

NIETZSCHE, PSICÓLOGO DE LA RELIGIÓN

REMEDIOS ÁVILA CRESPO
Universidad de Granada

RESUMEN: El siguiente trabajo intenta combatir algunos tópicos respecto de la posición de Nietzsche ante la religión y mostrar que su enfoque es bastante complejo. Partiendo de la estrecha relación entre la experiencia humana del sufrimiento y la necesidad de la religión, subrayada por Eliade, Freud y Schopenhauer, este ensayo aborda la continuidad entre psicología y genealogía en los análisis nietzscheanos de la religión y de la moral, responde a las preguntas sobre la esencia, clases y límites del hecho religioso y termina poniendo de relieve el diferente estatuto ontológico de los principales filosofemas de Nietzsche.

PALABRAS CLAVE: religión, moral, psicología, genealogía, estética, metafísica, Nietzsche, Schopenhauer, Freud.

Nietzsche – Psychologist of Religion

ABSTRACT: The aim of the following article is to fight some common misconceptions with respect to Nietzsche's views on religion, and to show that these views are considerably complex. Starting from the close relation between the human experience of suffering and the need for religion, as pointed out by Eliade, Freud and Schopenhauer, this essay focuses on the continuity between psychology and genealogy in Nietzsche's analyses of religion and morality, it then responds to the questions about the essence, kinds and limits of the fact of religion, and ends by pointing out the different ontological status of Nietzsche's principal philosophical positions.

KEY WORDS: religion, morality, psychology, genealogy, aesthetics, metaphysics, Nietzsche, Schopenhauer, Freud.

1. LA RELACIÓN ENTRE SUFRIMIENTO Y RELIGIÓN: M. ELIADE Y S. FREUD

La estrecha vinculación entre la experiencia humana del sufrimiento y la necesidad de la religión ha sido destacada por muchos pensadores. Pero no todos coinciden en la eficacia que pueda tener la religión para paliar el dolor o para hacer más felices a los hombres. Mircea Eliade y Sigmund Freud constituyen dos ejemplos destacados de actitudes opuestas y a ellos voy a referirme brevemente.

El historiador rumano, cuya autoridad en materia de historia de las religiones es indiscutible, asegura al final del ensayo *El mito del eterno retorno* que para asumir las catástrofes y los horrores de la historia no hay más alternativa que «la desesperación o la fe». La interpretación del sufrimiento como castigo o como repetición necesaria de un modelo primordial ha ayudado a la humanidad a soportar la historia, y, según advierte Eliade, es secundario que tales motivos sean o no pueriles; cuenta más el hecho de que gracias a dicha interpretación «los hombres han podido tolerar durante siglos grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad

espiritual que siempre lleva consigo una visión relativista o nihilista de la historia»¹. De manera especial el cristianismo se perfila como la religión del hombre moderno: asumiendo la historia y el tiempo continuo, admite que sólo mediante la idea de Dios puede el hombre sustraerse a la desesperación. Peligro ante el que el positivismo historicista en todas sus variantes, «desde el 'destino' de Nietzsche hasta la 'temporalidad' de Heidegger», sigue desarmado.

Muy diferente es la posición de Freud, que ha dedicado importantes trabajos a la comprensión del fenómeno religioso. La religión es, a su juicio, una «ilusión», en el sentido fuerte que este término posee en el psicoanálisis: una especie de «neurosis colectiva» que la madurez de la humanidad acabará desechando y superando. En el conocido ensayo *El porvenir de una ilusión* aborda directamente el problema, cuando examina el origen de la cultura y los sacrificios (o negaciones instintivas) que ella conlleva. Freud hace notar que el «inventario psíquico» de una civilización hay que entenderlo en el marco de las satisfacciones sustitutivas compensadoras de tales sacrificios: el acervo de los ideales y las producciones artísticas forman parte de aquel «inventario». Y también la religión. El valor de las ideas religiosas estriba en el consuelo que son capaces de aportar ante las amenazas y espantos que la vida conlleva. Un consuelo que adopta formas sucesivas y diferentes, pero que tiene su máxima expresión en la creencia en otra vida y en un solo Dios concebido como Padre. Freud reconoce que la religión ha prestado grandes servicios a la civilización, en la medida en que ha contribuido a dominar los instintos asociales, pero duda mucho de su eficacia como consuelo y de su capacidad para hacer más felices a los hombres: la gran mayoría se muestra descontenta de la civilización y se siente desdichada dentro de ella. Y en cuanto a la posible objeción de que tal situación pudiera obedecer a la progresiva pérdida de influencia de las creencias religiosas, considera que carece de toda fuerza: «Es dudoso —señala²— que en la época de la supremacía ilimitada de las doctrinas religiosas fueran en general los hombres más felices que hoy, y desde luego no eran más morales». Sobre el porvenir de las ilusiones religiosas, Freud cree que serán vencidas espontáneamente: «La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de creer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución»³. Freud no considera que la fe o la desesperación sean los extremos de una alternativa: su apuesta decidida por el progreso le lleva a pensar que el hombre no está ya tan desamparado, y sus convicciones de hombre ilustrado, pese a que diste mucho de ser un optimista, le

¹ *El mito del eterno retorno*, traducción de R. Anaya, Alianza, Madrid, 1979, pp. 139 y 140.

² *El porvenir de una ilusión*, traducción de L. López Ballesteros y de Torres, Orbis, Barcelona, 1983, p. 243.

³ *Loc. cit.*, p. 248.

conducen a esperar que el hombre podrá resistir la «dura prueba» de contar tan sólo con sus propias fuerzas⁴.

Con todo, el tiempo no parece haber dado la razón a estas expectativas: la presencia de la religión en la escena del mundo actual⁵, su mezcla con la política, y el uso que se hace de ella para justificar múltiples actos de violencia y de barbarie que amenazan los mejores logros de la civilización, obligan a pensar que la religión dista mucho de ser un resto o una característica de etapas antiguas y ya superadas de la humanidad y nos obliga también a intentar comprender no sólo qué expresa esa violencia y qué hay detrás de esos fundamentalismos, sino también qué ocultas necesidades expresa la religión, necesidades que muchos prejuicios no permiten ver.

Más allá de las dos posiciones extremas que se acaba de apuntar, Nietzsche ofrece interesantes perspectivas para abordar esta problemática, desde las cuales las reflexiones referidas se entienden mejor y hasta parecen superarse. Decía Heidegger que «a excepción de Hölderlin, Nietzsche es la única persona creyente del siglo XIX»⁶. Y, aunque una afirmación tan sorprendente merezca todas las matizaciones que se quiera, lo cierto es que Nietzsche tomó muy en serio el problema del significado de la religión y que una simplificación excesiva nos devuelve con frecuencia una imagen esquemática y estereotipada, sin hacer justicia a la complejidad y riqueza de matices de su reflexión.

