*. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo – y de la razón... Basta pronunciar la palabra *Tübinger Stift* para comprender qué es en el fondo la filosofía alemana – una teología artera [*eine hinterlistige Theologie*]...⁶

Pasamos por encima ahora de la pregunta más obvia, que en absoluto tiene una respuesta obvia: ¿hasta qué punto y de qué maneras se aplicaba Nietzsche este texto a sí mismo, hijo y nieto de pastores protestantes? Según Löwith, mientras Hegel aún creía que la tarea esencial de la filosofía consistía en el conocimiento de Dios como Absoluto, y en sus lecciones sobre la demostración de la existencia de Dios quiso consumir filosóficamente el cristianismo histórico, Nietzsche piensa en un cristianismo que se acerca a su fin, un cristianismo cuyo Dios ha muerto. La crítica de Nietzsche no se limita a una transformación filosófica del contenido cristiano transmitido, a la manera de Hegel, sino que de algún modo se dirige contra la totalidad de las formas, originarias o desfallecientes, del cristianismo. Y acaba en la última frase de su último escrito con la más extrema posición de combate: «¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el Crucificado*...»⁷.

Con ella ya está dicho, en realidad, lo más decisivo del artículo de Löwith según su intención inmanente. El resto lo constituyen diversas observaciones cuya relevancia depende de lo que se busque tras ellas. Sin embargo, y como veremos, lo más decisivo del artículo de Löwith no ha puesto todavía la cuestión que aquí interesa, sino más bien una dificultad a la misma. Nos encontramos con ambas (cuestión y dificultad) en las tres últimas páginas y media del trabajo cuyo hilo está conduciendo de momento nuestra reflexión. Antes de alcanzar esas páginas finales y, con ellas, la posición propiamente dicha de nuestro problema, puede resultar útil aducir brevemente cuatro puntos más sucesivamente destacados por Löwith.

En primer lugar, nuestro autor insiste en la coherencia de aquella conclusión (*Dioniso contra...*) con la obra previa de Nietzsche. *Ecce homo* no es, en ningún caso, meramente «una obra del hundimiento» (473).

Y esto es de este modo, *en segundo lugar*, porque Nietzsche se concibe a sí mismo como el largamente esperado Anticristo, pese a toda la apologética cristiana protestante o católica al respecto (Benz⁸, Welte⁹); y es que ciertamente lo es (473-4). Llevan a error, en este sentido, aquellas afirmaciones que ven en Nietzsche un buscador de Dios que ya no se entiende a sí mismo (Jaspers¹⁰) o incluso el único creyente del siglo XIX (Heidegger¹¹). El dios buscado por Nietzsche desde el principio, y luego llamado Dioniso, no es el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamentos, sino el nombre divino para un mundo que se engendra y se destruye eternamente a sí mismo. Nada hay de utilidad apologética en ese dios y en el «complejo anticristiano» (*antichristlicher Affekt*) de Nietzsche (474).

Es preciso constatar y recordar, *en tercer lugar*, que sin duda desde textos muy tempranos se encuentran las bases que luego desembocarán, con entera consecuencia, en las obras de Turín. Ya a los 18 años se planteó Nietzsche la pregunta de si es Dios o el mundo el que comprende la totalidad de las cosas, incluido el hombre, dando finalmente por respuesta la negación de cualquier Dios separado (*khörismós*), negación que es a su vez la condición de toda afirmación del mundo¹². La intención nietzscheana fundamental es la de mostrar la absoluta homogeneidad del acaecer mundano para así recolocar al hombre como fragmento del Todo-Cosmos-Vida-Physis. No otro es el objetivo del primer discurso de Zaratustra sobre el camello, el león y el niño, que Löwith comenta en las páginas siguientes (474-479).

⁶ *Der Antichrist*, § 10, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), 6, München 1999, 176. Damos los textos de Nietzsche en español de acuerdo con las traducciones de Andrés Sánchez Pascual, Juan Luis Vermal, Juan B. Llinares y otros, modificándolas cuando consideramos oportuno.

⁷ *Ecce homo* (1888), *Warum ich ein Schicksal bin*, § 9, KSA 6, 374.

⁸ E. BENZ, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956.

⁹ B. WELTE, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958.

¹⁰ K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1938.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt a. M. 1985, 192.

¹² La afirmación del Dios separado, por tanto, y sólo ella, como la negación del mundo. Ver luego nuestras conclusiones.

Es por todo ello, *en cuarto lugar*, que de ninguna manera se puede minimizar la radical voluntad nietzscheana de presentar su pensamiento (y el *Zarathustra* en particular) en una absoluta, directa y literal oposición al cristianismo: *Also sprach Zarathustra* es, tanto en la forma literaria como según el contenido, un evangelio anticristiano y un sermón de la montaña invertido (479). Ya la primera frase del prólogo («Cuando Zarathustra tenía treinta años...») espejea la historia de la vida de Jesús, que, como Hijo de Dios, debía salvar al hombre, haciendo de Zarathustra aquél que quiere y debe salvar(nos) del salvador... (479-480).

2. Posición del problema.

Lo hemos señalado hace un momento: es en las páginas finales del artículo –esto es, las que van de la 481 a la 484– donde Löwith toca dos temas interconectados que, sin añadir nada sustancial a la argumentación general de su propio trabajo (el carácter anticristiano general del pensamiento y la obra de Nietzsche), resultan esenciales para lo que aquí tratamos de ponderar.

El primero de tales temas concierne al «objeto» concreto de la crítica de Nietzsche: ¿cuál fue realmente el «cristianismo» atacado por el autor del *Zarathustra* en la década de su producción madura, desde 1879 a 1888? El segundo se refiere a Franz Overbeck, colega y amigo de Nietzsche desde los tiempos de Basilea, uno de los pocos que permaneció junto a él hasta el final. Su papel como corresponsal de Nietzsche, lector de sus trabajos, amigo fidelísimo y salvador de sus manuscritos, ha hecho olvidar a menudo en el ámbito de los estudios nietzscheanos –quizá menos entre teólogos– que también él tenía sus propias ideas (e ideas, en principio, de experto historiador) sobre el cristianismo. ¿De qué modo se relacionan las opiniones (y, quizá sobre todo, las actitudes) de Overbeck sobre el cristianismo con las de Nietzsche?...

