

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA



CASA ABIERTA AL TIEMPO

DIVISION DE CIENCIA SOCIALES Y HUMANIDADES

**CRISTIANISMO, MODERNIDAD Y
NIHILISMO EN NIETZSCHE**

TESIS QUE PRESENTA

RICARDO ROSALINO HERNANDEZ

MATRICULA: 91230218

PARA LA OBTENCION DEL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

ASESOR: FRANCISCO PIÑON GAYTAN

JUNIO DE 2001

IN MEMORIAM
Antonio y José Luis

A mis padres y hermanos: por su apoyo

A Hermila: por su amor y apoyo incommensurables

A mi asesor: Dr. Francisco Piñón Gaytán por compartir su sabiduría

A todos mis maestros.

ÍNDICE

Introducción

Pág.

1.- Cristianismo y modernidad

1.1.- Definición de modernidad

6

1.2.- Cristianismo y modernidad

19

1.3.- Nietzsche y la modernidad

31

2.- Nihilismo al final del camino

2.1.- La muerte de Dios

43

2.2.- El nihilismo

55

2.3.- Las tres transformaciones

66

2.4.- ¿Existe ética después del nihilismo?

75

Conclusiones

83

Bibliografía

87

INTRODUCCIÓN

Al final del segundo milenio y principio del tercero, el mundo contemporáneo se ha visto inundado de una gran variedad de sucesos que le otorgan un sello distintivo con respecto a otras épocas. Por ejemplo, los avances tecnológicos nos han permitido una mejor comprensión de la naturaleza, la tecnología a funcionado como una herramienta para descubrir y enumerar los secretos del cosmos; ha permitido conocer el funcionamiento del cuerpo humano y con ello pronosticar y curar enfermedades que en el pasado fueron incurables. Sin embargo, esta misma tecnología es aplicada de forma discriminada, consiente o inconscientemente, para acabar con nuestro hábitat y la humanidad misma.

La historia de la humanidad ha visto desfilar varios modos de producción: esclavismo, feudalismo y capitalismo. En la actualidad vivimos una economía globalizada que en lugar de traer beneficios para una gran mayoría, éstos quedan en las manos de unos cuantos. El mundo globalizado esta supercomunicado: podemos conocer que ocurre al otro lado del planeta, pese a ello no tenemos noticias de nuestra realidad más cercana.

En la actualidad la característica primordial de la vida en las grandes ciudades es la violencia. Vivimos en sociedades donde la violencia esta en todas partes: en la familia, en la calle, en la escuela, etc. En especial podemos observar como la violencia es el lugar común de los medios electrónicos para subir sus niveles de audiencia. Dichos medios en lugar de servir como herramienta para el hombre, han preferido distorsionar la realidad mundial con banalidades como modas, concursos y ventas a domicilio. Un claro ejemplo de como la tecnología ha caído en superficialidades es el internet (en su acepción negativa), tal es el caso de las conversaciones entre usuarios a través de la red y las diversas páginas que ofrecen servicios como comprar, vender, intercambiar, buscar, etc; en ellas podemos comprar desde un lujoso auto hasta "una niña (o) de Malasia o Singapur". No obstante, las preguntas son: ¿en un futuro dejaremos de dialogar entre humanos y en cambio sólo lo haremos con las maquinas? ¿la tecnología algún día nos privará del placer de mirar una puesta de sol, de aspirar el aire puro de la montaña o de escuchar los murmullos de la naturaleza en una mañana de primavera?.

Con esto no digo que el internet sea una mala inversión para la humanidad, al contrario, como herramienta podemos acceder a muchos lugares del conocimiento, pero su uso se ha

banalizado tanto que ahora podemos encontrar páginas de todo tipo y no sería erróneo suponer en un futuro no lejano en lugar de asistir a la universidad a una clase de matemáticas o estética sólo tengamos que encender un monitor y acceder a la página de: "clases-punto-com", "tareas-punto-com", "profesores-punto-com", "exámenes-punto-com" e incluso "novatadas-punto-com". *Todo esto sería fatal.*

El siguiente trabajo no tiene la finalidad de describir, detalladamente, cada uno de los problemas antes mencionados y mucho menos sacar conclusiones éticas de cada uno de ellos; antes bien, sirven para ilustrar como el mundo contemporáneo -con todos sus avances científicos y tecnológicos- ha caído en el pantano del desencanto ante la vida. En la actualidad a éste fenómeno se le ha denominado "Nihilismo", porque efectivamente, la vida del hombre contemporáneo es invadida por un sentimiento de sinrazón, nostalgia y angustia ante la existencia. En pocas palabras, el ser humano de hoy en día vive en un constante caos y ha perdido su horizonte y la esencia misma de su humanidad. Sin embargo, ¿dónde tiene su origen histórico, éste sentimiento de sinrazón y sin sentido ante la vida? ¿es posible marcar éste origen?, más aún ¿es posible superar este fenómeno? .

Dilucidar estas cuestiones es un proyecto ambicioso, no

obstante, en la medida de lo posible intentaré responder a las preguntas antes planteadas y desarrollar de forma clara y sencilla un examen previo de los hechos que constituyen el origen del malestar de la humanidad contemporánea.