Eso es justamente lo que este trabajo se propone: desenmarañar la compleja red en la que se tejen los no menos complejos problemas del sufrimiento y la religión en la reflexión nietzscheana. Pero antes, conviene referirse a Schopenhauer, que hizo del dolor uno de los centros nucleares de su pensamiento y cuya influencia en el pensamiento de Nietzsche está fuera de toda duda.

2. ENFERMEDAD Y REMEDIO: EL DOLOR COMO «FÁRMACO» EN A. SCHOPENHAUER

La reflexión de Schopenhauer resulta especialmente útil para aclarar tres puntos relevantes: la relación entre filosofía y religión, la interpretación del sufrimiento como esencia de la vida y la experiencia de la nada como liberación y como culminación de una particular «conversión».

Schopenhauer entiende por «metafísica» todo intento de sobrepasar el ámbito de la experiencia y de responder a la pregunta «¿qué es el mundo?». En contra de lo que cabría esperar, no la considera una parte de la filosofía, sino, al contrario, esta última es una forma de la metafísica. Basada en dos condicio-

⁴ Cfr. *loc. cit.*, p. 253.

⁵ Véase a este respecto: VV.AA., *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Sevilla, 2008.

⁶ O. PÖGGELER, «El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en J. M. NAVARRO y R. RODRÍGUEZ (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, Madrid, 1989, p. 180.

nes universales —el desarrollo de la inteligencia por encima del umbral estrictamente animal y la experiencia del dolor y del sufrimiento, a la que ningún mortal, al menos en algunos momentos de su vida, puede sustraerse—, la metafísica es también una necesidad universal que aspira a «ir más allá» de lo físico, de lo experimental, de lo estrictamente observable. Según el nivel de exigencia y de formación del que haga uso de ella, hay dos formas de metafísica: la religión y la filosofía. Y no hay duda sobre la relevancia que Schopenhauer concede a la filosofía frente a la religión, y la diferencia y hasta mutua exclusión entre ellas: o se piensa o se cree⁷.

En esto la filosofía se parece a la ciencia, pero también se diferencia de ella: no parte de ningún supuesto, no usa un método demostrativo ni pregunta de dónde viene ni adónde va el mundo, sino sólo qué es. Si, como cree Schopenhauer, el mundo es un enigma, la filosofía aspira a ser la clave de su interpretación, a reflejar lo que las cosas son y a ser un espejo fiel de la realidad. Su fuente no puede ni debe ser otra que la experiencia, y hay una experiencia que reclama un estatuto especial a causa de su universalidad: la experiencia del dolor, del sufrimiento.

Nada hay en el mundo tan extendido y nada es tan imposible de erradicar. Que la esencia del mundo es dolor y que esta esencia es inmodificable, constituye la tesis principal sobre la que se asienta el pesimismo schopenhaueriano, pero hay también tres tesis que complementan esa primera: 1) la razón está *sometida* a la voluntad, es un instrumento que sirve a la voluntad y que en nada puede cambiar su dirección. Como el carácter, la voluntad es insensible a los argumentos⁸; 2) sólo el dolor es *positivo*, de tal manera que el placer consiste básicamente en la ausencia de dolor⁹, y 3) entre el dolor y el placer no existe *proporción*, uno y otro son irreductibles y el dolor no puede ser nunca compensado con nada¹⁰.

⁷ Cfr. MVR I, Apéndice, cap. 17. Sobre esta temática, ver también el estudio introductorio de A. Verrecchia a *O si pensa o si crede*, que recoge escritos de Schopenhauer sobre la religión, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2000.

⁸ «El intelecto obedece a menudo a la voluntad (...). En cambio, la voluntad nunca obedece al intelecto, sino que éste no es más que el consejo de ministros de aquel soberano: aquel le presenta todo tipo de cosas, entre las cuales ella elige la más acorde con, si bien se determina de manera necesaria; porque esa esencia se mantiene inmutable y los motivos están presentes ahora (...). Por eso no es posible una ética que moldee y mejore la voluntad misma (...). Creer que el conocimiento determina real y básicamente la *voluntad* es como creer que la linterna que uno lleva en la noche es el *primum mobile* de sus pasos» (*El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cap. 19, traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003, p. 262 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, en SCHOPENHAUER, A., *Werke in zehn Bänden*, Band II, Diogenes Verlag AG, Zürich, 1977, p. 260). Ver también capítulo 28.

⁹ «Únicamente el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo» (*El mundo... IV*, cap. 46, ed. cit., p. 630) (*Die Welt...*, Band IV, 673).

¹⁰ «En el fondo es superfluo discutir si hay más bienes o males en el mundo, porque ya la mera existencia del mal decide el asunto; pues el mal no puede ser saldado ni compensado por un bien que esté junto o detrás de él» (*El mundo... IV*, cap. 46, ed. cit., p. 631) (*Die Welt...*, Band IV, 674).

Pero hay en Schopenhauer otra consideración bajo la cual el sufrimiento no sólo describe lo que el mundo es, sino que apunta a una extraña vía de salvación, y adquiere así el doble carácter de enfermedad y remedio, veneno y medicina. En efecto, ante este estado de cosas sombrío y casi desesperado, Schopenhauer apunta tres posibles «salidas»¹¹.

En primer lugar, está el arte. En ese «gran teatro» que es el mundo, y en el que todos somos actores, sólo a muy pocos les está permitido ser espectadores. En tal caso, la «contemplación artística», la visión de la belleza o de lo sublime, permite a unos cuantos apartarse por un tiempo de las exigencias que la vida conlleva. Esos pocos, que han sido singularmente favorecidos por la naturaleza con una dosis de inteligencia por encima de la media pueden disfrutar, mientras dura el éxtasis artístico, de la visión desinteresada que es el arte y descansar de la presión ejercida por la voluntad.

Pero no sólo la belleza se abre como alternativa a este mundo cuya esencia es dolor. Además del genio, el hombre bueno se sitúa también por encima de esa gran mayoría que, bajo el velo de Maya, no acierta a contemplar ni a sospechar siquiera la esencia de las cosas. El hombre bueno sabe más y sabe otra cosa: que no hay diferencia entre el yo y lo otro, que el principio de individuación es pura ilusión. La bondad es, en ese sentido, superior a la belleza, pero ambas tienen algo en común: el camino que abre cada una sólo resulta transitable para unos pocos. Sin embargo, hay una importante diferencia: en un caso, el camino está abierto para aquellos a los que la naturaleza ha concedido una dosis mayor de inteligencia; en el otro, para los que, también por obra y gracia de la naturaleza, han sido dotados de un buen carácter, de una buena voluntad, cuya seña de identidad es la compasión.