La conexión de ambos temas es manifiesta por principio, aunque su exposición inteligible requeriría una amplísima elaboración que aquí no podremos abordar en sí misma como convendría: ¿hasta qué punto el parentesco y la lejanía de las tesis de Nietzsche y Overbeck sobre el cristianismo, su historia y sus orígenes, ayudan a entender contra qué cristianismo disparó constantemente el primero de ellos?; ¿de qué modos se entrelazan la «filosofía de la religión» –la aniquiladora «filosofía del cristianismo»– de Nietzsche y el saber filológico-histórico-crítico que a Nietzsche se le supone por oficio?; ¿es necesario recordar(nos) de nuevo¹³ que tal saber filológico-histórico-crítico, aplicado a la Biblia, constituye uno de los factores más influyentes –y a menudo menospreciados por los filósofos– en la reflexión alemana del siglo XIX, y que Franz Overbeck fue uno de los exponentes *hipercríticos* más brillantes, aunque marginales, del mismo?...

El cristianismo que, desde el principio y hasta el final, fue objeto del apasionado ataque de Nietzsche, no fue según Löwith el cristianismo dogmático, el cristianismo del credo y de las tradiciones de las Iglesias positivas, sino sus metamorfosis mundanas (*seine weltlichen Metamorphosen*), a saber, el cristianismo *implícito* y horizontalizado de la moral y de la sociedad burguesas modernas. Ésta es la tesis que ahora más nos interesa y la cuestión concreta que tratamos de meditar y replantear. No fue tanto la «muerte de Dios» lo que, al parecer de Löwith, dio que pensar a Nietzsche, sino sobre todo la sombra exangüe de ese Dios¹⁴ y la mendacidad que el cristianismo antiguo-originario supone en el mundo moderno. Lo que Nietzsche combatió fue la «homeopatía del cristianismo», su «moralismo» residual¹⁵.

¹³ C. GENTILI se pregunta, al comienzo de su monografía (*Nietzsche*, Bologna 2001; trad. española: Madrid 2004, 18), por qué razones el hijo de un pastor luterano habría acabado dedicándose a la filología clásica. La respuesta, a cierto nivel, parece obvia: bien o mal entendido, ha sido el *sola Scriptura* protestante el que ha otorgado a la filología, en la modernidad, un puesto central del que Nietzsche no deja de ser deudor.

¹⁴ Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 108, KSA 3, 467.

¹⁵ Cf. *Fragmentos póstumos*, primavera 1888, 14 [45], KSA 13, 240. En un texto también inédito, pero algo anterior (cf. *Fragmentos póstumos*, otoño 1887, 10 [54], KSA 12, 484), Nietzsche vierte opiniones muy parecidas a las expresadas en el fragmento que acabamos de citar. Un lacónico uso del mismo adjetivo («homeopático») aplicado a los creyentes del siglo XIX se encuentra por otra parte en «Incursiones de un intempestivo», § 9, dentro de *Götzendämmerung* (KSA 6, 117). Recordamos por último otro texto igualmente famoso y significativo para este tema:

Y es que para Nietzsche el cristianismo no es ya actualmente presente –en su propio momento histórico– como una fe que supera y domina el mundo, sino que sólo lo es como «cultura y moral cristianas», esto es, como lo que por entonces –en círculos luteranos– se vino en llamar *Kulturprotestantismus*. Löwith aduce en este contexto el siguiente pasaje de los fragmentos póstumos:

Mi reconocer y extraer el ideal *tradicional*, el ideal cristiano, incluso allí donde se ha liquidado la forma dogmática del cristianismo. La *peligrosidad del ideal cristiano* está en sus sentimientos de valor, en lo que puede prescindir de la expresión conceptual: mi lucha contra el *cristianismo latente* (p. ej. en la música, en el socialismo)¹⁶.

Nos fijamos en un único punto: el fragmento citado es uno de los dos únicos textos del *corpus* nietzscheano que incluyen la expresión «cristianismo latente», refiriéndola sin duda al cristianismo burgués y moral de la modernidad tardía. Omite Löwith en este punto el otro texto de Nietzsche al respecto, el del § 58 de *El Anticristo*¹⁷, en el que con ella se refiere sin embargo a lo que también denomina «cristianismo preexistente», esto es, al cristianismo igualmente sólo moral que, como posición de valor, rige los movimientos subterráneos del sincrético mundo helenístico en el que nacerá –y que será articulado por– el cristianismo¹⁸.

Observemos que en ambos casos (cristianismo latente y preexistente) se trata, sin duda alguna, de un cristianismo única y exclusivamente concebido como moral. Lo que el cristianismo *ya era antes* de aparecer en la historia con este nombre, es exactamente lo que el cristianismo *ha llegado a ser después*, en la época histórica de su residualización. Dicho de otra manera cuyos ecos y enigmas dejamos para mejor momento: el cristianismo ha llegado a la época de su autosupresión (primero como dogma a manos de su moral, luego como autosupresión de esa moral¹⁹) porque ha agotado todas las posibilidades que ofrecía al espíritu humano. Esto significa: está maduro para ser entregado a la historia crítica²⁰. Tal historia crítica constata lo «evidente» para el punto de vista filosófico de Nietzsche: que el «cristianismo latente» de la moderna cristiandad burguesa no es otra cosa, en última instancia, que la más pálida y desfalleciente versión de la falsificación del cristianismo de Jesús con la que Pablo²¹ reunió y potenció toda la moral de la decadencia contenida en el (anti-)paganismo precristiano, esto es, en el «cristianismo preexistente».

La «muerte de Dios» era para la conciencia de Nietzsche un hecho cuya significación radicaba menos en sí mismo que en sus consecuencias nihilistas. Lo que provocó y movió su crítica no es, por tanto, según Löwith, el cristianismo de la Iglesia y de la teología, sino –como ha quedado dicho– sus *metamorfosis mundanas*, la «divertida mendacidad» (*witzige Verlogenheit*) que el cristianismo antiguo representa en el interior del mundo moderno y que se traduce, finalmente,

aquél en el que la moderna moralización del cristianismo es parangonada directamente con su «eutanasia» (cf. *Morgenröthe*, § 92, KSA 3, 85-86).

¹⁶ *Fragmentos póstumos*, otoño 1887, 10 [2], § 2, KSA 12, 453.

¹⁷ KSA 6, 245-247.

¹⁸ Pese a todas sus limitaciones, en gran medida debidas al estado de los póstumos de Nietzsche en los años 30, el trabajo de E. Benz más arriba citado (cf. nt. 8) sigue siendo esencial para esta cuestión. Con otras limitaciones, los capítulos finales del reciente libro de D. Franck (cf. nt 1) desarrollan creativamente la cuestión.

¹⁹ Cf. *Zur Genealogie der Moral*, III, § 27, KSA 5, 410.