En primera instancia, el presente trabajo se divide en dos partes y tiene como objetivo principal demostrar cómo el cristianismo, la modernidad y el nihilismo forman una línea cultural cuyo principal resultado es el estado de pesadumbre del mundo actual.

El apartado uno de la primera parte se dedica a rastrear el origen de la modernidad, poniendo especial énfasis en la disputa entablada en torno a dicho concepto; el segundo capítulo describe como el cristianismo hace suyo el concepto "moderno", esta descripción no hace propiamente una historia del cristianismo, en cambio retoma algunas cuestiones del pasado cultural griego para ilustrar como en el transcurso de los siglos se van forjando dos tipos de modernidades, las cuales posteriormente se oponen. El propósito del tercer apartado es poner en relación la idea de modernidad dentro del pensamiento filosófico de Friedrich Nietzsche, es decir, ejemplifica qué tan moderno es el pensamiento nietzscheano, o en todo caso, cómo ha influenciado Nietzsche al pensamiento moderno.

Los tres primeros capítulos sirven como base para desarrollar los cuatro apartados componentes de la segunda aparte, la cual va dirigida a reflexionar sobre la etapa actual en la que esta inmersa la humanidad. La cuestión de fondo procura esclarecer donde tiene su origen el nihilismo, para ello retomo algunas premisas fundamentales de los primeros capítulos y las utilizó para demostrar que la llamada "muerte de Dios" no es una formula exclusiva de Nietzsche, pero el filósofo alemán contribuye a criticar esta etapa del mundo contemporáneo por medio del deceso divino.

Después de haber manifestado la importancia de la muerte de Dios y su relación directa con el nihilismo y la modernidad, pretendo demostrar por último dos puntos, el primero esta en relación a la superación del nihilismo y el segundo a la posibilidad de una ética después del nihilismo. El primer punto lleva el titulo de "las tres transformaciones" dónde deseo demostrar que las dos etapas del nihilismo están ejemplificadas por la alegoría de las tres transformaciones del espíritu propuestas por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*.

Las tres transformaciones son un relato de la superación del nihilismo, por lo cual, sí es superado y a la vez ya no tenemos la figura moral de Dios, por lo tanto es posible la instauración de una nueva ética fundamentada en la esperanza de nuevos valores.

1. CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

1.1 DEFINICIÓN DE MODERNIDAD

Hoy en día, los diferentes discursos del saber en general aseguran tener supremacía sobre el conocimiento del pasado lejano o inmediato. En todas las esferas de la vida cotidiana se habla del pasado de una forma despectiva o en el mejor de los casos con un sentimiento de nostalgia.

El tema de lo "moderno" o "modernidad" no es un problema que tenga bien definido su origen, al contrario, la modernidad a lo largo de la historia ha dado lugar a diferentes planteamientos, interpretaciones y debates. En nuestros días se habla de modernidad en arte, filosofía moderna, historia moderna, cultura moderna, modernidad política, etc.; asimismo se habla de una época postmoderna, aunque es un tema aparte, podemos constatar en nuestros días la infiltración de la modernidad en varios ámbitos de la vida cotidiana. Sin embargo, es necesario aclarar que dicho concepto es acuñado, en la mayoría de los casos indistintamente sin considerar la problemática generada por él.

La palabra "moderno" en la más sencilla de sus acepciones según Nicola Abbagnano significa "actual". Abbagnano comenta que

dicho término fue utilizado por la escolástica a partir del siglo XIII, usado para indicar la nueva lógica terminista designada como *vía moderna* frente a la *vía antiqua* de la lógica aristotélica. Designó también al nominalismo, estrechamente conectado con la lógica terminista. Además señala el periodo de la historia occidental iniciado después del Renacimiento, es decir, a partir del siglo XVII¹.

No obstante, investigadores de la talla de Jürgen Habermas, Matei Calinescu, Alexis Nouss y Henri Lefebvre estudian y debaten más a fondo el concepto de “moderno” o “modernidad”, ellos coinciden en señalar el origen de la gran polémica histórica de la palabra “moderno” a partir del siglo V europeo, porque con la disolución del Imperio Romano y la caída de Constantinopla la iglesia cristiana quedó como una institución de poder espiritual, político, económico e ideológico; por ello dicha institución utiliza ese término para manejar “según ellos” el pasado pagano y su presente cristiano.

Por su parte Alexis Nouss trata de mostrar a la modernidad

¹ La disputa acerca de la superioridad de los “antiguos” o de los “modernos” comienza con el siglo XVII y se prolongó durante mucho tiempo. Nacida en Italia con los *Pensieri diversi* en 1620 de Alessandro Tassoni, se desarrolló principalmente en Francia e Inglaterra y giró en torno al concepto de la historia como “progreso”. La noción de “progreso”, a su vez, tiene precisamente en esta disputa y especialmente en el texto *Diálogo de los muertos* de 1683 escrito por Fontenelle. El concepto elaborado en dichas discusiones ha sido ya expuesto por Giordano Bruno al afirmar que “nosotros somos más viejos y tenemos más edad de nuestros predecesores”, pues según él, el juicio se madura con el tiempo; por su parte Bacon se había expresado en termino semejantes con el lema *veritas filia temporis* –tomado de Aulo Gelio-. “La antigüedad –decía Bacon- fue antigua y mayor con referencia a nosotros, pero nueva y menor con referencia al mundo”; y precisamente de la misma manera podemos esperar mayor conocimiento de las cosas humanas y mayor madurez de juicio en un hombre anciano que en un joven –por la experiencia y el gran número de cosas que ha visto, oído y pensado, por ende sería justo esperar un mayor número de cosas con respecto a los tiempos antiguos, ya que para el mundo ésta es la mayor edad ayudada y enriquecida por el pasado. Nicola Abbagnano. *Diccionario de filosofía*, p. 814.