Y hay todavía una tercera puerta de acceso a la liberación de los males de este mundo que se abre a todos, sin distinción de dotes naturales ni de ninguna otra cosa. No hay nadie completamente feliz todos los días de su vida. Ningún hombre deja de conocer en algún momento el rostro amargo de la desdicha. Es entonces, tras la experiencia de un hondo sufrimiento, cuando la venda cae de los ojos y el mundo se revela como es. Esa experiencia puede tener, cuando se la toma suficientemente en serio, el carácter de algo definitivo y revelador. El dolor es un signo de interrogación, una pregunta que uno debe intentar responder. Como la duda cartesiana, es un punto de partida cuya meta apunta hacia otra cosa, y si la certeza resultaba en el pensador francés el fin apetecido, la disolución de la voluntad en la nada resulta en Schopenhauer el punto de llegada de un camino que empieza en el sufrimiento y no tiene otro apoyo que la compasión. No hay nadie que en algún momento de su vida no experimente el aguijón del dolor, y es en ese momento cuando la reflexión despierta, y cuando se abre también la posibilidad de una conversión que cambie por completo nuestra actitud ante la vida. Por eso, dirá Schopenhauer que «el dolor por sí mismo posee una virtud purificadora» y, de acuerdo con Eckhart,

¹¹ Véase a este respecto mi libro, *Lecciones de metafísica*, Trotta, Madrid, 2011, cap. 6.

advertirá que «la cabalgadura más rápida para llevarnos a la perfección es el dolor»¹².

Ciertamente el mundo no puede cambiarse, pero sí puede modificarse la actitud equivocada. Los reveses de la fortuna, los golpes adversos, ponen ante nosotros un mundo distinto y nos convencen de que la vida no merece nuestro apego¹³. Para el hombre bueno es suficiente la contemplación de la desdicha ajena; para el hombre corriente, sometido a móviles egoístas, quizás ese espectáculo no baste, pero la experiencia del dolor y del sufrimiento padecida en carne propia podrá aleccionarle. Ésta es la «segunda vía» de liberación, la «segunda navegación», ofrecida como última posibilidad a quien, no habiendo sido dotado por la naturaleza de un buen carácter, tiene, no obstante, la posibilidad de la *conversión* que arranca del propio sufrimiento¹⁴.

Para terminar este rápido recorrido por el pensamiento de Schopenhauer, conviene reseñar tres cosas. En primer lugar, es importante retener que Schopenhauer denuncia como «error de interpretación» la consideración de que el sufrimiento es algo casual, que puede evitarse y corregirse; muy al contrario, se trata de algo esencial a la vida y es un prejuicio insensato creer que «hemos venido al mundo para ser felices»¹⁵. En segundo lugar y a propósito del arte, es preciso tener en cuenta la estrecha vinculación y hasta la relación directamente proporcional entre el talento artístico y la capacidad para el sufrimiento. En una línea muy cercana al Romanticismo y que se prolonga mucho más allá de él, Schopenhauer podría suscribir las palabras de Rilke: «El poeta crea a partir de la angustia del individuo», de manera que, como señala Todorov¹⁶, «suprimir la angustia equivaldría a secar la fuente de la poesía». Finalmente y ahora desde el punto de vista de la moral, Schopenhauer considera que la noción de deuda, el sentimiento de culpabilidad tiene su verdadero origen en el carácter de la exis-

¹² *El mundo... IV*, cap. 48, ed. cit., p. 691 (*Die Welt...*, Band IV, 743).

¹³ «La mayoría de las veces la voluntad ha de quebrantarse con el mayor sufrimiento propio antes de que aparezca la negación de sí. Entonces vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación, pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y al mundo, cambia todo su ser. Se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables, renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría» (*El mundo...*, IV, parág. 68) (en *El mundo como voluntad y representación I*, traducción, introducción y notas de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2004, p. 454-455) (*Die Welt...*, Band II, 485).

¹⁴ «La diferencia entre lo que nosotros tempos presentado como dos vías diferentes radica en si el sufrimiento meramente *conocido* es el que suscita aquel conocimiento mediante la libre apropiación del mismo al traspasar el *principium individuationis*, o bien es el sufrimiento inmediatamente *sentido* el que lo causa. La verdadera salvación, la librición de la vida y el sufrimiento, no son pensables sin una negación total de la voluntad» (*El mundo... IV*, parág. 68, p. 460) (*Die Welt...*, Band II, 491).

¹⁵ Cfr. *El mundo... IV*, parág. 57 y cap. 49.

¹⁶ *Los aventureros del absoluto*, traducción de J. M. Ridaio, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007, p. 132.

tencia misma. «La existencia no es un don, sino una deuda»¹⁷, de manera que la culpa es algo que atañe más a lo que somos que a lo que hacemos, más a nuestra condición que a nuestras actuaciones concretas. Y así podría suscribir la conocida sentencia calderoniana: «El delito mayor del hombre es haber nacido». En este punto Schopenhauer reconoce el valor de las religiones, y particularmente del cristianismo para afrontar la desesperación que la vida conlleva: la religión aporta una respuesta a la pregunta por el sentido del sufrimiento, vivido tantas veces como absurdo e insoportable. Pero esta salida, como se apuntaba antes, sólo alcanza al hombre que, por su carencia de formación y de cultura, se ve obligado a inventar «otro mundo» que compense del único que hay: éste, el único y verdadero mundo.

3. EL MALENTENDIDO DEL SUFRIMIENTO: LA RELIGIÓN Y LA NADA

La reflexión de Nietzsche sobre la religión cobra sentido sobre esta base y, para analizarla, propongo una doble aproximación: la primera afrontará el hecho religioso en general, sin referencia directa a la moral; la segunda considerará la religión desde la perspectiva de la moral y, concretamente, de aquella moral a cuyo análisis consagró Nietzsche una buena parte de su obra: la moral cristiana.

3.1. *El psicólogo de la religión*

El capítulo de *Más allá del bien y del mal* que lleva como título «El ser religioso» examina el fenómeno de la religión desde un punto de vista psicológico. Nietzsche define allí sin complejos el objeto de la psicología: «El estudio del alma y sus confines»; y especifica las condiciones imprescindibles que una psicología de la religión debe satisfacer: «Para adivinar y averiguar —escribe Nietzsche¹⁸— cuál es la historia que el problema de la *ciencia y de la conciencia* ha tenido hasta ahora en el alma de los *homines religiosi* [hombres religiosos] sería necesario tal vez ser uno mismo tan profundo, estar tan herido, ser tan inmenso como lo fue y estuvo la conciencia intelectual de Pascal, y luego continuaría precisándose casi siempre de aquel cielo desplegado de espiritualidad luminosa, maliciosa, capaz de dominar, ordenar, reducir a fórmulas ese hervidero de vivencias peligrosas y dolorosas».

Tales requisitos están muy lejos de ser satisfechos por el «hombre moderno», que no está en condiciones, según Nietzsche, de entender el origen y la evolución del hecho religioso ni del hombre religioso. A propósito de este último se destaca tanto el interés que de manera constante ha despertado en el filósofo, como el fracaso de los intentos hechos hasta ahora para entender su significa-

¹⁷ Cfr. *El mundo...* IV, cap. 46.