²⁰ Véase el siguiente fragmento póstumo del año 1873, citado por el mismo Löwith en su artículo (481): «Sobre la religión. Observo un agotamiento, uno se cansa de los símbolos cargados de significado. Todas las posibilidades de la vida cristiana, las más serias y las más flojas, las más inocuas y las más reflexivas, han sido experimentadas; es el tiempo para la imitación o para hacer otra cosa. Incluso la burla, el cinismo, la hostilidad están desgastados — se ve como una superficie de hielo en tiempo de deshielo: por todas partes el hielo está sucio, roto, sin brillo, con charcos de agua, peligroso. Me parece entonces conveniente sólo una contención muy atenta y decente: yo honro a través de ella a la religión, aunque sea una religión moribunda. Suavizar y mitigar es todo; sólo se debe protestar contra los malos y distraídos cocineros, sobre todo si se trata de eruditos. — El cristianismo ha de quedar completamente a merced de la historia crítica». *Fragmentos póstumos*, verano-otoño 1873, 29 [203], KSA 7, 711.

²¹ Cf. J. SALAQUARDA, «Dyonisos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXVI (1974) 97-124.

en la «indecencia» que hoy implica ser cristiano, en una época que ya «sabe», que ya está «enterada» (481-2)²².

Es en esta cuestión y por este camino que Nietzsche se encuentra con su amigo Franz Overbeck, quien, como historiador de la Iglesia, algo «sabía» también de lo que era el cristianismo originario, esto es, de lo que era pero, según él mismo, ya no es desde hace mucho tiempo.

En este asunto de «lo que era –y ya no es– el cristianismo originario» se mezclan muchas cosas, y además de formas sorprendentes. Hemos aludido desordenadamente a algunas de ellas. No podemos seguir haciéndolo más que por una vía resumida y en cierta medida indirecta. Y es que, en último término, Löwith parece asumir, como tesis definitivas sobre la naturaleza del *Urchristentum*, precisamente las opiniones de Overbeck –más o menos corregidas por otros autores posteriores como Schweitzer o Cullmann. No queda claro, para quien las conozca, que todas esas opiniones sean fácilmente conciliables, y aún menos con las de Nietzsche. En cualquier caso, Franz Overbeck, amigo y cómplice de Nietzsche²³, mantuvo con firmeza que el cristianismo originario consistió sobre todo en una fe escatológica radicalmente incompatible con toda componenda «mundanizadora».

Es importante insistir en la negatividad de esta aproximación a la esencia del cristianismo, que no sólo radica en la contradicción establecida entre el cristianismo primitivo y la «teocosmología» mítica y/o filosófica de los paganos, sino también y sobre todo en la oposición de esa fe originaria con el cristianismo progresivamente mundanizado a lo largo de la historia posterior de la Iglesia y, actualmente, de la modernidad postcristiana moralizante. ¿Es ese cristianismo mundanizado del liberalismo protestante ilustrado *a la vez* (1) lo que Overbeck odiaba como falsificación y deshonesto pantomima del cristianismo escatológico originario, (2) lo que Nietzsche denomina «cristianismo latente» en la época de las «sombras de Dios» posteriores a su «muerte», y (3) lo que el propio Nietzsche llamó el «cristianismo preexistente» en el seno del antipaganismo platónico y helenístico precristiano, antipaganismo surgido dentro del propio paganismo tardío, sincrético y decadente? ¿De qué modos convergen y divergen, se solapan o discrepan, tales posiciones de sentido?

Al citar el breve fragmento póstumo en el que sale la expresión «cristianismo latente», Löwith mismo nos ha invitado a releer el texto de *El Anticristo* § 58, segundo y último pasaje de la obra nietzscheana en el que aparece esa fórmula. Resulta obvio que el propósito de Löwith no es otro que demostrar que el cristianismo combatido por Nietzsche siempre fue el cristianismo moral del que las residuales «metamorfosis mundanas» modernas son la penúltima y más indecorosa versión o transformación. Ocurre, no obstante, que ese segundo texto conecta directamente «cristianismo latente» con «cristianismo preexistente», entendiendo por tal el «cristianismo» – como conjunto de «sentimientos de valor»– que, al menos desde Platón, constituye la corriente principal del «antipaganismo en el seno del paganismo» que el «genio del odio paulino» acertó a articular (como dogma cristiano y contra las ideas y la praxis de Jesús) en el «Dios en la cruz» de la fe ulterior de la Iglesia. Fue gracias a esta «creación» que el propio Pablo logró domeñar, reconducir y aprovechar las diversas corrientes místicas, religiosas y morales del sincretismo helenístico decadente a favor de la nueva fe de su invención. Ocurre, pues, y en definitiva, que aquel segundo texto nos ha forzado a establecer la relación del problema del cristianismo combatido por Nietzsche con la cuestión histórico-crítica de los orígenes del cristianismo y de la investigación alemana al respecto.

En efecto, tanto las simpatías de Löwith por Overbeck como el carácter moral del cristianismo latente de la burguesía liberal ilustrada, en aparente identidad con el del cristianismo preexistente en las corrientes subterráneas del paganismo antiguo tardío en desintegración, conducen *per se* hacia la cuestión de la relación particular de Nietzsche con Overbeck y, a fin de cuentas, hacia la cuestión de la relación general de Nietzsche con la exégesis histórico-crítica de la Biblia y los numerosos temas a ella vinculados (historia del dogma, historia de la Iglesia, etc.), en muchos de los cuales Overbeck fue, sin duda, una autoridad. Que las tesis de Nietzsche con respecto a Jesús

²² Cf. *Der Antichrist*, § 38, KSA 6, 209-211.

²³ Cf. A. U. SOMMER, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin 1997.

y los orígenes históricos del cristianismo, del dogma y de la Iglesia²⁴ algo tendrían que decirnos acerca de cuál fue el cristianismo contra el que luchó, sobre todo en los últimos años de su vida lúcida, parece una obviedad tan absoluta como el hecho de que aquí no podemos desplegarla en sus detalles. Nos limitamos a unas breves observaciones finales, suficientes para hacer el tránsito al desarrollo del problema planteado, y dejamos la conexión histórico-exegética para otra ocasión.

En las últimas páginas de su obra *De Hegel a Nietzsche*, y casi como si de su propia palabra definitiva se tratara, Löwith resume las posiciones y opciones personales de Overbeck en contraste precisamente con las de Nietzsche²⁵. Según Löwith, Overbeck *no se decidió* ni en contra del cristianismo ni a favor de la cultura mundana o «civilización» moderna. En esa ambigüedad o indecisión entre mundo y cristianismo hay sin embargo cierta univocidad más radical que la que se encuentra en el ataque de Nietzsche. Éste, pese a pronunciarse aparatosamente *por* el mundo y *contra* el cristianismo, es «tan reversible como un Dioniso transformado en el Crucificado»...

¿Un Dioniso transformado en el Crucificado?: ¿quizá no nos había dicho Löwith que el cristianismo combatido por Nietzsche era únicamente el moral, no el dogmático, y que no había mediación ni transformación de especie alguna entre la crítica nietzscheana y los contenidos de la fe cristiana?... Ésta es la dificultad, sin duda, de la que emerge la cuestión básica que ahora debemos afrontar.