como una conciencia moral y estética, la cual como producto de la cultura europea posee una tradición dentro de la historia occidental, funcionando de una manera crítica hacia dentro y hacia fuera del entramado cultural europeo².

Según la versión de Henri Lefebvre pensar la modernidad es descubrir sus contradicciones esenciales, pues la modernidad nace de los grandes cambios, su lógica a veces no se explica sino se revela, es una consecuencia, a la cual no debemos de buscar el origen, por el contrario se debe entender el problema en general, así lo moderno es producto de la revolución estética y científica paralela a la revolución política, refiriéndose sobre todo a la revolución francesa³.

Este tipo de disputas en torno al concepto de "moderno" se viene dando desde tiempo atrás, sin embargo, dice Alexis Nouss, la noción de modernidad adopta tres direcciones semánticas ligadas a una definición que prevalecerá hasta el siglo XIX. La primera dirección de lo moderno se utiliza en el siglo V con una visión de ruptura con su pasado referencial, es decir, se utiliza "moderno" (del latín *modernus*) para diferenciar la civilización romana del mundo

² Alexis Nouss. *La modernidad*, pp. 5-6.

³ Cfr. Henri Lefebvre. *Introducción a la modernidad*, pp. 166 y ss.

cristiano. "Modernus" significa actual y funciona como ruptura tajante en oposición a los primeros tiempos de la iglesia cristiana.

La segunda vertiente incluye una noción de progreso ya entrado el siglo XII, pues se reagrupan y confrontan las civilizaciones paganas y cristianas. Este renacimiento del siglo XII se ve a sí mismo como una época de madurez que ha logrado un progreso cultural en relación con su mismo pasado cristiano, y aún más con el mismo pasado pagano. Aparece el término "modernistas". La relación con la antigüedad resulta de la superación y la asimilación desde la óptica cristiana de comprender la historia"⁴.

La tercera disyuntiva apunta hacia un estatus intermedio, pues el renacimiento cede a la noción de "moderno" un lugar intermedio el cual marca una etapa que otorga a la antigüedad su importancia cultural, la cual debe imitarse con el objeto de legitimar la época "moderna" acabada de escapar de la tutela de la ideología religiosa. Desde mi perspectiva, ésta noción tiene un carácter menos peyorativo que los dos anteriores desde el momento que toma en cuenta la importancia cultural del pasado, asimismo entabla diferencias significativas con el concepto de modernidad conformado

⁴ *Ibid.*, p. 10.

en el siglo XIX a partir del romanticismo y la industrialización europea.

Con respecto a la última postura, Jürgen Habermas en su celebre ensayo "Modernidad *versus* postmodernidad" coincide con Alexis Nouss en ubicar a la modernidad como un periodo de transición: "el término "moderno" expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de *la antigüedad para verse a sí mismo como resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo*"⁵ (Cursivas mías.)

Debemos apuntar que la llamada "transición" para algunos críticos es una ruptura (A. Nouss), para otros la modernidad ha sido vista como un cambio lógico de lo antiguo a lo nuevo (Habermas); pues en diferentes épocas la modernidad apareció y reapareció en Europa como un elemento diferenciador del pasado clásico, aunque con el objetivo intrínseco de recuperarlo a través de las diferentes formas de imitación; claro ejemplo lo tenemos en la literatura con el periodo neoclásico. No obstante, durante el transcurso del siglo XIX, hubo ideales que trataron de romper con el hechizo del mundo clásico a partir del proyecto de la ilustración francesa, durante la cual el espíritu

⁵ Jürgen Habermas. "Modernidad *versus* postmodernidad" en *Modernidad y postmodernidad*, p. 88.

romántico trata de hacer una oposición, a veces radicalizada del pasado con el presente.

Por otro lado, en el transcurso del siglo XVIII y principios del siglo XIX la idea de lo "moderno", basada en la mirada de lo antiguo, cambió por otra creencia considerada como moderna inspirada en el progreso de las ciencias naturales, el progreso del conocimiento y el avance hacia una mejora social y moral sustentada en los avances de la ideología positivista.⁶ El ideal moderno-romántico es el sello distintivo del siglo XIX, a su vez éste se encuentra en oposición a la antigüedad clásica buscando imponer así una nueva época histórica, donde su objetivo principal es la libertad del hombre, de sus sentimiento, sensaciones, e ideales característicos a la época, por ello afirma Habermas: "el carácter contestatario y radical de la modernidad misma, emerge de la conciencia radical que se libera de 'todo vínculo histórico específico'".⁷

En éste contexto, diferenciar lo antiguo del presente abrió un debate por hacer valer lo antiguo frente a lo moderno. Se inicia

⁶ Es necesario recordar que el siglo XIX y sobre todo el romanticismo se caracterizaron por la idea de progreso, la cual posteriormente retomarán para dar mayor impulso los positivistas y ello nos da como resultado un fenómeno transcendental llamado Revolución Industrial. Por su parte Alexis Nouss señalará este fenómeno como indispensable para ubicar la "modernidad" que vivimos hoy en día: "en el siglo XIX, el romanticismo y la industrialización dieron lugar a una nueva modernidad, la modernidad moderna: la nuestra (...)". Alexis Noss. *loc. cit.*, p. 11.