¹⁸ *Más allá del bien y del mal*, parág. 45, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972, p. 72 (KSA, 5, 65-66).

do: «Dondequiera que ha aparecido hasta ahora la neurosis religiosa, la encontramos ligada a tres peligrosas prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual, pero sin que aquí se pueda decidir con seguridad cuál es la causa y cuál es el efecto, y *si* en absoluto hay aquí una relación de causa y efecto»¹⁹. Este importante texto pone de relieve al menos dos cosas: por un lado, la interpretación de la religión como neurosis, y, por otro, la vinculación entre ascetismo y religión. Ahora bien, Nietzsche destaca que precisamente estas prescripciones, negadoras de la voluntad de vivir, en el sentido schopenhaueriano, acompañan frecuentemente a naturalezas fuertes que nada tienen que ver en principio con una voluntad débil y extenuada.

Y entonces, ¿cómo es posible semejante negación de la voluntad?, ¿cómo es posible el santo y el asceta? Nietzsche reconoce aquí la presencia de «algo extraño y milagroso» que acompaña invariablemente a los «hombres religiosos», pero, sobre todo, se guarda mucho de hacer del asceta objeto de burla o escarnio. La incompreensión y una buena cantidad de prejuicios han identificado su posición frente al ascetismo con una burda y frívola sátira contra todo tipo de disciplina y método; pero, por el contrario, su posición es mucho más matizada. Y a quien todavía abrigue dudas al respecto convendría recordarle lo que escribe en el párrafo 51 de esta obra, donde reconoce que el santo, el asceta y, en suma, el ser religioso ha sido siempre objeto de respeto, veneración y temor por parte de los hombres más poderosos y mejor dotados: «Presentían en él —y, por así decirlo, detrás del signo de interrogación de su apariencia frágil y miserable— la fuerza superior que quería ponerse a prueba a sí misma en ese vencimiento, la fortaleza de la voluntad, en la que ellos reconocían y sabían venerar su propia fortaleza y su propio placer de señores: honraban algo de sí mismos cuando honraban al santo (...). En suma, los poderosos del mundo aprendían un nuevo temor en presencia del santo, presentían un nuevo poder, un enemigo extraño, todavía no sojuzgado: la 'voluntad de poder' era la que los obligaba a detenerse delante del santo. Tenían que interrogarle»²⁰.

Para despejar esta incógnita conviene situarla en un contexto más amplio: el hecho religioso. Y una vez más muestra Nietzsche su radical desconfianza en la capacidad del hombre moderno para llegar al fondo de la cuestión, para adivinar siquiera aproximadamente la profundidad de su sentido y de su origen. Para que a aquél le fuera lícito siquiera tocar semejante cuestión debería tomarse tiempo y ser dueño de éste, algo a lo que la «laboriosidad» y la prisa que tiranizan su época no le dejan siquiera avvicinars. Es llamativa la defensa de la ociosidad que Nietzsche lleva a cabo en esta obra y que merecería un estudio detenido. La ociosidad no sólo es la condición de todo intento serio de una psicología de la religión, sino de la religión misma; por el contrario, «la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la 'incre-

¹⁹ *Loc. cit.*, parág. 47, p. 74 (KSA, 5, 67-68).

²⁰ *Loc. cit.*, parág. 51, p. 78 (KSA, 5, 71).

dulidad» y, en definitiva, para «la extinción de todos los instintos religiosos». El hombre moderno considera la religión con un «obtuso asombro» y para él «continúa siendo oscura la cuestión de si se trata de un nuevo negocio o de una nueva diversión». Interviene, cuando hay necesidad, en los usos religiosos «con una paciente y modesta seriedad y sin mucha curiosidad ni malestar»; pero es, sobre todo, un indiferente. De estos indiferentes «forma parte hoy la gran mayoría de los protestantes alemanes de las clases medias (...), asimismo la gran mayoría de los doctos laboriosos y todo el personal de las universidades». En todos acusa Nietzsche la ingenuidad de no tomar en serio el problema de la religión, a la que sólo con la ayuda de la historia son capaces de acercarse, pero sin aproximarse «un solo paso a aquello que continúa subsistiendo como Iglesia o como *piEDAD*»²¹. La indiferencia práctica hacia las cosas religiosas suele sublimarse convirtiéndose «en una circunspección y limpieza que rehúsen el contacto con personas o cosas religiosas», y así concluye Nietzsche: «Cada época tiene su especie divina de ingenuidad, cuya invención otras épocas le envidiarán, y cuánta ingenuidad, cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual*, él ha crecido —¡él, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil obrero intelectual y manual de las ‘ideas’, de las ‘ideas modernas!’—»²².

Uno no se cansaría de subrayar la importancia de semejantes y poco «aireadas» reflexiones, pero siguiendo el hilo de nuestra pregunta: ¿cuál es precisamente el sentido que Nietzsche confiere a la religión? Este fenómeno, la religión, que forma parte del acervo cultural de los pueblos y que se extiende por doquier, ¿a qué obedece? Nietzsche invita a considerar que el fenómeno religioso no siempre es expresivo de lo mismo y diferencia dos actitudes diametralmente opuestas que acompañan a la religión: el agradecimiento o el temor. De ello son ejemplos señalados Grecia y el cristianismo respectivamente²³, y sobre esta diferencia se explican también dos modalidades de encarar la vida y, en última instancia de «divinizarla». Nietzsche, que no oculta su simpatía por la primera, describe en ese marco su ideal: «El ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *¡da capo!* [Que se repita]»²⁴.

Pero, antes todavía de esa división, está el hecho puro y simple de la religión: ¿dónde se origina? Con algunas resonancias románticas, pero muy lejos también y por encima del romanticismo, Nietzsche reconoce la proximidad entre

²¹ *Loc. cit.*, parág. 58, pp. 82-84. La cursiva es mía (KSA, 5, 75-77).

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *loc. cit.*, parág. 49, p. 77 (KSA, 5, 70).

²⁴ *Loc. cit.*, parág. 56, p. 81 (KSA, 5, 75).

arte y religión. Y en esa misma línea sostiene también que el arte, como culto de la superficie, tiene su origen «en un intento desdichado por debajo de ella». Pero, sobre todo, considera que la religión misma es una forma del arte, y que los *homines religiosi* se cuentan entre los artistas como «su categoría *suprema*»: el miedo a la verdad, «el miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es lo que constriñe a milenios enteros a aferrarse a una interpretación religiosa de la existencia», dice Nietzsche. Es ese miedo el que combaten las construcciones de la imaginación, las ilusiones que el hombre crea para poder vivir. «Quizás —escribe²⁵— no haya habido hasta ahora ningún medio más enérgico para embellecer al hombre mismo que precisamente la piedad: mediante ella puede el hombre llegar hasta tal punto a convertirse en arte, superficie, juego de colores, bondad, que su aspecto ya no haga sufrir». En ese marco hay que entender el cristianismo y su más genuina expresión: la recomendación de «amar al hombre *por amor a Dios*». Y del que por primera vez tuvo ese sentimiento y esa vivencia dice Nietzsche que «es el hombre que más alto ha volado hasta ahora y que se ha extraviado del modo más hermoso»²⁶.