3. Desarrollo del problema: ¿contra qué cristianismo luchó realmente Nietzsche?

Nos allegamos, por fin, a la única cara de nuestro multifacético asunto que aquí podemos abordar en condiciones. Y lo hacemos invocando una perplejidad: Löwith reúne en su reflexión, casi simultáneamente, las dos afirmaciones siguientes: a) que el anticristianismo de Nietzsche es completamente inutilizable desde el punto de vista apologético cristiano (contra Benz, Welte, etc.); y b) que el cristianismo convertido por Nietzsche en objeto apasionado de su ataque fue, desde el principio y hasta el final, el cristianismo moral de la sociedad burguesa moderna, y no el cristianismo dogmático de las tradiciones eclesiales.

Sin duda, Löwith tiene razón al tratar de interpretar a Nietzsche como un lugar privilegiado de la autoconciencia del carácter irresuelto de la relación de la modernidad con el cristianismo: Nietzsche ha querido asumir y *ser* él mismo en persona una *decisión* respecto a este punto, y una *decisión anticristiana*. Desde tal perspectiva, muchas de las aproximaciones teológicas o religiosas cristianas a Nietzsche adolecen de una ingenuidad incurable.

Por otra parte, Löwith también acierta cuando asevera que Nietzsche casi nunca atacó, al menos *in recto*, el cristianismo dogmático, sino sobre todo las «metamorfosis mundanas» de un cristianismo reducido a la moral racionalista y subjetivista de una sociedad burguesa protestante con pretensiones liberales a la vez ilustradas y piadosas, como era la de su país y su tiempo. Sin duda, cuando Nietzsche atacaba explícitamente al «Dios en la cruz» de la fe, pretendía estar atacando, a fin de cuentas, las valoraciones morales que subyacen a tal fórmula «religiosa».

No son estos, sin embargo, los asuntos que ahora nos ocupan. Nos limitamos a la siguiente cuestión casi estrictamente *lógica* que es posible oponer al encadenamiento de las dos tesis löwithianas recién referidas: si Nietzsche sólo atacó el cristianismo moral, ¿a qué viene la radicalidad que Löwith atribuye a tal anticristianismo? ¿Acaso no veíamos más arriba que el propio Löwith nos decía algo así como que el ataque nietzscheano contra el cristianismo, conducido por su voluntad de un ateísmo incondicionalmente honesto, es tan extremo que hace imposible toda mediación, pues se dirige contra Dios mismo, contra Jesús y Pablo, contra todo el cristianismo como magnitud histórico-mundial? La reducción del anticristianismo de Nietzsche a la sola crítica del cristianismo moral, ¿acaso no esboza precisamente el hueco necesario para una tal mediación? Si realmente fuera cierto que Nietzsche sólo atacó el cristianismo moral de su mundo entorno, a saber, la versión simplificada del cristianismo moral-racional kantiano que la

²⁴ El conocimiento nietzscheano del asunto es de dominio público entre los especialistas al menos desde el trabajo ya mencionado de Benz, y se relaciona con su interés por las filosofías críticas posthegelianas, yendo desde sus lecturas juveniles más tempranas hasta las más tardías, incluyendo un abanico de autores tan amplio como variopinto: Feuerbach, D. F. Strauss, B. Bauer, E. Renan, J. Wellhausen, L. Tolstoi, etc.

²⁵ K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften. 4. Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1988, 471-485.

élite científica liberal había adoptado, despojándolo de sus aristas especulativas más puntiagudas y proveyéndolo de una presunta fundamentación histórico-exegética, ¿cómo no sería posible aducir, desde ahí, desde la crítica precisamente de ese cristianismo moral, argumentos importantes a favor del cristianismo dogmático, del que el anterior constituiría una/la distorsión, esto es, argumentos contra el ídolo moral liberadoras de la experiencia del Dios irreducible a moral de la tradición dogmático-ecclesial?... ¿O es que Nietzsche también atacó y refutó, sabiéndolo o no, el cristianismo dogmático? ¿De qué manera lo hizo –de qué manera pudo hacerlo?...

La prueba de que nuestras preguntas no son absurdas nos la proporcionan unas cuantas páginas de un libro, por lo demás magnífico, de Jean-Luc Marion: *Dieu sans l'être*²⁶. El segundo capítulo o sección de esta obra lleva por título *La double idolâtrie*. Sus dos primeros párrafos ocupan una escasa docena de páginas, bajo los rótulos «1. Fonction de l'idole» y «2. L'ambivalence de l'idole conceptuelle». Tema fundamental: el «Dios moral» refutado por Nietzsche no es más que un ídolo, como él mismo ya afirmó. Si esto es así, y puesto que Dios no es sólo un «Dios» moral, entonces la crítica nietzscheana del ídolo moral, al hacerlo desaparecer, abre «el espacio de otro advenimiento de lo divino, diferente de la figura moral». En términos aún más contundentes:

L'athéisme conceptuel, parce qu'il tient de sa disposition idolâtrique une validité régionale, vaut ici bien plus comme une libération du divin. La véritable question, concernant Nietzsche, ne concerne pas son prétendu (et vulgaire) athéisme; elle demande si la libération du divin, qu'il tente, accède à une véritable libération, ou défaille en chemin (50).

El despliegue del libro de Marion en su conjunto demuestra que, en la intención del pensador francés, la «liberación de lo divino» propiciada por la crítica nietzscheana del ídolo moral, aunque desfallezca en Nietzsche, apunta a la posibilidad de una liberación de la experiencia cristiana «dogmática» tal como la encontramos en la gran tradición patristica de la Iglesia indivisa y, muy en particular, en las modulaciones litúrgicas de la misma (ver, sobre todo, el cap. V, «Du site eucharistique de la théologie»). Que esto no fuera lo que Nietzsche se planteó y pretendió resulta obvio. El siguiente fragmento póstumo, sólo parcialmente citado por Marion, indica claramente que lo que Nietzsche se preguntaba era más bien si y en qué sentido la muerte del Dios moral, ligada a la liquidación de una teleología del mundo, suprimía igualmente o por el contrario liberaba alguna forma de panteísmo potencialmente afirmativo respecto de la realidad mundana inmanente, como sentencia con lucidez que ocurre en el caso de Spinoza:

Se comprende entonces que se aspira aquí a una antítesis del panteísmo: porque «todo perfecto, divino, eterno» obliga también a creer en el «eterno retorno». Pregunta: ¿junto con la moral, se vuelve también imposible esta posición panteísta afirmativa respecto de todas las cosas? En el fondo, sólo el Dios moral ha sido superado. ¿Tiene sentido pensar un Dios «más allá del bien y del mal»? ¿Sería posible un panteísmo en ese sentido? ¿Sacamos del proceso la representación del fin y afirmamos, a pesar de ello, el proceso? – Esto ocurriría si, dentro del proceso, en cada momento del mismo se alcanzara algo – y siempre lo mismo

