



3. Una aproximación a Nietzsche: los albores del posmodernismo y los desafíos para la teología

An approach to Nietzsche: the dawn of Posmodernism and the challenges for theology

Julio Junior Sandoval Alberca

Universidad Peruana Unión
Lima, Perú
juliosandoval@upeu.edu.pe

Resumen

Occidente, tal como acontece, es un cúmulo de conflictos ideológicos, el cual es, en parte, el resultado del trabajo intelectual de pensadores posmodernos. En este sentido, una aproximación al pensamiento filosófico de Nietzsche, consagrado como precursor del posmodernismo, resulta necesaria a fin de proyectar su influencia a esta era posilustrada, así como exponer sus vigorosos ataques contra las grandes categorías fundamentales del pensamiento natural, más específicamente contra las categorías de verdad, razón, valor, principio, esencia, etc. Este conjunto de ideas subversivas incide también en la teología cristiana que, aunque largamente construida sobre la metafísica clásica, es afectada en sus fundamentos.

Palabras claves

Posmodernismo – Dios – Verdad – Interpretación – Moral

Abstract

West, as it happens, is an accumulation of ideological conflicts, which is, in part, the result of the intellectual work of postmodern thinkers. In this sense, an approach to the philosophical thought of Nietzsche, consecrated as a precursor of postmodernism, is necessary in order to project his influence to this post-Enlightenment era, as well as to expose his vigorous attacks against the great fundamental categories of natural thought, more specifically against the categories of truth, reason, value, principle, essence, etc. This set of subversive ideas also has an impact on Christian theology, which, although long built on classical metaphysics, is affected in its foundations.



Keywords

Postmodernism – God – Truth – Interpretation – Morality

Introducción

La construcción del pensamiento ha sido paralelamente análoga al desarrollo de la historia humana. En este sentido, la influencia del pensamiento es —en tanto que fundante— una matriz que moldea la cosmovisión individual y colectiva.¹

Entre los filósofos más prominentes, Nietzsche es uno cuyo impacto no puede ser subestimado en la historia del pensamiento,² razón por la cual se vuelve imperativo estudiarlo, especialmente desde una perspectiva teológica. Esto último se justifica debido a que la repercusión de su filosofía se traduce en el amanecer del pensamiento posmoderno,³ el cual representa un desafío sustancial para la iglesia cristiana militante.⁴

A causa de los límites de este trabajo —y a fin de realizar un abordaje crítico—, el autor realizará un breve esbozo histórico que servirá de introducción al pensamiento de Nietzsche, para luego examinar tres de

¹ Berlin explica que “las ideas [...] adquieren a veces un carácter incontrolado y un poder irresistible sobre multitudes... [ya que] los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor pod[r]ían destruir una civilización”. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” (conferencia presentada como “Inaugural Lecture”, Universidad de Oxford, 31 de octubre de 1958).

² De acuerdo con Leiter, “Nietzsche has long been one of the dominant figures in twentieth-century intellectual life”. Brian Leiter, “Nietzsche and the morality critics”, *Ethics* 107, n.º 2 (1997), 250. Para Heidegger, “Nietzsche, [ha sido quien] en cuya luz y [en cuyas] sombras todo contemporáneo con su “con él” o ‘contra él’ piensa y crea”. Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo*, trad. por José Luis Molinuevo (España: Paidós, 1994), 126.

³ “I teorici o i simpatizzanti del postmoderno fanno in genere cominciare la modernità [...] con Bacon e Descartes e fanno terminare il moderno con Nietzsche, Weber, Heidegger”. Paolo Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (Bologna, Italia: Il Mulino, 2009), 68. Respecto al concepto de posmodernismo, Lyotard señala: “Simplifying to the extreme, I define *postmodern* as incredulity toward metanarratives”. Jean-Francois Lyotard, *Introducción a The Postmodern condition: A report on knowledge* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

⁴ Claramente, “Vi sono cose in filosofia di cui dopo Nietzsche, con la ‘morte di Dio’ e la fine delle certezze, è difficile parlare. Sono cose ultime —Dio, la Verità, il Bene e il Male— i grandi problemi della religione, del pensiero e della morale su cui la filosofia è prosperata, ma di cui oggi non può più discorrere senza compromettere la sua reputazione”. Rossi, *Paragone degli ingegni*, 228-9.

los aspectos nodales de su obra que impactaron el paradigma occidental: la muerte de Dios, la crítica a la moral universal y el concepto nietzscheano de ser humano.

Finalmente, el autor expondrá las conclusiones del estudio.

Contexto histórico y aproximación al pensamiento nietzscheano

Contexto histórico, filosófico y religioso

Pocas épocas, en la historia del pensamiento, han reunido en sí mismas notables corrientes antagónicas, como las comprendidas entre los siglos XVIII y XIX. El progreso científico que condujo a un virtual desprestigio de la religión, junto con el liberalismo ideológico, confluyen en el mismo marco temporal con el segundo gran despertar y la lucha marxista del proletariado.

En las postrimerías de la Edad Moderna, el positivismo científico y el evolucionismo biológico fueron dos expresiones del progreso romántica que estaba en pleno auge. Además, para ese entonces, las bases del relativismo, esto es, la “doctrina de la incognoscibilidad de lo absoluto”⁵ estaban ya establecidas,⁶ lo que le permitió gozar de amplia aceptación entre los círculos científicos y filosóficos, lo que condujo a un fuerte rechazo de la metafísica. Con todo, todavía existía desacuerdo sobre la pregunta por la existencia de una realidad última.⁷ Por un lado, “las explicaciones

⁵ Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía* (Barcelona, ES: Hora, 1994), 3:279.

⁶ Para Comte, fue el paradigma kantiano el que permitió el abandono del “absolutismo filosófico”. *Ibid.*, 249. Si bien el relativismo ve sus inicios en la Grecia antigua, explicitada en la conocida frase del sofista Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”, es particularmente con Kant que alcanza preponderancia epistemológica.

⁷ En el contexto del auge científico, autores como Spencer declaraban que, inclusive la ciencia misma se vale del misterio de una realidad última, pese a que este misterio pertenezca al campo de estudio teológico. Ver Herbert Spencer, *First principles* (New York, NY: Cambridge University Press, 2009), 98-123. Además de ello, es preciso señalar que todavía existía una visión *dualista* de la realidad reflejada en la relación de lo “burgués y lo humano, de lo espiritual y lo material, de lo temporal y lo eterno, de lo cristiano y lo mundano, del Estado y la Iglesia”. Johannes

trascendentes u ocultas ya no satisfacían”⁸ el intelecto del hombre moderno. La visión mecanicista del mundo había preparado el terreno para una sociedad *moderna* en la que “ni Dios ni sus representantes oficiales son ya necesarios para dirigir el curso de la historia humana”⁹.

Por otro lado, paradójicamente, el progreso científico no parece haber frenado el fervor religioso del cristianismo moderno. Dos siglos después de la Reforma protestante (s. XVI), hubo un creciente interés (por toda Europa, Oceanía y América) en el descubrimiento de las profecías bíblicas que resultaron en tiempos de gran reavivamiento espiritual y que se reflejaron en la “creación de nuevas denominaciones”.¹⁰

Así pues, aunque esta es la época de los “ismos” que han trascendido y construido el panorama de la sociedad actual, es también la época del redescubrimiento religioso, la búsqueda por comprender la relación entre Dios y la religión.¹¹ Es precisamente en circunstancias tales que un filósofo como Nietzsche desarrolló su pensamiento que alcanzaría ecos sustanciales en las diferentes áreas del quehacer reflexivo. El autor de la muerte de Dios emprenderá uno de los más significativos programas anticristianos que comprometería a la teología a dar una respuesta.

“Dios ha muerto”

¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!
 ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo sangra bajo nuestros cuchillos.
 ¿Quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas

Hirschberger, *Historia de la filosofía*, trad. por Luis Martínez Gómez (Barcelona, ES: Herder, 2011), 2:392.