Ahora bien, aun reconociendo en la religión una forma del arte no pasa por alto las ventajas y los inconvenientes que ella lleva consigo. Por lo que respecta a lo primero, Nietzsche cifra la utilidad de la religión en ser un *instrumento*. En los hombres fuertes, en los poderosos, en los mejor dotados por la vida, la religión es un medio de selección y educación, para sí mismo y para los otros; un medio para vencer resistencias, para poder dominar y dominarse, y, en los mejores casos, un medio de alejamiento y de limpieza: una forma «de procurarse calma»²⁷. También para los dominados, pero no necesariamente débiles, la religión es un medio de autosuperación y de preparación para un dominio futuro. Finalmente, para la mayoría, la religión es un medio de justificación y de encontrar sentido al sufrimiento. Y en este punto considera que el cristianismo y el budismo son las dos religiones que han prestado mayores servicios. Pero no son menores los inconvenientes: uno y otro, en cuanto «religiones para dolientes», han conservado sospechosamente mucho de lo que debía perecer, para lo cual ha sido preciso «poner *cabeza abajo* todas las valoraciones (...) y quebrantar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas, hacer sospechosa la felicidad inherente a la belleza, pervertir (...) todos los instintos propios del tipo supremo y mejor logrado de hombre»²⁸. Para explicar esto último es preciso ya poner en relación la moral con la religión.

3.2. *El genealogista de la moral*

La segunda aproximación a la religión se lleva a cabo en el contexto del análisis genealógico de la moral, y en particular de la moral cristiana. Nietzsche pro-

²⁵ *Loc. cit.*, parág. 59, pp. 84-85 (KSA, 5, 78).

²⁶ *Loc. cit.*, parág. 60, pp. 85-86 (KSA, 5, 79).

²⁷ *Loc. cit.*, parág. 61, pp. 86-87 (KSA, 5, 79-80).

²⁸ *Loc. cit.*, parág. 62, p. 89 (KSA, 5, 83).

longa aquí la misma perspectiva psicológica, que ahora se aplica a los ideales ascéticos. Y se pregunta qué expresan esos ideales, a qué ocultas necesidades responden, cuál es su contenido *latente*. El párrafo que abre el Tercer tratado de *La genealogía de la moral* insiste en su versatilidad: el significado de los ideales ascéticos es relativo al que hace uso de ellos, es un instrumento que vale tanto como vale quien hace uso de él: el artista, el filósofo, el descontento, la mujer, el santo, el sacerdote... Pero todos los casos expresan algo común: «En el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* —y prefiere querer *la nada* a *no querer*—»²⁹. Esa enigmática tesis, cuyo hermetismo reconoce el propio Nietzsche, condensa el contenido de todo este tratado.

Nietzsche centra su atención en los tres principales instrumentalizadores del ideal: el artista, el filósofo y el sacerdote, y encuentra que en los tres casos el ideal ascético tiene el carácter de un medio, de un instrumento. El primero, el caso del artista, es en este contexto el menos relevante y al que dedica menor atención, porque se trata allí de meros «ayudas de cámara» de una moral, de una filosofía o de una religión³⁰. Como paradigma se examina el caso de Wagner y su dependencia de la filosofía de Schopenhauer, y se concluye que el artista no tiene la suficiente independencia para que la respuesta a esta pregunta resulte en su caso satisfactoria.

Otro es el caso del filósofo cuando hace uso de tales ideales y de sus tres componentes claves: pobreza, humildad y castidad. Aunque no son exactamente lo mismo, tienen mucho que ver con aquellas «tres prescripciones dietéticas» que, como se ha visto anteriormente, acompañan a la «neurosis religiosa»: «soledad, ayuno y abstinencia sexual». Pero, sobre todo, conviene hacer notar que Nietzsche considera al filósofo como un tipo elevado, un «espíritu fuerte». Y entonces, «¿qué significa —se pregunta³¹— que rinda homenaje al ideal ascético un verdadero filósofo, un espíritu realmente asentado en sí mismo como Schopenhauer, un hombre (...) que tiene el valor de ser él mismo, que sabe estar solo y no espera a jefes de fila ni a indicaciones venidas de arriba?» La respuesta no se deja esperar: con él «quiere escapar a una tortura»³². En ese ideal el filósofo ve insinuados tantos puentes hacia la independencia que, mediante él, «afirma su existencia»: tal es el significado de «escapar a una tortura». O, como dice Nietzsche, todo animal y también el animal filósofo tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder expresar su fuerza³³ y, mediante aquel ideal, el espíritu fuerte que habita en el filósofo consigue «estar libre de coerción, perturbación, ruido; de negocios, debe-

²⁹ *La genealogía de la moral*. Tercer Tratado, parág. 1, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2006, p. 128 (KSA, 5, 339).

³⁰ *Loc. cit.*, parág. 5, p. 133 (KSA, 5, 344).

³¹ *Ibidem*.

³² *Loc. cit.*, parág. 6, p. 137 (KSA, 5, 349).

³³ Cfr. *loc. cit.*, parág. 7, p. 139 (KSA, 5, 350).

res, preocupaciones», de manera que las tres palabras que componen el ideal ascético —pobreza, humildad, castidad— no son en modo alguno las «virtudes» del filósofo, sino las condiciones de su existencia y de su fecundidad³⁴.

La posición de Nietzsche respecto a los ideales ascéticos, como antes se ha visto a propósito de la religión, dista mucho de ser simple y esquemática: el ascetismo tiene el doble carácter de *condición* y *consecuencia* de una «espiritualidad altísima». Pero Nietzsche añade algo más: sólo apoyándose en los «andadores» de ese ideal se hizo fuerte el filósofo, que, como todas las cosas buenas, comenzó tímido e inseguro³⁵. La filosofía tuvo necesidad del ascetismo, porque la condición inactiva, meditativa, no-guerrera de los hombres contemplativos tuvo que despertar una gran *desconfianza*, y para contrarrestarla, no había más remedio que inspirar *temor*. El ideal ascético fue sólo un medio para que el hombre contemplativo sintiera e hiciera sentir respeto y temor hacia sí mismo. Y, así, la filosofía «no hubiera sido en absoluto posible sin una cobertura y un disfraz ascético»³⁶, sin una «tergiversación sacerdotal». En definitiva, el filósofo tuvo que disfrazarse de sacerdote. Y con esto Nietzsche cree haber llegado al punto en que el problema planteado puede comenzar a resolverse, formulando correctamente la pregunta: ¿qué significan los ideales ascéticos en el sacerdote?