⁷ Habermas. *loc. cit.*

una "Querella" entre los unos y los otros, pero en lugar de haber un triunfador y un vencido, se entabla una disputa estéril; pues en mi opinión la sabiduría antigua jamás será desplazada por el conocimiento del presente, a la vez la sapiencia contemporánea carece de parámetros para compararse con la antigua. Ambos conocimientos son inconmensurables el uno con el otro, sin embargo, se requieren mutuamente para complementarse. En este sentido apunta Nouss "la antigüedad no es destronada , la modernidad no es antiguada, sólo es crítica de sus resultados"⁸. Ante todo, continúa Nouss, la llamada "Querella" "aportó al debate sobre la modernidad las nociones de progreso y contemporaneidad. *Ser moderno es pertenecer a su tiempo y a la vez participar a la evolución general de los conocimiento*"⁹ (El subrayado es mío.).

Ubicar las diferentes acepciones de modernidad dentro de los terrenos del arte es transitar por caminos llenos de paradojas. Como ya he mencionado, la idea de modernidad manejada por el siglo XIX está íntimamente relacionada con la idea de progreso y avance tecnológico; sin embargo, ¿es posible aplicar esta noción de modernidad al arte?. En primera instancia, si la historia de la cultura occidental se ha dividido en tres periodos fundamentales como son

⁸ Nouss. *loc. cit.*, pp. 12-13.

⁹ *Ibid.*, p. 13.

la Antigüedad, Edad Media y Modernidad¹⁰, es de suponer que cada período esté representado por su corriente estética la cual otorga un sello distintivo a su periodo histórico donde surge la expresión artística, de tal forma, al periodo antiguo le nombraremos "arte antiguo", a la Edad Media le corresponde el "arte medieval" y la época moderna tendrá su "arte moderno". No obstante, considerar al arte bajo esta división es aceptar implícitamente la noción de "progreso" dentro de la disciplina estética. Al respecto Matei Calinescu en su singular obra *Cinco caras de la modernidad* nos dice:

La vieja y dilatada querella entre antiguos y los modernos no adquirió impulso hasta que el racionalismo y la doctrina del progreso ganaron la batalla contra la autoridad en la filosofía y las ciencias. La *Querelle* comenzó propiamente cuando algunos autores franceses de mentalidad moderna, conducidos por Charles Perrault, pensaron que era apropiado aplicar el concepto *científico* de progreso a la literatura y el arte. Es significativo el que ni científicos ni filósofos surgieran la línea claramente falaz de razonamiento que proporcionó a los modernos la sensación de que tenían derecho a transferir su superioridad científica sobre la antigüedad al ámbito artístico.¹¹

En mi opinión, la línea falaz de los modernos franceses fue pensar como el arte de su tiempo tenía más valía en relación al arte antiguo, esto nos haría pensar que conceptos como "estilo", "forma"

¹⁰ Al respecto véase Matei Calinescu. "El problema del tiempo: Tres eras de la historia de occidente" en *Cinco caras de la modernidad*, pp. 29-33.

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

o "belleza" no poseen un carácter universal o perenne y en cambio son compatibles con el concepto racionalista de progreso¹², sin embargo, esto no es verdad pues como expone Calinescu:

La belleza, como todos los demás valores fundamentales, no tiene nada que ver con el tiempo, existe objetiva y eternamente. Los progresistas creían que el avance del conocimiento, el desarrollo de la civilización y la iluminadora influencia de la razón contribuye a una comprensión mejor y más efectiva de esos valores perennes y universales¹³.

Si dejamos a un lado la noción de progreso y en su lugar utilizamos la idea de "contemporaneidad" ésta no deja de traer problemas, pues dentro de la modernidad estética el arte contemporáneo se define a sí mismo como lo "nuevo". Bajo este parámetro una obra de arte contemporáneo será superada cuando aparezca la novedad de un estilo diferente y en este sentido, valorar al arte se reduce a una experiencia que desde el punto de vista de Gianni Vattimo "son las puras y sencillas fronteras de la "bella forma" y la satisfacción "gastronómica" por el buen éxito de la obra"¹⁴.

¹² Debemos tener en cuenta como significado más común de "progreso" el ir hacia delante, es decir aumento o perfeccionamiento. Por ello es pertinente considerar el término "progreso" como aquello que no está estático. Si bien no es transitorio, éste tiende al movimiento, por lo tanto, si hacemos compatible al progreso con la belleza, ésta última perdería su carácter universal.