⁸ Alberto Tenenti, *La Edad Moderna: siglos XVI-XVIII* (Barcelona, ES: Crítica, 2000), 316.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Justo L. González, *Historia del cristianismo* (Miami, FL: Unilit, 1994), 2:340. Schwarz y Greenleaf señalan que “la última parte del siglo XVIII y la primera del XIX vieron una abundante diversidad religiosa. Proliferaron nuevas sectas”. Richard W. Schwarz y Floyd Greenleaf, *Portadores de luz: historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2012), 14. Esta, además, fue la época del segundo gran despertar. Para un estudio sobre el contexto religioso de la época, ver *ibid.*, 13-34.

¹¹ Entre otros, Immanuel Kant y Søren Kierkegaard son ejemplos notables de la búsqueda por *redefinir* la relación entre la teología y su objeto.

expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros?¹²

La atrevida irreverencia nietzscheana es, sencillamente, cautivadora. Nietzsche se consagra como el gran deicida de todos los tiempos, el responsable de la más paradigmática de todas las teotanatologías. La muerte de Dios es una tesis central que articula el pensamiento del filósofo alemán y que ha sido objeto de interpretaciones divergentes por parte de sus diversos lectores y comentaristas.¹³ En este trabajo, se considerarán dos interpretaciones sobre la muerte de Dios: la “interpretación epistemológica” y la “interpretación metafísica”.¹⁴

Interpretación cristiana-epistemológica

La historia de Occidente —particularmente durante la Edad Media— ha sido el desarrollo del pensamiento con base en un “determinado tipo de Dios”.¹⁵ En este punto, no debe pensarse que el desarrollo teológico-metafísico que Occidente ha hecho sobre lo que llamamos “Dios” refleje, necesariamente, la autorrevelación del Ser divino en la Biblia. Ahora bien, en tiempos del hombre moderno, la idea de lo divino estaba asociada a las épocas oscuras de la reflexión humana. Dios era concebido, entre otras cosas, como una entificación trascendente de fuente de consuelo,¹⁶ o bien

¹² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. por José Jara (Barcelona, ES: Planeta, 2019), 117.

¹³ Para un estudio introductorio de este filosofema, ver Darío Sztajnszrajber, “Dios ha muerto (Nietzsche)”, en *Filosofía en 11 frases* (Buenos Aires, AR: Paidós, 2018), 225-50; Remedios Ávila Crespo, “De la muerte de Dios al superhombre: el sufrimiento y la risa en el ‘Zaratus-tra’ de Nietzsche” *Estudios Nietzsche* 1, n.º 1 (2001): 13-31, acceso el 6 de octubre de 2021, <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/view/8789>.

¹⁴ Se ha hecho esta diferencia metodológica a fin de destacar importantes distinciones entre *ambas* interpretaciones. Sin embargo, por tratarse del mismo “hecho”, tienen corolarios equivalentes.

¹⁵ Sztajnszrajber, *Filosofía en 11 frases*, 234.

¹⁶ En épocas de Nietzsche, Feuerbach impulsó fuertemente la idea de que las cualidades que le atribuimos a Dios son siempre una expresión máxima de aquello de lo cual carecemos; en ese sentido, “el secreto de la teología es la antropología”. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. por José L. Iglesias (Madrid, ES: Trotta, 2009), 12. La mención de Feuerbach en este contexto es precisa porque “the influence of Feuerbach on Nietzsche’s thought was more significant even than that of Schopenhauer”. Paul Bishop, “Nietzsche’s ‘new’ morality: Gay science, materialist ethics”, *History of European Ideas* 32, n.º 2 (2006): 225.

como un pseudorrecurso contra los “agujeros misteriosos” del conocimiento. En consecuencia, el Dios cristiano había ocupado protagonismo epistemológico entre el ente y la reflexión, la realidad y el *cogitatio*.

Llegados a la modernidad tardía, entonces, para el pensador de Röcken, el Dios cristiano —como invento metafórico— ha sido desmascarado. El metarrelato¹⁷ de un Creador resulta ser una vil y desfasada creación humana. “La muerte de Dios es el himno triunfante de la batalla moderna”.¹⁸ Ahora, bajo las cenizas de la Divinidad, solo queda su sombra, tras la que hay que vivir. “Esa sombra es la ciencia”.¹⁹ Desde hacía tiempo, el alcance de los descubrimientos científicos ha revelado a la fe²⁰ como contraria al progreso humano y, por lo tanto, la necesaria muerte de Dios.²¹ La era moderna es —en el sentido cognitivo— la emancipación de la esclavizante ignorancia cristiana. Con todo, aunque el anuncio del asesinato del Santo ha hecho “borrar todo el horizonte”,²² trae un mejor

¹⁷ Por metarrelato se entiende toda propuesta ontológica, esto es, toda aspiración por encontrar una inspiración; una interpretación discursiva de la realidad. Para una comprensión filosófica del término metarrelato en el contexto del posmodernismo, ver Antonio Diéguez, “La ciencia desde una perspectiva postmoderna: entre la legitimidad política y la validez epistemológica”, en *II Jornadas de Filosofía: Filosofía y Política*, ed. por Javier Muguerza et al. (Málaga, ES: Procure, DL, 2006), 177-205. Allí el autor define metarrelato como “una gran narración con pretensiones justificatorias y explicativas de ciertas instituciones o creencias compartidas”, 179. Orlando Cárcamo Berrío, “El concepto de metarrelato en el postmodernismo”, *Aulas y Maestros* 1, n.º 1 (2007), bajo “Postmodernidad”, acceso el 12 de octubre de 2021, http://www.orlandocarcamo.com/concepto_de_metarrelato.html. Con todo, se podría objetar que la filosofía nietzscheana, como macroparadigma, es un metarrelato.

¹⁸ Fernando J. Vergara Henríquez, “Nietzsche y la muerte de Dios como himno triunfante de la batalla moderna entre el progreso como certeza teleológica y Dios como verdad teológica”, *Opición* 33, n.º 82 (2017): 12, acceso el 12 de octubre de 2021, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31053180002>.

¹⁹ “La ciencia, en sentido positivista, llegó a ocupar gradualmente el espacio que la ‘muerte de Dios’ dejó”. Osman Daniel Choque Aliaga, “‘Dios ha muerto’ y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”, *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 150.

²⁰ Nietzsche entiende la fe como el acto de “cerrar los ojos de una vez por todas ante sí mismo, para no sufrir el aspecto de la falsía incurable”. Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid, ES: Alianza, 1993), 33.

²¹ En palabras de Nietzsche, “Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse a todo lo que está de pie”. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid, ES: Alianza, 2003), 136.

²² Nietzsche, *La gaya ciencia*, 116.

evangelio. Una vez que el difunto Dios yace bajo polvo,²³ ¿no acaeen las puertas del conocimiento como si se abrieran por primera vez? ¿No acaece ante nosotros la extensión infinita de un mar insondable por descubrir?

Interpretación metafísica-articuladora²⁴

Los intérpretes de Nietzsche, sin embargo, observan que la muerte de Dios trae consigo consecuencias más trascendentales que trastornan los fundamentos mismos de la realidad.²⁵ El Dios a quien Nietzsche mata, ¿podría abarcar mucho más que, meramente, el objeto de la fe cristiana? “The last metaphysician of the West”,²⁶ ¿no trastornaría la metafísica misma?

Durante siglos, la teoría de los dos mundos de Platón —el más allá y el más acá— había condicionado el quehacer por la pregunta ontológica.²⁷

²³ Esta metáfora no implica un ciclo natural en la vida divina en la que Dios ha expirado su último hálito. Por el contrario, *afortunadamente* nos hemos dado cuenta de que Aquel a quien atribuíamos la fuente de nuestra *participación* vital ha sido desenmascarado, ha resultado ser una vil ilusión. En este sentido, Nietzsche “is postulating the death of a set of ideas about God that once held currency and hold currency no longer”. Louis A. Ruprecht, Jr., “Nietzsche, the death of God, and truth, or why I still like reading Nietzsche”, *Journal of the American Academy of Religion* 65, n.º 3 (1997): 577.

²⁴ Con el propósito de explicar los efectos de la muerte de Dios, en esta sección se distinguirán los términos “metafísica” y “articuladora”. El primero apunta más a un sentido intercambiable con el plano ontológico. Ver Norman Geisler, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 2002) 1:22. El segundo apunta al plano sistematizador.