También para éste el ideal ascético es un medio, como se verá enseñuida. Pero en principio ese ideal es para el sacerdote una especie de «puente», no hacia la independencia, sino hacia «otra vida» mejor. Lo cual significa una valoración negativa de esta vida y este mundo. Las prescripciones y prohibiciones que lleva aparejadas el ideal ascético, como ya señalaba el Segundo tratado, suponen una voluntad de poner «cabeza abajo» lo real, lo natural. Los ideales ascéticos, como todos los ideales que han existido hasta ahora, son el resultado de «mirar con malos ojos» las inclinaciones naturales, son ideales «hostiles a la vida»³⁷ y rebajan a pura ilusión y a error este mundo³⁸.

Ahora bien, lo que llama su atención en todo esto es tanto su carácter autocontradictorio, como el que tal ideal no sea una excepción ni una rareza, sino una constante que ha surgido siempre y en todas partes hasta ahora. Esa extraña paradoja entre el ideal ascético y la vida la explica Nietzsche avanzando esta hipótesis: por una parte, «tiene que ser *un interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga»³⁹; por otra, «el ideal ascético nace del ins-

³⁴ Cfr. *loc. cit.*, parág. 8, pp. 140-141 (KSA, 5, 352).

³⁵ Cfr. *loc. cit.*, parág. 9, pp. 145-146 (KSA, 5, 356-357).

³⁶ Cfr. *loc. cit.*, parág. 10, p. 150 (KSA, 5, 360).

³⁷ *La genealogía de la moral*. Segundo Tratado, parág. 24, pp. 108-109 (KSA, 5, 335). En este mismo sentido se pronuncia Nietzsche en uno de los fragmentos redactados en otoño de 1887: «Veamos qué hace el 'auténtico cristiano' con todo lo desaconsejable para su instinto: *ensuciar* y volver sospechoso lo que es bello, brillante, rico, orgulloso, seguro de sí mismo, lo que conoce, lo poderoso – *in summa toda la cultura*: su intención es quitarle *la buena conciencia*... NF 10 [69] (KSA, 12, 496) (traducción de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 320-321).

³⁸ Cfr. *La genealogía de la moral*. Tercer Tratado, parág. 12, p. 153 (KSA, 5, 364).

³⁹ Cfr. *loc. cit.*, parág. 11, p. 152 (KSA, 5, 363).

tinto de protección y de salud de una vida que degenera». Por medio de él, la vida lucha con la muerte y contra la muerte: se trata de una estrategia en la lucha por la conservación de la vida. En él se expresa la «condición enfermiza del tipo de hombre habido hasta ahora», y Nietzsche concluye que el sacerdote ascético, este negador, «pertenece a las grandes potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida»⁴⁰.

Pero, como se ha señalado anteriormente, el ideal ascético es para el sacerdote no sólo un «puente», sino también un medio, un instrumento que le sirve para ejercer su poder en un terreno y sobre unos hombres determinados: los «enfermos», es decir, los cansados de vivir, los que sufren a causa de la vida. Para ellos, para esos nihilistas, es el sacerdote un *pastor*, un defensor del rebaño. Pero no sólo eso. Él es también un *médico* que intenta aliviar su enfermedad, combatirla, calmarla. «Los enfermos —escribe Nietzsche⁴¹— tienen necesidad de médicos y enfermeros *que estén ellos mismos enfermos*», y esa función la cumple el sacerdote. En este punto conviene recordar lo que podríamos llamar la «naturaleza híbrida» de este último, destacada en el Primer tratado: el sacerdote pertenece, por su origen, a la casta fuerte, pero por su práctica, a la de los débiles⁴². El sacerdote maneja la enfermedad, la conduce, la gestiona, y prescribe, además, su tratamiento. La enfermedad se llama *resentimiento* y consiste en el sufrimiento y el cansancio de vivir; y la prescripción del sacerdote, su modo particular de combatirla radica en modificar la dirección de aquél, volviéndolo contra el que lo sufre: a esto último se llama mala conciencia, *culpabilidad*, o también *pecado*, que resulta de la conexión del sentimiento de culpa con presupuestos religiosos⁴³. Ahora bien, de ese modo, al modificar la dirección del resentimiento, el sacerdote no cura verdaderamente: da un sentido al sufrimiento, pero lo vuelve contra el que lo padece: cura, dice Nietzsche, y, al mismo tiempo, envenena⁴⁴.

Para nuestro propósito es de especial relevancia subrayar en este punto la diferencia invocada por Nietzsche entre un hecho y la interpretación del mismo. El sufrimiento es un hecho, un hecho inevitable y universal; otra cosa muy distinta es la valoración que se haga del mismo: la culpa, el pecado y todo lo que podría llamarse «el dolor anímico» no son realidades de hecho, sino interpretaciones de realidades de hecho, de un malestar fisiológico⁴⁵. La culpa y el pecado pertenecen más al terreno de las ficciones que al de la realidad, del que sí forma parte naturalmente el hecho inevitable del dolor. Es aquí donde radica el

⁴⁰ Cfr. *loc. cit.*, parág. 13, pp. 155 y 157 (KSA, 5, 366).

⁴¹ Cfr. *loc. cit.*, parág. 15, p. 162 (KSA, 5, 372).

⁴² Sobre esta problemática, véase mi ensayo «Un lenguaje mímico de los afectos»: *la distorsión del lenguaje y la mirada del resentimiento*. *Daimon* 45 (2008), pp. 23-39.

⁴³ Sobre la moralización de este concepto, así como del concepto de deber, véase *GM II*, parágs. 21 y 22.

⁴⁴ Curiosamente el sacerdote juega aquí un papel análogo al que Schopenhauer asignaba al dolor: enfermedad y remedio, veneno y medicina. Y digo análogo, porque lo que allí era comienzo, aquí es final, y al contrario.

⁴⁵ Cfr. *loc. cit.*, parág. 15 y 16.

gran malentendido, el malentendido del sufrimiento: la asociación de ese padecimiento a una fantasía, a una ilusión. Y es en este marco donde se inserta la propuesta nietzscheana de entender la religión como una «interpretación moral-psicológica de un problema fisiológico»: «Todas las grandes religiones han consistido, en lo esencial, en la lucha contra un cierto cansancio y pesadez convertidos en epidemia», una y otra vez se ha intentado «combatir el sentimiento de displacer», o se ha pretendido «demostrar que el dolor es un error, bajo el ingenuo presupuesto de que el dolor *debería* desaparecer tan pronto como se ha reconocido el error en él». Y así se entiende también el malentendido del sacerdote ascético, que no es un auténtico médico, porque no cura realmente: combate los síntomas de la enfermedad, pero no su causa. Como un analgésico, calma el dolor, pero no lo combate. Y Nietzsche denuncia «el ardid» que consiste en aprovecharse del sentimiento de culpa convirtiéndolo en pecado: este último constituye la voluntad consumada de malentender el sufrimiento, de interpretarlo: «el enfermo se ha convertido en pecador»⁴⁶.