¹³ Calinescu. *Loc. cit.*, p.41.

¹⁴ La expresión "gastronómica" la utiliza Vattimo como equivalente a "buen gusto" tan utilizado para calificar al arte contemporáneo. Gianni Vattimo. "El arte: de la estética a la historia" en *La jornada semanal*, p. 25.

En la medida en que una obra de arte se define como "nueva", "actual" o "diferente", aparecen las llamadas "modas". La moda esta íntimamente relacionada con el gusto de lo actual o nuevo, es decir, "(la moda y) el gusto es la habilidad de agradar hoy"¹⁵. Pese a ello, es importante aclarar que la llamada "moda" dentro del arte no es un equivalente de "moderno", pues como bien apunta Habermas:

Lo moderno preserva un vínculo secreto con lo clásico. Por supuesto, siempre se ha considerado clásica a cualquier cosa que puede sobrevivir al tiempo. Pero el documento claramente moderno ya no obtiene su poder de ser un clásico de la autoridad de una época pasada; en vez de eso una obra moderna se convierte en clásica, porque ha sido una vez auténticamente moderna¹⁶.

En mi opinión, el "vínculo secreto" existente entre una obra moderna y una clásica, es en sí mismo un vínculo histórico, pues como bien apunta Vattimo:

lo que se da a conocer en la contemplación de la obra de arte, lo que ella nos comunica gracias a su perfección y transparencia, son contenidos históricos, por ejemplo la escultura griega nos habla de la vida ética griega de la *polis* en los tiempos de Pericles, la pintura holandesa nos transmite el sentido de la vida según la burguesía comercial e industrial, para la cual trabajaban y de

¹⁵ Calinescu, *loc. cit.*, p. 49.

¹⁶ Habermas. *Loc. cit.*, pp. 88-89.

la que nos informan pintores como Rembrandt o Vermeer¹⁷.

Bajo esta perspectiva, el "vínculo secreto" es el reflejo histórico de la época en la cual fue creada la obra de arte. Sólo por este conducto podemos acceder al concepto de belleza del pasado. Sin embargo dicho concepto trasciende hasta el presente, por ello me atrevo a afirmar que entre el "vínculo secreto" de Habermas y el arte contemporáneo existe la ruptura que la modernidad maneja en contra del pasado. La modernidad estética sólo pretende manifestar lo "nuevo" y exaltar el presente de tal manera que "la relación entre "moderno" y "clásico" ha perdido claramente una referencia histórica fija"¹⁸.

En la actualidad, la idea de lo "moderno" ha inundado compulsivamente la vida cotidiana, la cultura y la sociedad. El efecto de la exaltación del "presente" y la "superación" del pasado permean las actitudes y los comportamientos de las sociedades "modernas", que a su vez se edifican en economías consumistas de despilfarro y ocio. No obstante, sería aventurado sólo atribuir estas actitudes de las sociedades contemporáneas al proceso de modernización de la cultura y la sociedad. Al respecto Matei Calinescu, siguiendo la línea

¹⁷ Vattimo. *Loc. cit.*, p.25

¹⁸ Habermas. *Loc. cit.*, p. 89.

argumentativa del libro titulado *The Cultural Contradictions of Capitalism* de Daniel Bell nos comenta:

En un plano social mucho más amplio, "el hedonismo pop" de hoy día, el culto del disfrute instantáneo, tiene su origen, no en la cultura del modernismo, sino en el capitalismo como un sistema que, nacido de la ética del trabajo protestante, pudo desarrollarse únicamente alentando el consumo, la movilidad social y la búsqueda del *status*, es decir, negando su propia justificación moral trascendental¹⁹.

Dentro del ámbito social estos son los problemas de la modernidad guiada por una racionalidad de tipo económica y administrativa. Asimismo surge el problema de cómo guiar a esta sociedad contemporánea a una tradición cultural y a una integración social donde las diferentes modernidades no sean excluyentes unas de las otras.

Para nuestro propósito no es recomendable aceptar una definición de "modernidad" como ruptura o superación del pasado, pues ¿acaso la búsqueda sistemática de la sabiduría antigua no nos proporciona elementos para solucionar problemas de nuestro presente?. No podemos quebrar con el pasado sin haber propuesto, al menos, una pequeña o posible solución a los problemas planteados por él.

¹⁹ Calinescu. *Loc. cit.*, p. 18.

En lugar de “superación” yo propongo decir modernidad como “aportación”, pues ¿acaso Newton rompió y superó las explicaciones de Galileo, Copérnico o Ptolomeo?. Si consideramos a Newton como moderno a partir de superación o progreso, estamos afirmando que Galileo, Copérnico y Ptolomeo no lograron “aportar” nada para que Newton tuviera un punto referencial del cual asirse y empezar su explicación sobre el mundo y el universo.²⁰

En mi opinión, es más fructífero enunciar la modernidad como “contemporaneidad”, pero contemporaneidad como conciencia del tiempo presente sin olvidar la “aportación” del pasado (aunque “aportación” sea en cualquier sentido positiva o negativa) al presente. La modernidad como “aportación” y “contemporaneidad” son dos nociones de las cuales diré algo más en capítulos posteriores.