Spinoza conquistó una posición afirmativa así en la medida en que cada momento tiene una necesidad lógica: y con su instinto lógico fundamental triunfó sobre una tal constitución del mundo²⁷

Es obvio que Nietzsche apuntaba, con la superación del Dios moral, a la liberación de un espacio que no era, sin más, el del Dios del dogma cristiano, sino el de otra divinidad de muy distinta especie. Pese a ello, sin embargo, si su polémica hubiera concernido exclusivamente al Dios de la moral, quizá es cierto que habrían quedado entreabiertas otras puertas que mantuvieran una relación ambigua con cuanto Nietzsche hubiera podido pensar expresamente. En cualquier caso, nuestro asunto fundamental parece cada vez más urgente: ¿qué es necesario decir con unos

²⁶ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 2013. A partir de ahora, y si no se indica otra cosa, los números entre paréntesis se referirán a las páginas de esta edición.

²⁷ La frase central de este texto dice, en su original alemán: «Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden» (*Fragmentos póstumos*, verano 1886/otoño 1887, 5 [71] § 7, KSA 12, 213-214). Hay otro fragmento algo anterior, de agosto-septiembre de 1885, en el que Nietzsche enuncia casi literalmente la misma sentencia, cambiando sólo el verbo: «eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt» (*Fragmentos póstumos*, agosto-septiembre 1885, 39 [13], KSA 11, 624).

mínimos de exactitud, y en cuanto sea posible, respecto al *cristianismo* contra el que Nietzsche, sobre todo en sus últimos años lúcidos, combatió ferozmente? ¿Se trata únicamente, como Marion pretende, del Dios meramente idolátrico del cristianismo moral? Nos interesa, por supuesto, aclarar en lo posible la propuesta interpretativa del filósofo francés, aunque sólo fuera para rechazarla.

Según Marion, la condición fundamental de un diálogo con Nietzsche y con el insensato del § 125 de *Die fröhliche Wissenschaft* acerca de la «muerte de Dios» radica en la posibilidad de alcanzar un «concepto más esencial de ídolo». Sólo este concepto más esencial del ídolo podrá indicarnos el derecho y el límite de la representación intelectual de lo divino, ofreciéndonos a la vez «le cadre d'une interpretation, mieux d'une réinterpretation de la "mort de Dieu"» (39).

Es fundamental darse cuenta, en primer lugar, de que «l'idole apelle l'ambivalence de ses domaines d'application, sensible et intelligible, ou mieux "esthétique" et conceptuel»; esto es, que ídolos no lo son únicamente, como parece querer la idea vulgar y más elemental, las imágenes físicas o corpóreas (plásticas) de lo divino, sino también las de tipo intelectual. El tema se retrotrae al Pseudo-Dionisio: los nombres inteligibles son tanto o más inadecuados a Dios que los sensibles.

Una segunda consideración de importancia decisiva es la que apunta a lo más específico del ídolo: lo idolátrico del ídolo no es, de nuevo contra la idea vulgar y más elemental, lo que lo designa como ilusión o superchería. «L'idole, justement, n'a rien de caricatural, de trompeur, ni d'illusoire. Elle montre seulement ce qu'elle voit» (39-40). La raíz de la propia palabra así lo indica con claridad, pues ídolo es literalmente «lo que se ve» (40).

El ídolo, por tanto, sea estético o conceptual, nunca es mero engaño o ilusión, sino siempre también *realidad*; pero la realidad de lo divino «vista» por el ídolo es medida siempre igualmente por la mirada del hombre, y no por lo divino mismo en su revelación más propia. Las condiciones de validez del ídolo son las que establece una humanidad histórica determinada, y con ésta desaparecen. Lo que hace problemático al ídolo –lo propiamente idolátrico del ídolo– no es que permanezca vacío de realidad, sino su inmanencia radical respecto a aquél que lo experimenta y a las condiciones de su «visión». Desde esta perspectiva, el ídolo da testimonio de lo divino, pero siempre a la vez y sobre todo de la instancia humana a cuya medida lo divino ha accedido a la visibilidad: de esta manera, «l'idole culmine donc toujours dans une "auto-idolâtrie", pour parler comme Baudelaire» (43).

Disponemos de los elementos para iniciar ahora, por tanto, el diálogo anunciado con el insensato nietzscheano acerca de la «muerte de Dios». Dice Marion: «la "mort de Dieu" suppose d'abord un concept équivalent à ce qu'elle apprehénde sous le nom "Dieu". C'est sur le fond de ce concept que la critique exerce sa polémique...» (45)²⁸. Tal cosa significa, sin embargo, que el ateísmo da por evidente de suyo y *en general* la equivalencia de Dios con un concepto *en general*, de manera que, *en general*, parecería que el Dios negado por el ateísmo no es Dios, sino siempre únicamente «Dios» –esto es, un ídolo. En efecto, Marion añade poco después: «Il devient maintenant possible de demander quel concept – rigoureux parce que régional – offre à la "mort de Dieu" son support idolâtrique» (46).

Así pues, ¿la nietzscheana «muerte de Dios» se sostiene siempre y únicamente en uno u otro concepto –ídolo conceptual–, tan riguroso como regional, que es el que le otorga el soporte idolátrico necesario para su propia inteligibilidad? ¿Acaso la «muerte de Dios» que Nietzsche experimentó hasta las heces es tan unidireccionalmente remisible como esta pregunta imagina a un mero «Dios» del concepto de una u otra especie más o menos conocida? ¿Negó Nietzsche, por tanto, única y exclusivamente un ídolo del cristianismo, y no el cristianismo en cuanto tal, de manera que desentrañar su argumentación se convierte, a la corta o a la larga, y en este sentido concreto, en la liberación de un espacio para una experiencia originaria y auténtica de lo divino, y de lo divino específicamente cristiano? ¿Se inscribe Marion, entonces, por supuesto a su manera, en la meándrica línea interpretativa de Heidegger, por ejemplo, que veía en la «muerte de Dios» la quiebra simplemente del «Dios» de la onto-teo-logía, la muerte del «Dios» de la «metafísica» y del «platonismo», y no la del Viviente de la fe cristiana primitiva? ¿Coinciden aquí, incluso,

²⁸ Para una lectura diversa del famoso pasaje del «insensato», más sobria, pero compatible con la de Marion, véase el artículo de E. DÜSING, «Sulla morte di Dio in Nietzsche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 102 (2010/1) 123-135, sobre todo 128-133. También puede consultarse: A. U. SOMMER, «"Dios ha muerto" y "¿Dionisos contra el Crucificado?". Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo», *Estudios Nietzsche* 6 (2006) 47-64.