Las religiones han propuesto una enorme cantidad de medios de consuelo para aliviar el sufrimiento⁴⁷, para combatir la depresión, pero su especialidad radica, según Nietzsche, en «hipnotizar», es decir, en sumir en un profundo sueño. La «hipnotización total y quietud finalmente lograda» consiste en redimir a la voluntad de todo querer, en desprenderse de toda meta y de todo deseo, en sumirse en la Nada. La ausencia total de deseo y de sufrimiento, ese «hipnótico sentimiento de la nada es llamada, en todas las religiones pesimistas, *Dios*»⁴⁸. Dios, es decir, la nada, en última instancia es la meta concebida por el ideal ascético. Un ideal nihilista, en un doble y fundamental sentido: porque viene de una nada y va hacia otra⁴⁹, pero en todo caso un ideal que ha desempeñado un importante papel⁵⁰ y que, sobre todo, expresa una *voluntad* y tiene una *meta*.

Si se prescinde del ideal ascético, reconoce⁵¹, el hombre no ha tenido hasta ahora ningún fin, ningún sentido. Ahí radica el valor y el gran servicio prestado por ese ideal: en ofrecer una respuesta a ese gran signo de interrogación que es el sufrimiento y al problema de su sentido, porque el hombre, «el animal más

⁴⁶ Cfr. *loc. cit.*, parág. 17 y 20.

⁴⁷ A propósito de la relación entre el problema del sentido y la teologización del mundo, véase el interesante capítulo «Dios y la nada» de J. A. ESTRADA, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 235 y ss.

⁴⁸ Cfr. *loc. cit.*, parág. 17, pp. 170 y 172 (KSA, 5, 380 y 381).

⁴⁹ Ver mi ensayo «Nietzsche y el problema de la nada», en L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA y J. F. ZÚÑIGA (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 263 y ss.

⁵⁰ Sobre las ventajas que ofrece la hipótesis cristiano-moral, ver NF 5 [71]: «Ahora bien, la moral ha protegido a la vida de la desesperación y del salto a la nada en aquellos hombres y estamentos que han sido violentados y oprimidos por otros hombres: porque es la impotencia frente a los hombres, *no* la impotencia frente a la naturaleza, la que genera la amargura más desesperada frente a la existencia» (KSA, 12, 214, ed. española citada, p. 166).

⁵¹ Cfr. *loc. cit.*, parág. 28, pp. 203-205 (KSA, 5, 411-412).

valiente y más acostumbrado a sufrir», no huye del sufrimiento, lo quiere y lo busca incluso, con tal de que se le asigne un sentido, «un para-qué». La falta de sentido del mismo, mucho más que el sufrimiento en sí, es lo verdaderamente insoportable para el hombre. Y el ideal ascético fue una forma de llenar aquel *horror vacui*, aquella falta de respuesta a la pregunta «¿para qué sufrir?»; él ha sido hasta ahora la mejor arma en la lucha contra el nihilismo. *No era un remedio, era también una enfermedad*, en la medida en que añadía al sufrimiento el dolor de la culpa. Pero la voluntad misma estaba salvada: era una «voluntad de nada», que expresaba un miedo profundo a los sentidos, a la razón misma, a la felicidad y a la belleza; pero una voluntad al fin y al cabo, y, en cualquier caso, «el hombre prefiere querer *la nada* a no querer».

4. CONCLUSIÓN

Hasta aquí hemos descrito la posición de Nietzsche con respecto a la religión. Pero a fin de revelar desde dónde habla y cuál es realmente el valor que le confiere, conviene considerar de nuevo una pregunta: ¿quiénes son hoy y quiénes podrían ser los adversarios de tal ideal? La pregunta de Nietzsche dice exactamente: «¿Dónde está *el antagonista* de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación?»⁵². Es importante hacer notar que Nietzsche habla aquí de «antagonista», en el sentido de adversario, y no de «enemigo». Y examina las vías que se ofrecen como posibles alternativas a aquel ideal: la ciencia, los llamados «espíritus libres» y la historiografía.

Con respecto a la primera, la ciencia está muy lejos de serlo: ella es sólo, dice Nietzsche, un «escondrijo», un «medio de aturdimiento», y expresa únicamente el desasosiego y el sufrimiento por la falta de una gran ideal. También aquí se trata de «*seres que sufren* y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, de seres aturridos e irreflexivos que no temen más que una sola cosa: *llegar a tomar consciencia...*»⁵³. Comparado con ella, el arte se opone al ideal ascético mucho más radicalmente, pues aquélla es siempre feudataria de una fe metafísica, y también parece discurrir hacia la nada: «a partir de Copérnico —escribe Nietzsche⁵⁴— el hombre parece haber caído en un plano inclinado —rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central— ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia el '*horadante* sentimiento de su nada'?» En cuanto a los espíritus libres, los «últimos idealistas», como Nietzsche los llama, distan mucho de ser una verdadera alternativa, pues creen todavía en la verdad y no han sido capaces de extraer todas las consecuencias de aquél «nada es verdadero y todo está permitido» que se sigue a su vez de la pérdida de la fe en Dios⁵⁵. Por último, también

⁵² Cfr. *loc. cit.*, parág. 23, p. 188 (KSA, 5, 396).

⁵³ Cfr. *loc. cit.*, parág. 23, pp. 189-190 (KSA, 5, 397-398).

⁵⁴ Cfr. *loc. cit.*, parág. 25, p. 196 (KSA, 5, 404).

⁵⁵ Cfr. *loc. cit.*, parág. 24, p. 191 (KSA, 5, 399).

la historiografía sigue siendo nihilista en la medida en que más allá de la descripción de hechos pasados, no apunta a ningún fin ni a ningún sentido⁵⁶.

Con esto, sin embargo, no queda dicho todo. Aún falta por saber, por un lado, quiénes son los verdaderos enemigos de ese ideal, y, por otro, si hay algún adversario que pueda disputarle en igualdad de condiciones el terreno hasta ahora ocupado por él. En cuanto a los primeros, «los verdaderos enemigos y *damnificadores*» del ideal ascético son «los comediantes de ese ideal», los que no tienen la suficiente altura de miras para vivirlo de manera franca y sincera, y entre ellos cita Nietzsche a aquellos «sepulcros blanqueados», los fatigados y acabados que «se envuelven en sabiduría y miran ‘objetivamente’»; «los agitadores ataviados de héroes», los «bufones», y «los recentísimos especuladores en idealismo, los antisemitas, que hoy entornan sus ojos a la manera del hombre de bien cristiano-ario». Frente a todos ellos, Nietzsche confiesa su respeto para el ideal ascético *¡en la medida en que sea honesto!*⁵⁷. Y considera que el «ateísmo incondicional y sincero» no es más que una de sus últimas fases. Él sólo es la consecuencia última y necesaria de la fe sincera y honesta en Dios. Y sólo a partir de él puede nacer el único y verdadero adversario de aquél. Quizás una de las descripciones más completas de éste la ofrece el penúltimo párrafo del Segundo tratado de *La genealogía*, allí evoca Nietzsche a un «hombre del futuro» capaz de realizar lo anteriormente quedaba sólo insinuado, cuando, a propósito del arte, se señalaba que éste se opone mucho más radicalmente al ideal ascético que la ciencia: «Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar...*»⁵⁸.