²⁵ En efecto, para Vattimo, Nietzsche y Heidegger “son considerados como los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad o, mejor aún, de poshistoricidad”. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Mediaciones (Barcelona, ES: Gedisa, 1987), 13.

²⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, ed. por David Farrell Krell (Nueva York, NY: Harper Collins, 1991), 3:8. Para Heidegger, es el concepto de “voluntad de poder” el que convierte a su compatriota en el consumidor del mundo platónico-aristotélico, el cual rige la historia de la metafísica occidental. Heidegger le da este título pues considera que “Nietzsche [es el último que] niega la existencia de trascendencia alguna [...]. Es decir, Nietzsche concibe la vida en términos exclusiva y absolutamente immanentes”. Diego Pérez Lasserre, “La técnica y el acabamiento de la metafísica occidental”, *Logos* 27, n.º 2 (2017): 286-7.

²⁷ De allí que “el cristianismo histórico [...] encontró en la tradición de la metafísica del ser [ontoteología] [...] una estructura de referencia y consolidación para su mensaje”. Armando Matteo, *Credos posmodernos: de Vattimo a Galimberti; los filósofos contemporáneos frente al cristianismo* (Buenos Aires, AR: Marea, 2007), 84.

La lectura cristiana de la filosofía platónica funcionaba no solo como principio epistemológico estructurante,²⁸ sino que, además, “conlleva[ba] toda la carga metafísica”²⁹ que comprendía un orden cósmico determinado, absoluto, no contingente e ideal.³⁰ La muerte de Dios, en consecuencia, no ilustra la aspiración a una ambición más noble, sino, precisamente, la muerte al hecho mismo de aspirar. No es, meramente, la muerte de un sujeto, sino el despojo pleno de la función que este cumplía. La muerte de Dios representa que el criterio universal, los principios ontológicos regentes y las causas últimas como bases metafísicas son inválidas y que ¡le hemos quitado a esta Tierra, su Sol!³¹ ¡Se ha removido la más elevada invención metafísica de Occidente!

Influencia en el posmodernismo y en la teología

Si bien la sentencia nietzscheana no es un enunciado esencialmente teológico, sin duda alguna arremete sustancialmente contra la teología. La ausencia de un principio estructurante de la realidad, desde luego, sepulta a la teología: no hay unidad, no hay finalidad, no hay adecuación

²⁸ “Dios murió, pero no podemos pensar la realidad sino desde un centro, y Dios es eso: la idea de que hay un centro ordenador a partir del cual se estructura la realidad toda”. Darío Sztajnszrajber, *Filosofía a martillazos* (Buenos Aires, AR: Paidós, 2019), 1:144. “For God here is not merely the metaphysical underpinning of the Christian cosmology. He is the very notion of a basis, an external authority, on which opinions are founded —the very notion of a horizon against which everything can be seen and judged”. Ken Gemes, “Nietzsche’s critique of truth”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52, n.º 1 (1992): 50.

²⁹ Sztajnszrajber, *Filosofía en 11 frases*, 238.

³⁰ “For Nietzsche ‘God is dead’ means nothing else than the fact that there is no ultimate foundation”. Gianni Vattimo, *After Christianity*, Italian Academy Lectures (Nueva York, NY: Columbia University Press, 2002), 3.

³¹ Tan radicales son sus efectos que las preguntas metafísicas todavía generan intriga. Nietzsche, en *La gaya ciencia*, 117, expresó:

¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepulcros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina?

y, por ende, no hay una verdad.³² Seguidamente, se expondrán algunas consecuencias que la muerte de Dios conlleva para la teología.

La ausencia de la estructura

Sin sistema no hay teología. Si no existe una realidad última, la teología se ve desprovista no solo del *Theos*, sino también del *logos*. La teología es posible porque existen tres realidades —“Dios, el hombre, y el mundo”—³³ que articulan cognitivamente un sistema teológico y forma un todo coherente. Pero, con la ausencia de una realidad ontológica, hay un quiebre tanto en la estructura tríada (Dios-hombre-mundo) como también en la estructura epistemológica que hacía posible nuestro acercamiento por medio del acto reflexivo: la revelación.³⁴ Como resultado, no hay forma de relacionarse cognitivamente (ausencia del *Theos*) ni de relacionar enunciados cognitivos (ausencia de la *logia*) respecto a lo que llamamos teología. De ahí se sigue que la autoridad de la fuente *par excellence* del quehacer teológico —las Sagradas Escrituras— es desafiada respecto a su naturaleza y propósito. Respecto a su naturaleza, porque la revelación es imposible, y respecto a su propósito porque, al no considerarse revelación,

³² La muerte de la metafísica (Dios) conlleva a la disolución de la comprensión aristotélica de la verdad como adecuación. Ver Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, trad. por María Teresa d’Meza (Barcelona, ES: Gedisa, 2010), 16, donde Vattimo cataloga como “error metafísico” el “haber imaginado la verdad como correspondencia”.

³³ Para el cristianismo, estas “tres realidades absolutamente relacionales [...] aunque tengan una autonomía particular, no pueden ser absolutizadas por separado, ni manifestar solas su esencia más íntima”. Juan Manuel Medrano Ezquerro, “Tres acercamientos cristianos al pensamiento de Nietzsche: Welte, Vattimo y Gonzáles del Cardenal”, *Brocar* 36 (2012): 325. Por otro lado, es preciso señalar que, aparte de la muerte de Dios —lo que indica ya una ruptura en la relación *Dios-hombre-mundo*—, la comprensión que Nietzsche tiene del “hombre” y del “mundo” es diferente al de la teología bíblica.

³⁴ Como se ha mostrado anteriormente, la muerte de Dios representa tanto una crisis metafísica como epistemológica. Acerca de cómo estas dos categorías se entretienen, ver Roy E. Graf, *The principle of articulation in Adventist theology: An evaluation of current interpretations and a proposal*, Adventist Theological Society Dissertation Series 11 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 2019), 62. Aplicándolo al planteamiento nietzscheano, como presuposición, *Dios* es un “*cognitive whole*”, mientras que, como realidad, “can be named an *ontological system*”.

no es normativa (*norma normans*). Así, la muerte de Dios es también la muerte de la teología propiamente dicha.³⁵

La muerte de la verdad

La verdad, tradicionalmente entendida, se fundamenta en el terreno de lo metafísico.³⁶ Como disciplina, la teología presupone lo absoluto (Gn 1,1; Hb 11,6) y orienta su desarrollo hacia la búsqueda de la verdad: hay teleología en la teología (Jn 8,32; 14,6). No obstante, con el anuncio de la muerte de Dios, Nietzsche rompe con la tradición occidental de los binarios (e. g. verdad-mentira) para señalar que el destino humano está bajo una eterna *condenación* hermenéutica.³⁷ En palabras del filósofo:

Facts is precisely what there is not, only interpretations [...] is it necessary to posit an interpreter behind the interpretation? [...] In so far as the word “knowledge” has any meaning, the world is knowable; but it is interpretable otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings. —“Perspectivism”.³⁸

There exists neither “spirit”, nor reason, nor thinking, nor consciousness, nor soul, nor will, nor truth: all are fictions that are of no use.³⁹

³⁵ Aquí no se hace referencia a la teología como corriente de pensamiento (por ej., teología de la liberación, teología de la muerte de Dios, etc.), las cuales vendrán —en parte, como consecuencia— un tiempo después, sino más bien a la teología como empresa intelectual, el quehacer teológico propiamente dicho.

³⁶ Ver Paul Tillich, *Systematic theology: Three volumes in one* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), 102. “The truth of something is that level of its being the knowledge of which prevents wrong expectations and consequent disappointments. Truth, therefore, is the essence of things as well as the cognitive act in which their essence is grasped”.

³⁷ La hermenéutica, en este sentido, es más un arte que un proceso objetivo.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *The will to power*, ed. por Walter Kaufmann (Nueva York, NY: Vintage, 1968), 267.