Marion, Heidegger y el enemigo de éste, Löwith, cuando diagnostican que el ateísmo de Nietzsche se limita a la muerte del «Dios» ídolo [sólo] moral y al rechazo de algo que sólo sería la mera «metamorfosis mundana» del cristianismo?...

Las preguntas se nos agolpan; no pretendemos ahora desenredar exhaustivamente la madeja de cuestiones que en todo esto se despeñan las unas por encima de las otras. Nos limitamos a confirmar: según Marion, es el propio Nietzsche el que responde explícitamente y por anticipado la pregunta esencial planteada con respecto a cuál sea el cristianismo que la «muerte de Dios» estaría en trance de liquidar. Citando sólo en parte el fragmento póstumo de Nietzsche que ya más arriba hemos recogido de forma completa, el pensador francés opta decididamente por la respuesta afirmativa: «*Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden*».

La frase del propio Nietzsche es aparentemente taxativa. Marion, pues, no hace sino adueñarse con buen sentido y oficio de ella:

Ne peut mourir, ne peut même se découvrir comme déjà mort, que le «Dieu moral»; car lui seul, à titre de «Dieu moral», ressortit à la logique de la valeur: lui-même ne se comprend et n'opère que dans le système des valeurs de la morale comme contre-nature; ainsi se trouve-t-il directement atteint dès lors qu'avec le nihilisme «les plus hautes valeurs se dévalorisent». Le nihilisme n'aurait aucune prise sur «Dieu», si, comme «Dieu moral», il ne s'épuisait dans le domaine moral, lui-même pris comme l'último figure du «platonisme» (46).

Sólo el «Dios» moral pertenece a la «lógica del valor»; sólo ese «Dios» corresponde a una «racionalidad-inteligibilidad» del ser que lo reduce a la posición imperativa de un sujeto cuya vida y sustancia se expresan exhaustivamente en la acción estimativa, en el valorar y, por tanto, en el interpretar perspectivista. Nos movemos en el ámbito del primado nietzscheano de la intención subjetivo-psicológico-moral como premisa y contexto fundamental de su pensamiento. Sólo se trata con este primado de una fórmula más para lo que, con (pero también contra) Heidegger, no dudamos en entender como la versión nietzscheana terminal de la moderna «metafísica de la subjetividad». Pero no podemos extendernos sobre las diversas explicaciones que aquí serían indispensables, y que corresponderían en gran medida a la exposición de una historia de largo aliento en torno al fenómeno de la «naturalización» del sujeto moderno, que tal vez empieza siendo ya una naturalización o esencialización del otro gran concepto central (y polar con respecto al de naturaleza o esencia) de la teología trinitaria y de la cristología: la noción de «hipóstasis-persona»²⁹. Ahora sólo podemos apuntar: quizá una identificación demasiado exclusiva del cristianismo contra el que Nietzsche combate con el cristianismo meramente moral resulta en cierta medida sumaria y precipitada desde el punto de vista de la potencia de la negación nietzscheana misma, e insuficiente en cualquier caso si lo que Marion trataba era precisamente de «liberar un espacio para la auténtica experiencia originaria de lo divino cristiano específico».

Que sólo el «Dios» moral (mejor: que sólo el «Dios» [sólo] moral) haya sido refutado y superado significa, sin duda alguna, que un ídolo ha sido refutado y superado. Tal refutación-superación, pues, bien vale como una cierta liberación de lo divino –de *Dios*–, aunque no sepamos todavía exactamente si tal liberación concierne o no a lo cristiano-dogmático, ni cómo lo haga, ni si efectivamente se realiza en Nietzsche, ni en qué dirección, ni si desfallece por el camino. Pero que *Dios* –en el sentido del Dios cristiano que Marion asume como suyo– no sea un «Dios» [sólo] moral no impide tal vez que sólo ese *Dios* pueda ser, en último término, [también] un Dios propia y auténticamente *moral*, por lo que la negación-refutación-superación del «Dios» moral no necesariamente se limita a la de tal espantajo, sino que quizá se extiende mucho más allá hasta alcanzar al Dios [también] moral de los credos eclesiales³⁰. Con otras palabras: que Dios no sea sólo un «Dios» [sólo] moral no asegura, sino tal vez todo lo contrario, que no ocurre que sólo Dios puede ser, pese a todo, un Dios [también] moral; *ergo*, podría llegar a suceder que la negación del «Dios» [sólo] moral, negando –idolátricamente– el ídolo, acabara negando

²⁹ Cf. C. LLINÀS, «El problema del realismo», en L. FLAMARIQUE, ed., *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Madrid 2012, 285-301.

³⁰ Es evidente que Nietzsche pensaba que su refutación del Dios moral incluía (quizá equivalía a, o presuponía) la del Dios de los credos eclesiales. Pero el problema es la duplicidad de las fórmulas nietzscheanas («Dioniso contra el Crucificado» y, a la vez, «sólo el Dios moral ha sido superado»), y hasta qué punto y de qué maneras Marion nos ayuda a reevaluar la vigencia de esa inclusión-equivalencia.

igualmente, y con soberana eficacia, el icono, hasta transformarse en un icono invertido. Y en este sentido sería quizá precipitada la mencionada identificación, en Marion, del cristianismo combatido por Nietzsche con el ídolo meramente moral.

Sea o no precipitada, en cualquier caso, es esa identificación la que, a través de su propia e indiscutible parte de verdad, nos ha conducido desde Löwith hasta el punto *–determinante–* en el que ahora nos hallamos.

4. Conclusiones.

No extendamos más allá de lo imprescindible (a toda la modernidad, por ejemplo) la hipótesis general que, al final de nuestras reflexiones, se va abriendo paso: al menos «de Hegel a Nietzsche» (si creemos a Löwith), el pensamiento alemán se ha movido en una paradójica «identidad en la diferencia» entre filosofía y teología, entre razón metafísica y razón trinitario-cristológica, enteramente característica. Aquí sólo estamos empezando a comprobar, a título provisional, que Nietzsche mismo no constituye excepción alguna.

Se puede usar o rechazar el concepto de secularización, se puede emplear todo este asunto para poner de relieve la irrebasabilidad histórica, intelectual y existencial del elemento teológico cristiano o para demostrar que el camino al auténtico ateísmo es largo y que era preciso, para llegar a él, atravesar la zona de todas estas estrambóticas «transformaciones del cristianismo», hasta alcanzar el paraíso de la perfecta horizontalidad sin residuos. En cualquiera de los casos, el presente ensayo reivindica en «simultaneidad abstracta» –más allá de las coincidencias o divergencias de detalle– la sugerencia del texto de Hans Urs von Balthasar citado al comienzo, la línea de la investigación de Karl Löwith y —como indicaremos en breve dentro de estas mismas conclusiones– la admirable indagación sobre la polimorfa «cristología de los filósofos» emprendida por Xavier Tilliette y más recientemente proseguida –con sus propios objetivos y método– por Vincent Holzer, aunque acentuemos los temas de forma harto distinta. Desde otro punto de vista, y estrictamente ceñidos al caso Nietzsche, el presente estudio se sitúa igualmente en el camino abierto por la investigación de Ulrich Willers³¹.