²⁰ Es interesante ejemplificar al respecto como el Renacimiento del siglo XII simboliza la idea de moderno como “enanos modernos a hombros de antiguos gigantes”; esta idea fue acuñada por Bernardo de Chartres muerto en 1126. Sin embargo, su idea aparece por primera vez en la obra de John de Salisbury, titulada *Matalogicon*, escrita en 1159. El pasaje dice: “Frecuentemente sabemos más, no porque nos hallemos adelantados gracias a nuestra natural habilidad, sino porque nos sustentamos en la fuerza mental ajena, y poseemos riquezas que hemos heredado de nuestros antepasados. Bernardo de Chartres solía compararnos con enanitos encarnados sobre hombros de los gigantes. Decía que vemos más y más lejos que nuestros antepasados, no porque tengamos vista más aguda o mayor altura, sino porque se nos eleva y nacemos sobre su gigantesca estatua.”. John de Salisbury cit. por Matei Calinescu en *Cinco caras de la modernidad*, p. 25.

1.2 CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

Como hemos señalado, inmerso en el entramado cultural europeo, en el siglo V se utilizó por primera vez la palabra “moderno”; en este sentido fueron factores decisivos las condiciones políticas y sociales junto con la recién formada iglesia cristiana, estos son elementos casi indispensables, para acuñar dicho concepto, el cual posteriormente se volverá indispensable para distinguir el pasado del presente.

Las fuentes históricas nos definen lo “moderno” como “recién”, es decir, aquello formado hace poco tiempo. El problema histórico es que en las diferentes épocas la palabra no significó lo mismo; aproximadamente desde el siglo XIX hasta nuestros días, el calificativo “moderno” quiere dar a entender implícita y explícitamente una vida actualizada, tanto en el orden económico, como político, social y cultural. Esto nos hace pensar en toda una gama de posibilidades abiertas ante el hombre, pues gracias a ellas logra alcanzar un mayor bienestar la humanidad misma.

Sin embargo, desde el siglo V, esta palabra da inicio una serie de discrepancias que perduran hasta nuestros días, pese a ello no se ha esclarecido en su totalidad si ¿en realidad el cristianismo

rompió con el pasado cultural de Europa?, no obstante, para dar respuesta a tal pregunta es necesario plantearse sí: ¿el cristianismo es realmente “moderno” con relación a su pasado?.

Para realizar una primera aproximación y una mejor comprensión de dicho problema, debo advertir que no haremos una historia exhaustiva del cristianismo, sólo revisaremos algunos puntos determinados a partir de los cuales podemos ilustrar porque el cristianismo, a pesar de autodenominarse moderno, no rompió con el pasado.

En primer lugar, la herencia cultural cristiana obtenida desde el siglo V esta determinada, en definitiva, por el raigambre cultural griego. El inicio y desarrollo de la religión cristiana en el mundo occidental se debe, en gran parte, a que ésta tuvo un legado directo de toda la tradición cultural griega; como bien comenta Jaeger en su obra *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, todo el movimiento judeo-cristiano “supero su exclusividad y su aislamiento local y penetró en el mundo circundante (gracias a) la civilización y lenguas griegas”²¹. Ello lo podemos ver claramente en pequeños, pero significativos rasgos de su comportamiento, un ejemplo de dicha afirmación es la expansión de la religión cristiana dentro del imperio

²¹ Jaeger, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, p.12.

romano, ya que no fue a través de la lengua aramea, propia de los cristianos, sino por medio del idioma griego. En los primeros siglos del cristianismo, esto es, antes del siglo V, muchas de las actividades cotidianas entre los pueblos se realizaban por medio del idioma griego. Es así como las primeras misiones apostólicas, descritas en el libro de los *Hechos*, se llevaron acabo en lengua griega, pues tenía el propósito de convertir adeptos a la nueva religión, los cuales en su mayoría hablaban dicho idioma.

Los nuevos cristianos eran, casi en su totalidad, judíos que no hablaban su lengua materna , es decir el arameo, pues habían vivido largo tiempo en un ambiente "helenizado"; sin embargo, existían individuos conocedores de su lengua original además del griego, por ello podían tener acceso al mundo cultural griego. Por tal razón Jaeger señala al helenismo como un derivado de "*Hellenizo*", lo cual significa hablar griego de forma gramaticalmente correcta de tal manera que "con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones"²².

Sin duda los iniciadores de las actividades apostólicas en este mundo helenizado, debían no sólo conocer la cultura y lengua de

²² *Ibid.*, p.14.

los griegos, sino también sus cultos y religiones “paganas”. Toda la actividad misional de la comunidad de San Pablo, subraya Jaeger: “se llevaba acabo en griego con todas las sutilezas de la argumentación lógica griega”²³. Dicho sea de paso, no sólo el lenguaje griego tiene importancia para los primeros cristianos, también en la escritura se adoptan las formas literarias griegas como la “epístola”, “didaque”, “apocalipsis” y el “sermón”. En la escritura cristiana podemos encontrar mucha semejanza con ciertos aforismos éticos griegos. No seria un error suponer que el *Decálogo Cristiano* sea una recopilación de dichos aforismos éticos, y por ello su semejanza con los aforismos éticos griegos²⁴.