³⁹ *Ibid.*, 266. Nietzsche, además, declara que, “todo ha devenido; no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas”. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid, ES: Akal, 2007), 44. “Los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas [...] en sí tales juicios son estupideces”. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid, ES: Alianza, 2002), 44. Por otro lado, el filósofo posmoderno Darío Sztajnszrajber, en el contexto de la muerte de la verdad, cita a Nietzsche y señala que “la verdad es la mentira más eficiente, aquella que ha logrado su objetivo, es tan profundamente mentirosa que le creemos”. Juan Rapacioli, “Darío Sztajnszrajber: ‘Sabemos que la verdad no existe pero no hacemos otra cosa que buscarla’”, Telam, acceso el 15 de diciembre de

La consecuencia de esto es que la doctrina de la verdad, como representación de la realidad, desaparece. Todo es interpretable. El desafío, entonces, se encuentra en que un enunciado teológico no solo nunca podría ser afirmado como verdadero,⁴⁰ sino que también se cuestionaría si ese enunciado “carga” un *contenido*. Por tal motivo, Melanie Johnson-DeBaufre declara:

... los textos son más bien acontecimientos de lenguaje que conjuntos de signos que se refieren directamente a realidades y significados estables [...] Por eso, el lenguaje es un lugar en el que se lucha por el significado, los valores y el poder.⁴¹

La muerte de la verdad es así un corolario previsible de la ausencia de un principio estructurante. Así, se da lugar a la hegemonía del subjetivismo, el relativismo epistemológico y el posestructuralismo posmoderno.

Dentro del pensamiento teológico, los efectos de *la muerte de la verdad* pueden ser vistos en la aplicación de los postulados posestructuralistas y deconstructivistas⁴² que presentan la imposibilidad de la “verdad última

2021, <https://www.telam.com.ar/notas/201508/117824-dario-sztajnszrajber-sabemos-que-la-verdad-no-existe-pero-no-hacemos-otra-cosa-buscarla.html>.

⁴⁰ Según Nooshin Forghani, Narges Keshtiaray y Alireza Yousefy, “A critical examination of post-modernism based on religious and moral values education”, *International Education Studies* 8, n.º 9 (2015): 100, esta actitud es, evidentemente, posmoderna, pues se cree que...

... “meaning” is not dependent on words; rather, it is dependent on the kind of relation we make among words and the kind of context we create. Therefore, a word, based on the frame within which it is placed, takes different and even opposite meanings.

⁴¹ Melanie Johnson-DeBaufre, “Textos y lectores, retórica y ética”, en *La exégesis feminista del siglo XX*, ed. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (Navarra, ES: Verbo divino, 2014), 240.

⁴² Pese a que la deconstrucción como doctrina posestructuralista fue propuesta por el filósofo ateo Jacques Derrida, ha tenido un fuerte impacto en la teología. Ver John D. Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without religion*, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997), 113, donde señala que la “deconstruction can be of service to theology in breaking the grip of this excessively Eleatic idea of God which has overrun the biblical traditions”.

Ver, además, G. Douglas Atkins, *Reading deconstruction/deconstructive reading* (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1985), 2, quien considera que “some of the most important, perhaps even revolutionary, implications of deconstruction are for theology and religion”. Atkins, adicionalmente, examina “relation of deconstruction and Christianity”. *Ibid.*, 3.

Por otro lado, pese a su simpatía al promover la deconstrucción dentro del aparato teológico, Juan Manuel Arias Perea, en “Una aproximación a la deconstrucción de la fe: apuntes personales”, Lupa Protestante, acceso el 7 de diciembre, 2021, <https://www.lupaprotestante.com/>

del lenguaje” y se rehúsan “a considerar el conocimiento como algo ‘basado en la realidad’”.⁴³ Por lo tanto, no existe una interpretación correcta, sino que todos los discursos teológicos son *verdaderos*.⁴⁴ Un ejemplo de esto puede encontrarse en la postura de Caputo, quien reconoce no solo la multiplicidad y la contingencia de los “caminos” espirituales, sino que, además, el hecho de que “no one really *knows* the way”.⁴⁵ Caputo declara que ser un cristiano posmoderno es agradable debido a que es vivir bajo una “condition of irreducible pluralism”.⁴⁶

El concepto de moral universal

No apaciguamiento, sino más poder; *no* paz ante todo, sino guerra, *no* virtud [...] Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que

una-aproximacion-a-la-deconstruccion-de-la-fe-apuntes-personales-juan-manuel-arias-perea/, reconoce que...

... los movimientos deconstructivos que traen como consecuencia el abandono total de la fe, están creciendo cada vez más en varias partes del mundo. Es una cuestión que ya no se puede ignorar en nuestros días y que está latente como uno de los desafíos con los que tendrá que lidiar la Iglesia moderna.

⁴³ J. K. Gibson-Graham, “Intervenciones posestructurales”, *Revista Colombiana de Antropología* 38 (2002): 264. “Desde una perspectiva posestructuralista, el lenguaje no existe como un sistema de diferencias dentro de un conjunto único de signos. En cambio, las relaciones significante-significado se crean y revisan continuamente, ya que las palabras se recontextualizan en una producción eterna de textos”. *Ibid.* Además, como señala Miller, Nietzsche postuló “the existence of innumerable interpretations of a given text to the fact that reading is never the objective identifying of a sense but the importation of meaning into a text which has no meaning ‘in itself’”. J. Hillis Miller, recensión de *Tradition and difference*, por M. H. Abrams, *Diacritics* 2, n.º 4 (1972): 12.

⁴⁴ Nietzsche, en *Humano, demasiado humano*, 57, parece ir en esa dirección:

Desde que se ha extinguido la creencia en que un dios rige los destinos del mundo a gran escala y, pese a todas las curvas que aparecen en la senda de la humanidad, los conduce con autoridad a feliz término, los hombres deben proponerse a sí mismos fines ecuménicos que abarquen toda la tierra.

⁴⁵ No en su sentido epistemológico, sino en el sentido de su verdad o falsedad. Ver John D. Caputo, *What would Jesus deconstruct?: The good news of postmodernism for the church, the church and postmodern culture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 41. Sobre una lectura posmoderna de la teología propiamente dicha —por ej. la doctrina de Dios—, ver Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, trad. por Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo (Pontevedra, ES: Ellago, 2010), específicamente las páginas 265-307.

⁴⁶ Caputo, *What would Jesus deconstruct?*, 42.

cualquier vicio? —La compasión activa con todos los malogrados y débiles— el cristianismo...⁴⁷

Se ha mencionado anteriormente que la muerte de Dios trae consigo la erradicación de *una* verdad última, universal y necesaria y que, en su lugar, impera la naturaleza contingente de la hermenéutica: el perspectivismo. Ahora bien, si esto es así, ¿qué hay en cuanto a la moral? La moral también *muere*. O tal vez sea más preciso decir que deviene en una inversión axiológica. En adelante, se examinará el proyecto nietzscheano de la transmutación de los valores.⁴⁸

En principio, como reconoce Hernández, “la voluntad de poder es la palabra clave para comprender la visión moral de Nietzsche”.⁴⁹ Sin embargo, es necesario observar el concepto de moral que tiene el filósofo alemán. Para Nietzsche, la moral ha sido “the ‘greatest lie’ of all times”.⁵⁰ Este gran invento occidental ha sido posible por la aceptación del “prejuicio dualista metafísico”⁵¹ desarrollado por

⁴⁷ Nietzsche, *El anticristo*, 28.

⁴⁸ Será precisamente esta gran revolución la que identificará a Nietzsche como un detractor referente contra la moral cristiana.

⁴⁹ Danilo Kadesh Hernández Esquerre, “Visión histórico valorativa de la compasión de la antigüedad a la modernidad” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014), 262.