En absoluto hemos negado que el cristianismo contra el que Nietzsche *sobre todo* combatiera fuera el «cristianismo moral», latente o preexistente, prefigurado en el platonismo o residual en las «metamorfosis mundanas» del cristianismo liberal del siglo XIX. Simplemente apuntamos que, junto a esa verdad, otras muchas *–verdades–* permanecen abiertas y «com-posibles». Algunas de ellas podrían resultar decisivas.

En esta dirección, quizá, vale la pena citar ahora la segunda mitad de un fragmento póstumo extraordinario; se trata de aquél que lleva en su encabezamiento el lema «Los dos tipos: *Dioniso* y el *Crucificado*». Este lema vincula el fragmento con la sentencia que cierra *Ecce homo*: «*Dionysos gegen den Gekreuzigten*», que es precisamente la expresión con la que empieza esta segunda parte del fragmento:

Dioniso contra el «Crucificado»: he aquí la antítesis. *No* es una diferencia en cuanto al martirio, – éste tiene tan sólo 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.

Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico... 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.

El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: es bastante fuerte, pleno, deificante, para hacerlo.

El cristiano niega incluso el más feliz de los destinos sobre la tierra: es bastante débil, pobre, desheredado, para sufrir incluso en esa y en toda forma de vida...

«el Dios en la cruz» es una maldición contra la vida, una indicación para librarse de ella

³¹ U. WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck-Wien 1988.

el Dioniso cortado a trozos es una *promesa* de vida: ésta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción³².

¿Quién podría decir que lo que Nietzsche nombra como «Dioniso» en este texto se limita a ser la negación del «Dios» [sólo] moral de las «metamorfosis mundanas» del cristianismo moderno y del *Kulturprotestantismus* de su entorno? Por cierto que Nietzsche pretende que el «Dios en la cruz» del dogma, ya refutado, lo ha sido sin duda por «los sentimientos de valor» del «cristianismo moral» que esta fórmula encubría, y que siguen tan vivos ahora como en tiempos de Pablo de Tarso. Pero el «Dios en la cruz» del dogma, en el texto que acabamos de leer, *también* es refutado *ontológica* y *dogmáticamente*, y no sólo moralmente, por el «Dioniso cortado a trozos» que, en cuanto «promesa de [una] vida que renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción», da al sufrimiento otro sentido *metafísico* que el cristiano: el que corresponde a aquel ser del todo horizontal-inmanente «*suficientemente bienaventurado* para justificar incluso una enormidad de dolor». ¿Es absurdo hablar, en este sentido, de una «estaurológia dionisiaca»³³?

Aunque Nietzsche no parezca percibir la posibilidad de que el Dios *khorismós* del cristianismo no sea sólo un «Dios» [sólo] moral³⁴, hay que reconocer sin embargo –lo observábamos hace poco– que eso no significa necesariamente que no tenga razón en que quizá sólo el Dios *khorismós*, aun no siendo sólo un «Dios» moral, sólo Él puede ser *también* un Dios moral, y en que el dios no-*khorismós* que quiere afirmar, en último término sólo puede ser un dios radicalmente no-moral.

Negando, pues, el «Dios» [sólo] moral, Nietzsche negó frontalmente también, y de otro modo del que él mismo tal vez imaginaba –de un modo a la vez *más* y *menos* complejo de lo que algunos parecen suponer–, el Dios [*también*, pero *no sólo* moral] de la fe dogmática cristiana paulino-eclesiástica, el Cristo Dios-hombre que, con su muerte y su resurrección, es el antitipo de Dioniso³⁵. Sólo tal cosa explicaría, paradójicamente, el cuño específico de la figura de ese dios en Nietzsche y la intensidad (parasitaria) de su afirmatividad. El nombre de Dioniso, aun cuando invoque al dios griego de la Antigüedad, es entendido aquí precisamente en la mayor lejanía del mismo³⁶ y en la mayor proximidad (invertida) a Cristo, pues se habla aquí a partir de la plena consciencia, sólo después de Cristo posible, de lo que significa sostener el absoluto *continuum* teocósmico pagano contra su ruptura cristiana, esto es, a partir de la consecuente *reversión* del Cristo de la fe cristiana dogmática (nos lo ha señalado el propio Löwith), y no desde cualquier otro lugar.

El resultado más plausible no es, ni mucho menos, un retorno a la versión realista ortodoxa de la «vida en Cristo», sino la «metamorfosis mundana» de ésta, y no sólo la liquidación-inversión del «Dios» [sólo] moral. Si Kant liquida y transforma la lectura dogmática ontológica, espiritual y litúrgica de la cristología a favor de su versión puramente racional-moral, y si Hegel propone a su vez una versión conceptual y especulativa radical de la misma, en Nietzsche encontramos la *Teantropía* –y, con ella, la *estaurológia*– en «naturalismo» extremo, esto es, la consumación de las mentadas versiones horizontales (práctica o teórica) de la divino-humanidad precisamente en su absoluta horizontalidad: el *retorno* a la «religión natural» en el sentido más estricto que quepa

³² *Fragments posthumes*, primavera 1888, 14 [89], KSA 13, 266-267. Cf. P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris 2004. Un acierto mayor de este libro radica en el instinto que le hace empezar (p. 13) y acabar (p. 181) con este fragmento de Nietzsche.

³³ Véase, por su interés como marco general: S. BRETON, *La Passion du Christ et les philosophes*, Paris 2011; capítulo dedicado a Nietzsche, 43-55.

³⁴ Aquí Nietzsche permanece dentro del cuadro más tradicional de la Ilustración y del liberalismo protestante del XIX. Lo ejemplifica a la perfección su extraña relación (de simultánea comprensión-incomprensión) con la obra y el cristianismo de Dostoyevski.

³⁵ De modo análogo, puede decirse con D. FRANCK que el eterno retorno es una verdadera «super-resurrección» con la que la filosofía responde a la resurrección cristiana –¿liberándose así de toda «tutela religiosa»? (*Nietzsche et l'ombre de Dieu*, cf. nt. 1, 467 y 476).