En resumen, el llamado cristianismo primitivo se pudo propagar en toda Europa porque el horizonte cultural estaba dominado por la sapiencia griega, es decir, la cultura griega fue el vehículo del desarrollo del cristianismo, su éxito fue gracias a varios factores, pero también a que paulatinamente el esplendor griego fue apagándose y en esa medida, añade Jaeger: “la Paideia griega fue convirtiéndose en Paideia de Cristo como alguna vez dijera el Apóstol Pablo.”²⁵.

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ Al respecto cfr. “Refranero Clásico Griego” en *Los Presocraticos*, pp. 227 y ss.

²⁵ Jaeger, *Ibid.*, pp. 21-25.

Es evidente que el cristianismo del siglo V, autodenominado “moderno”, no pudo romper con su pasado pagano, pues de haberlo hecho, el cristianismo se hubiera constituido como una fuerza cultural totalizadora, la cual hubiera explicado al mundo sensible y suprasensible con conceptos propios y no con conceptos prestados.

Con esta certidumbre, puede inferirse como “moderno” al cristianismo del siglo V, no por haber roto con su pasado, sino porque logró explicar el fundamento metafísico del mundo y la vida a través del concepto de un Dios universal. Por ejemplo, entre los griegos - y más concretamente Platón - creyeron explicar la verdad del mundo terrenal (entendamos por “mundo terrenal” el mundo que habitamos), en un mundo suprasensible que garantiza la posibilidad de conocer los casos cambiantes de la experiencia cotidiana. Por su parte el cristianismo sólo garantiza éste conocimiento por medio de un Dios único y universal. El resultado inmediato es que su explicación metafísica se reduce a una universalización: “Dios”.

Ahora bien, cabría preguntarse ¿ésta reducción en la explicación metafísica del mundo en un Dios único, es síntoma de lo moderno?. La respuesta es afirmativa, sí hacemos a un lado la definición de moderno como ruptura y enfocamos al cristianismo desde su contemporaneidad, no obstante podríamos pensar la contraparte de ella y efectivamente considerar a la modernidad como

ruptura con el pasado, sin embargo, éste enfoque nos traería como consecuencias problemas de índole histórico, es decir, al conocimiento del pasado se le puede considerar desfasado o descontextualizado del conocimiento presente. La contemporaneidad del cristianismo del siglo V esta determinada, según mi modo de ver, porque tuvieron conciencia de su presente y lograron diferenciarse de su pasado, pero a pesar de ello no rompen con él. El pasado cultural griego aportó a este siglo nociones para entender el presente, a las cuales el cristianismo supo sacar provecho, por tal razón Horst Kurnitzky señala:

Cuando una sociedad se distingue de una época pasada elaborando un concepto más *universal*, en general acompañado con una reducción de la cantidad de parámetros del concepto mundo, se puede hablar de una modernización.²⁶

Las palabras de Kurnitzky pueden ser aplicadas a la noción de modernidad del cristianismo del siglo V, porque a mi parecer, distinguirse del pasado no significa romper con él. En la "distinción" se tiene conciencia del tiempo en que se vive, de los avances adquiridos y de sus posibles implicaciones futuras; no obstante se debe tener presente toda la sabiduría del pasado como aportación al presente.

²⁶ Horst Kurnitzky, "¿Qué quiere decir modernidad?" en *La jornada semanal*, p. 24.

El inicio de la modernidad cristiana trae, como hemos visto, la universalidad en la explicación del mundo y los misterios de la vida, sin embargo trae a la par un proceso de racionalización, según José María Mardones la racionalización viene dada desde el mundo judío, vía cristianismo y "se vierte en el mundo occidental un germen de racionalidad y de comprensión del mundo y de la historia que es típico de esta cultura"²⁷. Esto nos hace pensar que el nacimiento del cristianismo origina una racionalidad logrando diferenciarlo del mundo griego.

Siguiendo el discurso weberiano, Mardones interpreta a la modernidad como el proceso de racionalidad forjado con el correr de los siglos. Así mismo se puede afirmar que la racionalidad cristiana inicia "una configuración mental, de comportamiento y motivaciones que tiene su correspondencia estructural en instituciones y modos de organizar la producción y la administración pública "²⁸.

La comprensión del mundo desde este tipo de racionalidad debe estar sustentada, primeramente, en un Dios universal y luego en una institución encargada de encaminar el comportamiento y motivaciones de los individuos hacia la conformidad para con la estructura política, la organización de la producción, la organización

²⁷ J. M. Mardones, *Posmodernidad y Cristianismo*, p. 18.

²⁸ *Loc. cit.*

social y la administración pública. Esta institución es la Iglesia Cristiana.

Cuando el cristianismo se autodenominó “moderno” para romper con el pasado cultural, se anotó un punto en contra; pero aún si hubieran definido lo moderno para diferenciarse de su pasado, no hubiera servido de mucho, pues entre los múltiples errores del cristianismo algunos de los más sobresalientes fueron la intolerancia religiosa, permear la vida política, económica, social y cultural, en una palabra, *constituirse como ideología dominante*. En efecto, el mayor error fue el no participar con las diferentes modernidades que se fueron gestando con el transcurrir de los siglos y al referirme a “otras modernidades”, me refiero a que el cristianismo no va al parejo con muchas de las ideas, sobre todo de la ilustración y la revolución industrial, pues restaba fuerza a su poderío cultural e ideológico.