⁵⁰ Bertram M. Laing, “The metaphysics of Nietzsche’s immoralism”, *The Philosophical Review* 24, n.º 4 (1915): 400. Sin embargo, Nietzsche reconoce la utilidad de esta mentira. *Ibid.*

⁵¹ Diego Sánchez Meca, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, *Estudios Nietzsche* 13 (2013): 81. Sánchez afirma que “lo que la moral occidental ha hecho ha sido contraponerlas [cultura y naturaleza] drásticamente, y esto ha tenido consecuencias graves y posiblemente irreparables, [pues] ha concebido al ser humano como sólo espíritu, sólo alma y sólo razón” al punto casi de deshumanizarlo. *Ibid.*

Sobre este dualismo, Nietzsche declara que “la creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*”. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid, ES: Alianza, 2005), 23 (en adelante *MBM*).

Nietzsche, además, en *Humano, demasiado humano*, “focuses its attack on the assumption that the postulation of a metaphysical world —Plato’s Forms, Kant’s thing-in-itself— is necessary to explain certain value-related aspects of the human world”. Maudemarie Clark y David Dudrick, “Nietzsche and moral objectivity: The development of Nietzsche’s metaethics”, en *Nietzsche and morality*, ed. por Brian Leiter y Neil Sinhababu (Oxford: Oxford University Press, 2007), 196. Por esta razón, Nietzsche entiende al mundo metafísico como el mundo del error, pues se conceptualiza sobre entes *metafísicos* no existentes. Ver Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 54.

Sócrates,⁵² continuado por Platón y naturalizado por los partidarios de este: la religión cristiana, “pues el cristianismo es platonismo para el ‘pueblo’”.⁵³

La moral, asimismo, ha servido para reprimir en el hombre sus deseos vitales, esto porque hacía de la conciencia la reguladora del valor de las acciones. Por eso, Nietzsche considera que la conciencia no es un dispositivo innato en el ser humano, sino más bien una *construcción* humana. Es el recurso del poder para lograr determinados fines.⁵⁴ La conciencia no está allí señalándonos *el* camino; por ende, “la conciencia nunca puede usarse como un estándar para la vida”.⁵⁵ En consecuencia, los valores no deben ser fundamentados en el ámbito metafísico, sino que deben encontrarse en el yo, en la *voluntad de poder*⁵⁶ satisfacer los impulsos naturales que durante siglos Occidente —el cristianismo— ha desprestigiado tanto.

⁵² Para el filósofo alemán, “Sócrates fue el [primer] payaso que se hizo tomar en serio”. Esto, por haber introducido en el “gusto griego”, los “modales dialécticos”. Nietzsche, *Crepúsculo de los idolos*, 54. Sobre la relación Sócrates-Platón, Nietzsche declara que “son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos”, ya que disolvieron la expresión dionisiaca por la apolínea.

⁵³ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 21.

⁵⁴ Para el filósofo, “dicha moral pone de manifiesto las *relaciones de poder* [énfasis añadido] sustentada en unos valores que actúan de acuerdo a una *moral de esclavos*”. Luis Manuel Román Cárdenas, “La voluntad de poder en Nietzsche” (tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, 1979), 5. La tesis nietzscheana que se menciona será una influencia capital en el desarrollo de la filosofía posmoderna de Michel Foucault, quien declaró que “Nietzsche fue el filósofo del poder, fue quien llegó a pensar el poder, pero sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo”. Michel Foucault, *Estrategias de poder*, vol. 2 de *Obras esenciales* (Barcelona, ES: Paidós, 1999), 312.

Sobre la influencia de Nietzsche en el filósofo francés, ver Hans Sluga, “I am simply a Nietzschean”, en *Foucault and philosophy*, ed. por Timothy O’Leary y Christopher Falzon (Chicester: Wiley-Blackwell, 2010), 36-59; Aitor Alzola Molina, “Pensar con Nietzsche: la relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche”, *Eikasía* 73 (2017): 259, quien señala que el filósofo francés “se siente en deuda con aquellos textos nietzscheanos del periodo de 1880 que abordan cuestiones relacionadas con el problema de la verdad y el saber”; David Cortez, *Foucault, lector de Nietzsche* (Quito, EC: Flacso, 2015), 1-2, “la amplia presencia de Nietzsche en la obra de Foucault tiene que ver con su común pertenencia a tradiciones críticas de la Ilustración que apuestan por la construcción histórica de subjetividades libres”.

⁵⁵ Laing, “The metaphysics of Nietzsche’s immoralism”, 399.

⁵⁶ La voluntad de poder está ligada a la moral debido a que Nietzsche “describe la Voluntad de Poder como consecuencia del relativismo de los valores”. Stephan Günzel, “Voluntad de poder”, en *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*, ed. por Germán Cano (Madrid, ES: Biblioteca Nueva, 2012), 534.

Por eso, los valores han de ser *anticristianos*, porque el cristianismo ensalza lo que denigra la vida,⁵⁷ predica una moral esclavizante⁵⁸ —moral de los esclavos—. ⁵⁹ Nietzsche, en cambio, promueve dar vida a aquellos instintos⁶⁰ que “fortalecen” al ser humano. Para ello, fomentará una moralidad libre de las cadenas de la moral opresora —la moral de los señores—, la cual ha de permanecer tras la muerte de Dios y ha de ser aquella que el superhombre ha de desear. Pero a fin de que esto sea posible, no solo se deben transmutar los valores cristiano-occidentales por un espíritu dionisiaco,⁶¹ sino que se ha de dar muerte a todo lo débil, empezando por *erradicar* su fundamento: la compasión,⁶² para luego erradicar a

⁵⁷ “Cristiano es el odio al *espíritu* [intelecto], al orgullo, al valor, a la libertad, al libertinaje del espíritu; cristiano es el odio a los *sentidos*, a las alegrías de los sentidos, a la alegría en cuanto tal...” Nietzsche, *El anticristo*, 46-7.

⁵⁸ “Nietzsche, unlike these writers, situates his critique of morality within a broader ‘cultural critique’, in which morality is attacked as only the most important of a variety of social and cultural forces posing obstacles to human flourishing”. Leiter, “Nietzsche and the morality critics”, 252.

⁵⁹ El filósofo, en *MBM*, 143, señala que esta moral ha sido efectiva porque se ha usado al miedo como mecanismo pedagógico:

El grado mayor o menor de peligro que para la comunidad, que para la igualdad hay en una opinión, en un estado de ánimo y un afecto, en una voluntad, en un don, eso es lo que ahora constituye la perspectiva moral. También aquí el miedo vuelve a ser el padre de la moral.

Por eso, la moral de occidente es “moral de animal de rebaño”. Todos están sometidos y reunidos por un espíritu gregario metafísico. *Ibid.*, 145.

⁶⁰ Por citar un ejemplo, “we find in Nietzsche’s writings a positive evaluation of the orgy”. Bishop, “Nietzsche’s ‘new’ morality”, 232. El proyecto nietzscheano de una moral obediente a los instintos vitales no es una propuesta radical *per se*, sino un camino por el cual se ha de volver a la moral como era entendida por los griegos antes de la llegada del cristianismo.

⁶¹ En Nietzsche, el espíritu dionisiaco se contrapone al apolíneo. Representa la vida, la fertilidad, el placer, la festividad, lo *humano, demasiado humano*, la naturaleza, el arte, la *inmanencia* del hombre. Jeison A. García Cruz, en “Nietzsche y el espíritu dionisiaco como antídoto a la decadencia de occidente” (trabajo de fin de grado, Universidad de La Laguna, 2018), 18, expresa:

... el espíritu dionisiaco manifestado en las bacanales o festividades que se hacían en la antigua Grecia en honor [a] él, no sólo eran una interacción comunitaria, sino a la vez era una reconciliación del hombre con dicha naturaleza. Dioniso representa la parte más animal y salvaje del hombre, así como la parte más originaria y fundamentada en el instinto.

⁶² Es decir, erradicar la compasión cristiana, pues ser compasivos no es más que herir el orgullo ajeno. Pese a ello, es necesario tener en cuenta que el filósofo no está en contra de que ejerzamos compasión ante el sufrimiento de alguien cercano a nosotros, sino que, más bien, “cautions us to exercise compassion selectively”. Daniel I. Harris, “Compassion and affirmation in Nietzsche”,

sus practicantes. Es aquí donde Nietzsche encuentra la necesidad de una *transmutación de los valores*.