³⁶ «Mais si le Crucifié est bien celui dont saint Paul se veut l'apôtre, quelle sorte de dieu est Dionysos? Ce n'est pas le dieu grec» (D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, cf. nt. 1, 467. También M. CACCIARI (*Le Jésus de Nietzsche*, Paris 2011, 11-12) niega que pueda interpretarse a Nietzsche y su Dioniso en un sentido *simplemente* paganizante, como si fuera un Celso redivivo o un Walter Otto *ante litteram*).

concebir, obviamente inalcanzable para cualquier especie de «hombre natural» anterior al cristianismo.

La versión clásicamente racionalista de la *religión natural* no se da cuenta por lo general de lo que Nietzsche, en cambio, sin duda supo con entera certeza: que, en cierto modo, sólo el Dios *khörismós* judeocristiano es (puede ser) un Dios moral. Únicamente la «exo-topía» o «extraposición» del Dios *khörismós* garantiza «el punto de vista angélico» –la *negación* del mundo y la *Entselbstung*– que hace posible el juicio moral como absoluto.

El rechazo de tal *exotopía*, por supuesto siempre en nombre de *esta* vida, lleva a un dios del *continuum* teocósmico que niega absolutamente toda exterioridad: esto es, al bronceo círculo de la voluntad de poder, «fuera del cual no hay nada» (*nichts außerdem*)³⁷. La negación de toda exterioridad, a su vez, reduce las *antítesis* –no sólo morales (bien / mal), sino también ontológicas (ser / devenir), gnoseológicas (verdad / falsedad) e incluso vital-existenciales (vida / muerte)³⁸– a meros puntos de vista internos a la Totalidad clausurada sobre sí misma. Llama la atención que precisamente una afirmatividad de la vida por completo inmanente, que conduce –y no puede si no conducir– a verla como «una especie rara de lo muerto»³⁹, pretenda constituir la suprema afirmatividad en sí justo como contradicción del «sí» que reclama la participación en la vida absoluta del Dios *extra-puesto*⁴⁰. Pero es que de eso se trata: de que la pretensión intensiva movilizadora por el Dios exotópico resulte absorbida ahora en y por el perpetuo regreso del continuo circular sobre sí mismo.

La crítica nietzscheana del cristianismo es en gran medida un inmenso esfuerzo –negativo– por asumir la separación liberal del «Jesús de la historia» y del «Cristo de la fe» sin caer en el error liberal de hacer del primero un medio para adaptar y salvar al cristianismo en la modernidad y para la modernidad: de adaptar y salvar al cristianismo como *cristianismo moral moderno o de la modernidad*. No hemos podido tocar aquí de forma adecuada la conexión con la cuestión de la investigación histórico-crítica del cristianismo originario, que Nietzsche conoce a través de Strauss, Bauer, Wellhausen y, en particular, su amigo Overbeck. Al «Jesús de la historia», en cualquier caso, Nietzsche le deja el espacio que conviene a una forma honesta y no contagiosa de la decadencia; al segundo, y *sólo al segundo*, lo quiere hacer girar sobre sí mismo a favor de la potencia creadora de valores (aunque sean los del resentimiento) que lleva oculta en sí, reduciendo la exterioridad y el *khörismós* «negativos» de la cristología (del dogma eclesial) a favor de su radical reasunción inmanente «afirmativa». ¿Acaso el resultado no podía o debía ser, pues, en último término, una cristología –y una teología de la cruz– sin Dios separado, gnostizante a su manera, naturalizada, orgiástica, *dionisiaca*?⁴¹

Esta es nuestra hipótesis *última*, que aquí debe permanecer abierta, religándose con el fragmento de Balthasar mentado en el proemio: el *Mysterium Christi* como espacio efectivo en el que quizá se mueve (y *remueve*) el pensamiento de Nietzsche. El [teo-]drama cristológico (también Balthasar) percibido en potencia absoluta, pero a la vez en la extrinsecidad y la inversión más completas. Tal vez Nietzsche representa la captación más activa e intensa, aunque en negación, de la gravedad y de la seriedad de la *extra-posición*, del específico *khörismós* del Dios cristiano, tanto en sus formas más «elementales» –en cuanto mera independencia de Dios con respecto a la Creación– como incluso y sobre todo en sus formas y dimensiones más centrales: como Dios-Trinidad revelado y que todo lo recapitula «*en Christó*».

La oscilación que va de la versión ontológica del *Mysterium* a su versión unilateralmente moral: Nietzsche moviéndose en el interior de ese arco y trazando ahí la más consecuente *reducción al absurdo* –autosupresión y autosuperación– de la interpretación moral extrema

³⁷ Cf. *Fragmentos póstumos*, junio-julio 1885, 38 [12], KSA 11, 610-611.

³⁸ Para este tema de la superación de todas las antítesis (como meros errores, mentiras, simplificaciones o antropomorfismos inconscientes), el texto canónico lo constituye la primera sección de *Jenseits von Gut und Böse*.

³⁹ «Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben engegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art» (*Die fröhliche Wissenschaft*, § 109, KSA 3, 468).

⁴⁰ ¿Quizá sólo la *extra-posición* del Dios absolutamente *khörismós* –trinitario-cristológico– garantiza, a fin de cuentas, la más verdadera afirmatividad de la vida en cuanto tal?

⁴¹ Aquí hallamos el punto concreto en que el presente trabajo enlaza, con sus propias peculiaridades, con el espléndido análisis de las «cristologías filosóficas» emprendido hace tiempo por X. TILLIETTE (*Le Christ de la philosophie*, Paris 1990; *Le Christ des philosophes*, Paris 1999), con el más reciente de V. HOLZER (*Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, Paris 2017) y, por último, apuntando concretamente al caso de Nietzsche, con el ya citado de Ulrich WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, cf. nt. 31.

(liberal-moderna) de la «vida en Cristo», precisamente en cuanto ésta quiere permanecer cristiana y moral sin el Dios enfáticamente *separado* de la tradición eclesial.

Resulta bastante obvio que la tesis de la «muerte de Dios» tiene un sentido primero objetivamente cristológico. Dicho en un tono más moderado: «La frase de Nietzsche pertenece lingüísticamente a la tradición de la devoción cristiana a la Pasión; expresa el contenido del Sábado Santo, el “descenso a los infiernos”»⁴². ¿Reduce un ápice todo lo dicho el «ateísmo» de Nietzsche y su voluntad de «destrucción de la conciencia cristiana»⁴³? Al contrario: sólo la plena aprehensión de lo que realmente se juega en todas las dimensiones del asunto hace justicia a la grandeza de los contendientes y a los abismos de sus respectivas posiciones.

⁴² J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1982, 257.

⁴³ Cf. E. BISER, »Gott ist tot«. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962. Ver también, del mismo autor: *Nietzsche – Zerstörer oder Eneuerer des Christentums?*, Darmstadt 2002.