De lo dicho hasta ahora debemos retener algunas cosas que invitan a contemplar la posición de Nietzsche ante el problema de la religión de una manera más compleja y menos esquemática de lo que a primera vista pudiera parecer. Por una parte, se ha visto que Nietzsche la concibe como una forma del arte; por otra, subraya su carácter neurótico, en la misma línea que se apuntaba a propósito de Freud, pero también reconoce en ella, de modo parecido a como se señalaba a propósito de Eliade, el medio más eficaz habido hasta ahora para enfrentar aquel *horror vacui*, para llenar un inmenso vacío. Lo que, sin embargo, singulariza su posición es la denuncia de *la tergiversación del dolor* que con frecuencia la religión lleva consigo: el gran «malentendido» del sufrimiento.

Ahora bien, cabría preguntar, a pesar de todo, si con esto termina su «especulación metafísica», en el sentido que Schopenhauer dio a esta expresión; si es sencillamente un materialista y no hay en su reflexión ningún lugar para lo que podría llamarse lo sagrado, lo místico, o algo parecido. No es fácil, naturalmente,

⁵⁶ Cfr. *loc. cit.*, parág. 26.

⁵⁷ Cfr. *loc. cit.*, parág. 26, p. 199 (KSA, 5, 407).

⁵⁸ *La genealogía de la moral*. Segundo Tratado, parág. 24, pp. 123-124 (KSA, 5, 336).

responder a preguntas así, sobre todo, cuando se trata de alguien que tantas veces expresó sus reservas hacia «los sublimes», «los trasmundanos» y todo lo que parece travestirse con las ropas del «más allá». Pero que Nietzsche no fue un «materialista», él mismo se encargó de proclamarlo de manera contundente e inequívoca al final de uno de los párrafos que componen *La genealogía*: «Aun pensando así —escribe⁵⁹— se puede continuar siendo, sin embargo, dicho sea entre nosotros, el más riguroso adversario de todo materialismo...».

«El más riguroso adversario de todo materialismo»: con esa expresión podría muy bien resumirse una de las claves de su posición filosófica. Y para explicarla conviene considerar el doble carácter de poeta y pensador que presenta la figura de Nietzsche y, junto a ello, el doble uso que hace del lenguaje. Heidegger, que ha meditado a fondo y reiteradamente sobre el valor del lenguaje, se ha referido en múltiples ocasiones a la devastación de la palabra, a su alienación en publicidad y habladería, en «opinión pública», y admite que tal devastación de la palabra sólo puede contrarrestarse con el uso creativo que los grandes pensadores y los grandes poetas hacen de ella. Pero ellos conocen también la perplejidad y el desasosiego de quedarse sin ella: la «noche oscura» de la palabra. Conocen la desazón del «quedarse sin palabras» ante aquello que, más allá de todos los términos, es justamente «lo que no tiene nombre» (*das Namenlose*). Eso que es «más» que palabra, pero que al mismo tiempo es el fundamento abisal del lenguaje, es lo que el poeta llama «lo sagrado» (*das Heilige*), y lo que el pensador, que no se atreve a nombrar de ese modo, designa con el término de «el misterio» (*das Geheimnis*)⁶⁰.

La posición de Nietzsche en este punto tiene mucho que ver con la que Heidegger describe. También él denuncia la mera habladería del «mercado» y de la «plaza pública» y reconoce el hiriente abandono del estar entre muchos; un abandono que es también incomunicación y desamparo allí donde las palabras no refieren nada y lo que se dice es mera charlatanería. Zaratustra es alguien que quiere recuperar para el lenguaje y la palabra la transparencia y el brillo que sólo los creadores son capaces de darle. Y también él conoce el desasosiego de quedarse sin nombres y el abismo que separa irremediamente la palabra y la vivencia. El capítulo titulado «La más silenciosa de todas las horas» expresa la ansiedad que acompaña a aquella experiencia del creador de palabras y acuñador de signos y de símbolos que fue Zaratustra⁶¹.

Pero, ¿quién es ése que se esconde detrás del nombre de «Zaratustra»? ¿Es un poeta, o es un pensador? Así como Platón, a pesar de expulsar de la ciudad a los artistas, no pudo nunca reprimir su talento artístico, Zaratustra admite que «los poetas mienten demasiado», pero reconoce que también él mismo es

⁵⁹ *La genealogía de la moral*. Tercer tratado, parág. 16, p. 167 (KSA, 5, 377).

⁶⁰ Ver mi trabajo «Lo inhóspito y lo sagrado», en *Razón de Occidente*, ed. por P. Peñalver y J. L. Villacañas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 97-123.

⁶¹ «Aquí se me abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra» (*Así habló Zaratustra*, «El retorno a casa», traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, p. 259) (KSA, 4, 232).

uno de ellos⁶². Nietzsche es, pues, un *poeta*. El poeta del *superhombre* y del *eterno retorno*, porque esos son verdaderamente «símbolos», recomendaciones, para curar o simplemente combatir aquella enfermedad que se llama «nihilismo» y que tantas veces se origina a partir de la experiencia del dolor. También aquí se trata de ilusiones, de creaciones artísticas, en el sentido que antes se apuntó a propósito de la religión, y con razón reconoce a este propósito que en este punto sólo es posible balbucear, susurrar y hablar en voz baja: «Nosotros [los poetas] sabemos también demasiado poco y aprendemos mal: por ello tenemos que mentir»⁶³. Pero, además de eso, es también un filósofo y un *pensador*. El filósofo de la cultura de estos dos últimos siglos, el pensador de la *muerte de Dios* y de la *voluntad de poder*, que no tienen ya el carácter de símbolos, sino de auténticos filosofemas, de conceptualizaciones filosóficas que constituyen un agudo diagnóstico del hombre de su tiempo, y también del nuestro, que son el resultado del complejo y riguroso análisis que llamó «genealogía». Nietzsche, en fin, el creador de Zarathustra, es el pensador que se atrevió a mirar directa y valientemente al sufrimiento como una realidad esencial e inevitable, pero que no convirtió esa mirada en un argumento en contra de la vida, sino que quiso transformarlo, en la medida de lo posible, en afirmación y, en la medida de lo posible también, en sabiduría. Y es que poesía y pensamiento, por más que se separen y se encuentren, son expresivos de aquella única realidad que Schopenhauer, y tantos otros antes y después de él reconocieron: la realidad esencial e inevitable del sufrimiento humano.

Universidad de Granada
ravila@ugr.es

REMEDIOS ÁVILA CRESPO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

⁶² *Así habló Zarathustra*, «De los poetas», ed. cit., p. 189 (KSA, 4, 163).

⁶³ *Ibidem* (KSA, 4, 164).