Influencia en el posmodernismo y en la teología

Despojado de fundamento y sugerido el perspectivismo, se sigue una concepción de la moral como subjetiva.⁶³ Como consecuencia, se ha planteado tratar algunas prácticas *morales* desde una perspectiva política,⁶⁴ desarraigándolas de naturaleza moral alguna.⁶⁵ A saber, debido a que “ciertos asuntos [morales] pueden parecer intratables y puede que nunca sean totalmente dirimidos”, debe existir una “cooperación política”⁶⁶ que sea “independiente de controvertidas doctrinas filosóficas y religiosas”.⁶⁷ En consecuencia, no puede pensarse a la teología —en tanto que teología— como rectora de la moral.

Ahora bien, aunque la crítica nietzscheana de la moral ha influenciado de manera significativa la visión posmoderna de la ética, ha tenido

Journal of Nietzsche Studies 48, n.º 1 (2017): 24. Para una lectura sobre este pensar “ambivalente” de la compasión en Nietzsche, ver *ibid.*

- ⁶³ Esto queda claro en Nietzsche cuando dice que toda “virtud tiene que ser invención nuestra [...] cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico”. Nietzsche, *El anticristo*, 35.
- ⁶⁴ El trabajo de Rawls, en este sentido, ha sido importante por su propuesta de que “in public reason comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens”. John Rawls, *The law of peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 132.
- ⁶⁵ En términos concretos, esto puede ser visto en la discusión sobre la legalidad del aborto. Así, por ejemplo, en Estados Unidos el porcentaje de adultos que piensa que el aborto no es un problema moral (21 %) sobrepasa al grupo que entiende que el aborto es moralmente incorrecto en todos los casos (13 %). Carrie Blazina, “Key facts about the abortion debate in America”, Pew Research Center, acceso el 31 de agosto de 2022, <https://pewrsr.ch/3z9xqE7>.
- ⁶⁶ John Rawls, “Justicia como ‘fairness’: política, no metafísica”, *Revista de Ciencia Política* 12, n.º 1-2 (1990): 93. Para un análisis crítico sobre el citado artículo de Rawls, ver Fernando Aranda Fraga, “John Rawls: una ética jurídica sin fundamento metafísico”, *Apuntes universitarios* 5, n.º 2 (2015): 173-196, en el que el autor acusa al filósofo estadounidense de tener una “posición pseudo-neutral” (*ibid.*, 180). Asimismo, caracteriza la teoría política de Rawls como ingenua, puesto que “se hace difícil pensar que un mero consenso superpuesto de teorías, muchas de las cuales [son] conflictivas entre sí, pueda proporcionar algo más que un simple *modus vivendi*” que no llegue a ser identificado como hobbesiano (*ibid.*, 190).
- ⁶⁷ Rawls, “Justicia como ‘fairness’”, 90 (énfasis añadido).

también un alcance importante en la lectura posmoderna de la moral cristiana, la cual, según la sugerencia de este trabajo, se traduce en dos corolarios aparentemente antagónicos: la cristofobia y el surgimiento de las distintas teologías posmodernas “emancipadoras”. El primero se des- hace del cristianismo, el segundo hace uso de él; pero ambos son teleológicamente seculares.

Por un lado, la cristofobia —que, dígame de paso, es una actitud muy nietzscheana—⁶⁸ es principalmente un discurso de odio hacia la tradición moral, esto es, a los valores cristianos, pues ellos son el alma de Occidente. La cristofobia promulga que el patrimonio cultural cristiano sea derrumbado por caracterizar un ascetismo execrable,⁶⁹ un *odium humani generis*, por eso ha de ser sustituido por “la tradición dionisiaca de impronta nietzscheana”;⁷⁰ esto es, el privilegio del deseo. Un ejemplo claro es la publicación de Schnadelbach, en la que, en un sentido “teológico”, señala siete defectos “malditos” (entre los que se incluye el ascetismo) que el cristianismo legó a Occidente,⁷¹ para luego *vaticinar* el final de la cristiandad.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, en *Ecce Homo* (Madrid: Alianza, 2005), 144-5, expresa:

... ¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida —en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! ¡El concepto “más allá”, “mundo verdadero”, inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe— para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea! [...] Finalmente —es lo más horrible en el concepto de hombre *bueno*, la defensa de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente a causa de sí mismo, de todo aquello que debe *perecer*—.

⁶⁹ Aquí encuentran lugar las palabras de Foucault, quien expresa que “el alma [es la], prisión del cuerpo”. Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (Buenos Aires, AR: Siglo veintiuno, 2002), 36.

⁷⁰ Eloy Bueno de la Fuente, “Crist(ian)ofobia: más que un fenómeno cultural”, *Fides Et Ratio* 3 (2018): 33. Para una discusión sobre el espíritu cristofóbico en Europa, ver Christoph Cardinal Schönborn, “Christianity: Alien presence or foundation of the West?”, en *Exiting a dead end road: A GPS for Christians in public discourse*, ed. por Martin Kugler y Gudrun Kugler (Viena: Kairos, 2010), 51-69.

⁷¹ “Der christliche Platonismus bedeutete [...] im Menschen die normative Herabsetzung der Wirklichkeit, das heißt seiner Leiblichkeit. Das Ergebnis ist die systematische Leibfeindlichkeit der christlichen Tradition”. Von Herbert Schnädelbach, “Der Fluch des Christentums”, *Die Zeit* 20 (2000): 9. Se podría traducir así: “El platonismo cristiano significó el menosprecio normativo de la realidad, es decir, de su corporeidad [...]. El resultado es la hostilidad sistemática hacia el cuerpo”.

En sus palabras, “Vielleicht aber ist diese Selbstaufgabe der letzte segensreiche Dienst, den das Christentum unserer Kultur nach 2000 Jahren zu leisten vermöchte; wir könnten es dann in Frieden ziehen lassen”.⁷² Otro trabajo en la rúbrica de cristofobia es el *Tratado de Ateología*. Respecto a la moral, Onfray reflexiona:

Nietzsche revela la transvaluación: el ateísmo no debe funcionar como un fin solamente. Suprimir a Dios, desde luego, pero ¿para qué? [Para el advenimiento de] Otra moral, nueva ética, valores inéditos, impensados porque son impensables, eso es lo que la liquidación y la superación del ateísmo permiten.⁷³

Por otro lado, el alumbramiento de las vertientes teológicas que han acaecido como resultado del “filosofar a martillazos”⁷⁴ es evidente *de facto*. Predominantemente, en el terreno de la moral, la así llamada “teología de género” ha infectado de modo vertiginoso el orbe evangélico⁷⁵ como resultado de una reinterpretación *erudita* de la lectura tradicional (y natural) del texto bíblico, dándole primacía a la experiencia personal. La consecuencia de ello es una teología progresista que, en el campo epistemológico funciona como un presupuesto metodológico,⁷⁶ y en el campo político se evidencia en el activismo.

⁷² *Ibid.*, 1. Se podría traducir como “tal vez el abandono de sí mismo sea el último servicio bendito que el cristianismo es capaz de lograr en nuestra cultura después de 2000 años; entonces podríamos dejarlo ir [morir] en paz”.

⁷³ Michel Onfray, *Tratado de ateología: Física de la metafísica* (Buenos Aires, AR: Ediciones de la Flor, 2006), 60.

⁷⁴ Con esta frase pragmática, Nietzsche describe su actividad deconstruccionista de la metafísica y moral occidental.

⁷⁵ Aunque, evidentemente no se limita a ello. David P. Gushee, en “Reconciling evangelical Christianity with our sexual minorities: Reframing the biblical discussion”, *Journal of the Society of Christian Ethics* 35, no. 2 (2015): 141, expresa:

In evangelical circles, however, until the past few years, everyone who raised a challenge to ‘traditionalist’ views immediately experienced some form of exclusion [...]. However, a number of new books have been written and organizations founded by avowed evangelicals attempting to open up conversational space, plead for better treatment, reframe the issues, or revise the traditionalist posture.

⁷⁶ Por ejemplo, “la hermenéutica del amor” como criterio interpretativo de los pasajes bíblicos que se utilizan para sancionar las desviaciones sexuales y las desviaciones de género. Cf. Emma Cadenas, *Jesús LGTBIQ+: teología del género para una fe sexualmente activa* (Lima, PE: Garamond, 2022).

El concepto de ser humano

“¿Qué importa el *resto*? —El resto es simplemente la humanidad—. Hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por *altura* de alma, por desprecio...”⁷⁷

El concepto de ser humano en Nietzsche es un tanto ambivalente porque, aunque Nietzsche no deja de tener *esperanza* en la humanidad, desarrolla una filosofía poshumanista que rechazará todo esencialismo. Consecuentemente, ya que el hombre no es un fin en sí mismo, ha de autoconstituirse en el adalid de su búsqueda por la libertad.

En principio, cualquier actitud de amor hacia el hombre deviene en no entenderlo como un anteproyecto inacabado; por lo tanto, no se puede amar lo humano, ya que hacerlo sería despreciarse a uno mismo.⁷⁸ En sus palabras, expresa:

El hombre es algo que debe ser superado [...] Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa [...]. El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo [...]. La grandeza del hombre está en ser puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*.⁷⁹

La muerte incruenta de Dios ha puesto en evidencia que no hay un *telos* ultraterrenal al que la humanidad como conjunto se dirija. Por lo tanto, toda *esperanza* humana ha de ser inmanente, ha de ser *humana*, *demasiado humana*. Para ello, en su peregrinaje, la humanidad ha de entender el desprecio por las categorías farmacológicas del sentido común (*la verdad*, *la razón*, etc.), esto es, la *deshumanización* de la humanidad. Cuando el hombre alcanza tal objetivo, “entonces su propia acción cobra a sus ojos el carácter de desperdicio. Pero sentirse en cuanto humanidad (y no sólo en cuanto individuo) tan *desperdiciado* [...] es un sentimiento

⁷⁷ Nietzsche, *El anticristo*, 26.

⁷⁸ “El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta. El amor al hombre me mataría”. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 35.

⁷⁹ *Ibid.*, 36-8.

por encima de todos los sentimientos”.⁸⁰ Al fin, habiendo despreciado lo humano, veremos nuestro amor por la humanidad en el advenimiento del superhombre.

Para explicar el cumplimiento de su oráculo, Nietzsche habla *De las tres transformaciones* por las que un individuo ha de transitar: “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño”.⁸¹

El espíritu, en tanto que individuo, se orienta mitológicamente y está sujetado a las construcciones normativas que lo terminan convirtiendo en un bestia de carga, en un camello. Después de esta primera transformación, este animal parece ser la condición por defecto del hombre, como si su estructura exigiera sobrellevar “cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas”.⁸² El amor por el “tú debes”⁸³ explicitado en supersticiones ascéticas, la veneración por lo no natural, el repudio por la soberbia, el encanto por lo débil y el rechazo de lo consagrado como “vil” representan las jorobas milenarias de Occidente, ante las cuales la humanidad se ha arrodillado, ¡y ha encontrado gusto en hacerlo! Pero después de la muerte de Dios, el relato del significado ha sido removido. No obstante, no basta con renunciar a la carga y seguir metafísicamente fundado en ella. Entonces, aunque la muerte de Dios es una inevitable condición, su apropiación debe ser individual, razón por la cual el camello ha de escapar al desierto de la deconstrucción para esperar su libertadora transformación.

Aun así, para Nietzsche no es la libertad, sino el placer, el valor sumo. Por eso, la salida del camello al desierto representa el primer escalón en la transformación del espíritu de un individuo, que se produce cuando este genera una disidencia con lo que Nietzsche llama “el rebaño”, esto es, el imaginario colectivo que permanece atado a la moral del deber.

⁸⁰ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 21.

⁸¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 53.

⁸² *Ibid.*

⁸³ En el Zaratustra, el “Tú debes” es el otro nombre del gran dragón —el tentador— con el que combate el camello antes de su transformación a león.

Solo entonces ocurre la segunda transformación: el león. Se requiere de la ferocidad de esta bestia para vencer en la más sangrienta de todas las batallas: la lucha contra el objetivismo moral. Es aquí donde Nietzsche encuentra lugar para su proyecto de transmutación axiológica.

Pero “¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer?”⁸⁴ El niño es capaz de enterrar los recuerdos de la muerte de Dios y de redefinir la relación *significante/significado* en la constitución de nuevos signos.⁸⁵ De esta manera, la última transformación resulta en la actividad humana que experimenta espontáneamente la multiplicidad fáctica y simbólica. Entre tanto, tal vez ese niño sea aquel verdadero hombre que ama lo *demasiado humano*. En fin, el superhombre.⁸⁶

Queda por tanto en el hombre, por su *voluntad de poder*, la magia del devenir: “El hombre deviene lo que él quiera devenir, [pues] su voluntad es anterior a su existencia.”⁸⁷ En este sentido, Nietzsche parece no solo acabar con Dios; sino también, con el hombre. Si la voluntad es anterior al sujeto, luego, ¿qué es el sujeto si no símbolo sin significado?

Influencia en el posmodernismo y en la teología

Como tal, el pensamiento nietzscheano de que no existe esencia alguna en la humanidad impactó primeramente en la filosofía y, posteriormente, en la teología. Jean-Paul Sartre verá algunas de sus ideas dar a luz por la influencia del filósofo alemán.⁸⁸ Parafraseando a Nietzsche declara que “la existencia precede a la esencia”. Esto “significa que el hombre empieza

⁸⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 55.

⁸⁵ Tal proyecto se enmarca en la crítica posestructuralista y puede usarse según sus múltiples fines. Ver Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Madrid, ES: Siglo XXI, 1987), 3.

⁸⁶ Algunos han intentado vincular al superhombre con la enseñanza del eterno retorno. No es el objetivo aquí ampliar ambos conceptos, aunque se reconoce el posible vínculo.

⁸⁷ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 68.

⁸⁸ Ver el análisis que hace Bello de la influencia de Nietzsche en el pensamiento existencialista de Sartre. Eduardo Bello, “La sombra de Nietzsche en Sartre”, *Daimon*, n.º 35 (2005): 41-62.

por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define”.⁸⁹ El pensamiento existencialista, en este sentido, es indistinguible de la búsqueda por la libertad subjetiva. “Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla [...] [por lo tanto] el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.⁹⁰ Simone de Beauvoir, pareja de Sartre, introducirá este concepto en el campo de los estudios feministas, desestimando la concepción de la sexualidad como una característica esencial e inmutable de la humanidad, y en su lugar, la presentará como una construcción cultural.⁹¹ La doctrina según la cual la configuración presente del espíritu humano es un mero e intercambiable estadio ha nacido.

El antiesencialismo a nivel filosófico ha llevado a una reformulación de los conceptos bioéticos y deontológicos (en el debate sobre el aborto, por ejemplo). La ortodoxia que considera que la vida humana es digna por sí misma está enfrentando despiadados ataques intelectuales, y quienes embanderan tal lucha consideran que la premisa de “la santidad de [la] vida humana es hoy en día un profundo problema”.⁹² Peter Singer observa un subversivo corolario que se desprende del antiesencialismo: señalar como absurdo el mandamiento que considera que “toda vida humana tiene el mismo valor”, para invitarnos a reconocer que “el valor de la vida humana varía” (con base en criterios de no conciencia y no sintiencia, por ejemplo).⁹³

En el ámbito político, la conexión entre antiesencialismo y antiindividualismo es demasiado estrecha. Al aborrecer al individuo como un fin en sí mismo y como portador de proyectos de vida autónomos, se aspira a organizar la sociedad entera en favor del “bien común” o el “bienestar

⁸⁹ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Barcelona, ES: Edhasa, 2004), 31.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Aquí tiene lugar la muy conocida frase de Simone de Beauvoir, de influencia sartriana, expresada en *El segundo sexo*. Feminismos (Madrid, ES: Cátedra, 2015), 371: “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino” (énfasis añadido).

⁹² Peter Singer, *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional* (Buenos Aires, AR: Paidós, 1997), 186.

⁹³ *Ibid.*, 188.

general”, donde la voluntad del colectivo es anterior a la del individuo.⁹⁴ Históricamente, tales postulados han sido las semillas del totalitarismo,⁹⁵ como es el caso de la Alemania nazi de Hitler cuyas “doctrinas del nacionalsocialismo son la cima de una larga evolución ideológica”⁹⁶ y de una propaganda antiindividualista.

El antiesencialismo en teología constituye un enfoque de crítica severa hacia la doctrina que sostiene que el ser humano ha sido creado a semejanza de Dios. En consecuencia, resulta comprensible que en épocas recientes los teólogos estén llevando a cabo una reconsideración de la noción de la *imago Dei* bajo presupuestos de “evolutionary biology, contemporary ethology, psychology and other social sciences [that] have all bolstered a more complex vision of the creaturely family within which the human species is found”.⁹⁷ Así, se difumina la visión antropocéntrica que daba al

⁹⁴ Se hace aquí eco a la famosa frase atribuida a Hitler: “El bien común antes que el bien individual”. Barbara Miller Lane y Leila J. Rupp, *Nazi ideology before 1933: A documentation* (Austin, TX: University of Texas Press, 1978), 43.

⁹⁵ Benito Mussolini, en *La doctrina del fascismo*, trad. por A. Dabini (Viale dei Mille, IT: Vallecchi, 2022), 4, Kindle, expresa:

Siendo antiindividualista, la concepción fascista se pronuncia por el Estado; y se pronuncia por el individuo en cuanto éste coincide con el Estado, que es conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica. Está en contra del liberalismo clásico, que surgió de la necesidad de reaccionar contra el absolutismo y que terminó su función histórica desde que el Estado se transformó en la conciencia y voluntad populares. El liberalismo negaba al Estado en interés del individuo particular; el fascismo reconfirma al Estado como verdadera realidad del individuo [...]. Se pronuncia por la única libertad que puede ser una cosa seria, a saber, la libertad del Estado y del individuo en el Estado. Ello, en razón de que, para el fascista, todo reside en el Estado, y nada que sea humano o espiritual existe, y tanto a menos tiene valor, fuera del Estado. En este sentido, el fascismo es totalitario, y el Estado fascista, síntesis y unidad de todos los valores, interpreta, desarrolla e incrementa toda la vida del pueblo.”

⁹⁶ Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre* (Madrid, ES: Alianza, 2007), 208.

Mario Sznajder, en “Mussolini, Benito”, *Diccionario Nietzsche*, 360, expresa que aunque se sabe de cierta influencia intelectual de Nietzsche en las ideas totalitarias de Hitler y Mussolini, ya que ambos lo conocieron a través de la lectura de sus libros, “la ausencia de precisión y detalle de N. en el terreno de la teoría política permitieron las más diferentes interpretaciones políticas para todos aquellos que, como Mussolini, estaban convencidos de la validez de los análisis del filósofo alemán para la crisis de la Modernidad europea occidental”.

⁹⁷ Daniel P. Horan, “Creation”, en *T. & T. Clark handbook of theological anthropology*, ed. por Mary Ann Hinsdale y Stephen Okey (Londres: T. & T. Clark, 2021), 55. Horan dice: “These reconsiderations of the Genesis creation accounts more broadly have led theologians to reexamine

ser humano un lugar privilegiado en la creación, pues el hombre llega a ser parte de una “familia” comunitaria más extensa.

En este tenor, Muray “have sought to extend the *imago Dei* to non-humans”.⁹⁸ Fergusson rechaza que la *imago Dei* refiera a “some ontological property or moral attribute that sets human animals apart from others”.⁹⁹ Moritz critica “the notion that humans are unique” y, en su lugar, propone que la *imago Dei* es “best understood in light of the Hebrew theological framework of *historical election* [de la humanidad]”.¹⁰⁰

Tales propuestas se presentan como esfuerzos encaminados hacia la “resolución” del prolongado conflicto *creación-evolución* que buscan conciliar la narrativa bíblica con el paradigma evolutivo vigente y que resultan en un escepticismo con respecto a la literalidad del relato del Génesis,¹⁰¹ a la vez que se considera la evolución teísta como presupuesto teológico. Por supuesto, la teoría darwiniana es un corolario de la concepción de

the Christian doctrine of the *imago Dei* as well, which is such a significant dimension of classical theological anthropology”. *Ibid.*, 54.

⁹⁸ Leslie A. Muray, “Human uniqueness vs. human distinctiveness: The ‘imago Dei’ in the kinship of all creatures”, *American Journal of Theology and Philosophy* 28, n.º 3 (2007): 307, acceso el 7 de julio de 2023, <http://www.jstor.org/stable/27944415>.

⁹⁹ David Fergusson, “Humans created according to the *imago Dei*: An alternative proposal”, *Zygon* 48 (2013): 440.

¹⁰⁰ Joshua M. Moritz, “Evolution, the end of human uniqueness, and the election of the *Imago Dei*”, *Theology and Science* 9, n.º 3 (2011): 307-8, acceso el 9 de julio de 2023, <http://dx.doi.org/10.1080/14746700.2011.587665>. En este sentido, Moritz establece paralelos estructurales y teológicos entre la elección abrahámica y la adánica y nos invita a “understand Adam and Eve as the covenantal prototypes of both Abraham and Sarah, and Israel”. *Ibid.*, 324. Ve a Adán y Eva, quienes “as the primal human pair, are chosen and called to be a species of priests to the non-Adamic humans (the other hominids) and to other non-human animals”, 324. En ese sentido, la *imago Dei* es más un *Homo sanctus* que un *Homo singularis*, entendiendo santidad como “set apart”, 329. Finalmente (p. 330), expresa:

Understanding the divine likeness as election is consonant with evolutionary biology’s conception of human-animal continuity and the genealogical nature of species, and also acknowledges non-human animals and hominids as the ontological equivalents of humans and as fellow creatures that are substantively the same.

¹⁰¹ “Belief in a first couple created *ab initio* in a state of moral, physical, and intellectual perfection is untenable in light of the findings of the natural sciences, at least since the time of Darwin. Fergusson, “Humans created according to the *imago Dei*”, 441).

que los seres humanos —y las especies, en general— no poseen atributos esenciales autodefinitorios.

Observaciones finales

Con todo, tal vez Nietzsche tuvo éxito en vaticinar una era poscristiana después de la muerte de Dios, pues resulta innegable llamar así a la actual situación. Después de Nietzsche y los autores de la muerte de Dios, pareciera que la religión —y el cristianismo, en particular— no tiene ya nada que ofrecer. Aun así, ¿tendremos que concluir, al igual que Harari, que la religión resulta *necesaria* para la sobrevivencia solo por ser un relato cohesionador?

¿Se puede vivir sin religión? Quizá no, por definición de humano, por definición de religión, porque un colectivo humano sin ficciones quedaría inerte frente a cualquier otro que se invente un dogma con el que sus creyentes puedan reconocerse y cohesionarse. Ya les pasó a los neandertales.¹⁰²

Tal enfoque sociológico de la religión erosionaría su propósito primigenio al manifestarla como expresiones divergentes de voluntades de poder. Por consiguiente, la filosofía de Nietzsche, en tanto que semilla posmoderna, se muestra incompatible con el *ethos* inherente a la ortodoxia bíblica. La carencia de estructura, la disolución de la verdad, la transmutación de los valores y la negación de la esencia humana engendran una vigorosa vanguardia intelectual en el ámbito argumentativo contra los axiomas cristianos.

Aunque de Nietzsche se pueden extraer algunas ideas provechosas, como su actitud crítica hacia la metafísica tradicional —que históricamente ha dominado el aparato teológico—, aquellos que defienden las categorías de pensamiento bíblico-cristianas deberían descartar su discurso. En virtud de ello, se justifica otorgar a Nietzsche únicamente el lugar que se merece, el de la interpretación. Esto es, solo el de la alternativa.

¹⁰² Jorge Wagensberg, “¿Se puede vivir sin religión?”, *El País.com*, 24 de octubre de 2018, acceso el 9 de julio, 2023, https://elpais.com/cultura/2016/10/19/babelia/1476869722_225744.html.