Con el paso del tiempo existieron muchos intentos por establecer, en definitiva, una noción exacta de “modernidad”. La llamada “querella” iniciada durante la Edad Media tenía el propósito de defender lo “moderno” frente al pasado, discrepando irremediabilmente con el cristianismo. Por ejemplo:

El Renacimiento del siglo XVI afirmó su ruptura con la tradición medieval al elaborar nuevas formas de pensamiento que le permitieran escapar

de la tutela de la ideología religiosa. Se colocó, sin embargo, bajo una autoridad menos restrictiva, la antigüedad, herencia grecolatina, objeto de veneración ciega que legitima la modernidad mediante la reproducción de lo antiguo²⁹.

Aunque en algunos casos la veneración de pasado "clásico" pretendió fundamentar la modernidad, no debemos olvidar que en el transcurrir de los siglos las diferentes modernidades fueron aportando diversos conocimientos, puntos de vista, modos de organizar la sociedad, la economía, la producción etc. Por ejemplo la muerte del feudalismo como medio de producción trajo como resultado la reorganización de las estructuras sociales, económicas y políticas; con éste deceso, la religión cristiana empezó a dejar de tener influencia en estos tres importantes rubros.

Entre los siglo XVIII y XIX los adelantos técnicos iniciados con la Revolución Industrial aportaron cambios al interior de las sociedades burguesas, al respecto comenta Mardones:

La religión cristiana (...) perdía el centro. Dejaba de ser el productor principal de las relaciones sociales. Su puesto lo ocupaba la economía y el juego de las transacciones, el intercambio de mercancías. De ahora en adelante la racionalización occidental significará la preeminencia de los económico en la sociedad moderna. Ya no hay que mirar hacia la religión

²⁹ A. Nouss, loc. cit. p. 11.

para percibir los hilos estructurales de la sociedad, sino, "el sistema de necesidades" (...). ³⁰

Durante el largo dominio cultural e ideológico del cristianismo (no podemos negar que haya sido un dominio cultural e ideológico), su influencia fue el hilo conductor en todos los aspectos de la vida social, política y económica. Sin embargo, con la llegada del "mundo moderno", vía Revolución Industrial, el cristianismo deja de ser el productor de significados de la vida colectiva. La religión es desplazada hacia la periferia de las sociedades modernas industrializadas. A mediados del siglo XVIII y XIX la religión cristiana perdió la más importante de sus funciones sociales: "*dar sentido a la vida*". ¿Cómo fue posible esto?.

La aportación del pasado, es decir, la participación de las diferentes modernidades anteriores a estos dos siglos cruciales (siglos XVIII y XIX), nos enseñaron que el mundo no es el centro del sistema solar, menos aún del universo. Nos mostraron que los Reyes no son descendientes directos de Dios, nos incitaron a descubrir que el mundo y el universo, entre otras cosas, no fueron hechos en siete días. En el siglo XIX Nietzsche nos dijo "Dios ha muerto". En la actualidad aún escuchamos con gran fuerza el eco de "esa"

³⁰ Marnodes, *Ibid.*, p. 20.

modernidad, pues el cristianismo nos dejó solos en el mundo sin darnos respuesta al sentido de la vida. El cristianismo falló porque no supo y no quiso escuchar la aportación del pasado que en algún momento fue su presente.

En la actualidad qué o quiénes aportan sentido a la vida: ¿la religión en sus diferentes sectas o ramificaciones?, ¿la economía industrializada?, ¿el arte?, ¿la filosofía?, ¿es qué acaso "*ya nada tiene sentido*"?

Estas preguntas incita a un profundo análisis y a una paciente reflexión, a pesar de ello por el momento sólo apuntaré que el cristianismo no logra caminar a la par con las diferentes modernidades, ello trajo como resultado irremediablemente, la pérdida del sentido de la vida. Desde esta perspectiva es importante señalar que "el desencanto" ante la vida se ve reflejado en producciones literarias y poéticas. Poetas como T.S. Eliot y literatos como: Dostoievski, Hermann Hesse, Albert Camus entre otros, imprimen a sus obras ese sentimiento de angustia y soledad ante el mundo y la vida. En la novela *Los hermanos Karamasov* de Fiodor Dostoievski³¹ podemos encontrar un ejemplo claro de cómo el hombre pierde el sentido de la vida ante la ausencia de Dios; ese

³¹ Véase Fiodor Dostoievski. "Los hermanos Karamasov" en *Obras selectas*, pp. 397-711.

sentimiento de orfandad y decadencia ante la inexistencia de Dios es lo que propiamente ha sido llamado nihilismo; del cual diremos algo más en capítulos posteriores, por ahora sólo señalaremos la participación de Nietzsche con la “modernidad”.

1.3 NIETZSCHE Y LA MODERNIDAD

El establecer un discurso que conjunte las diversas posturas sobre la modernidad, es una tarea ardua la cual nos llevaría por diversos caminos, pues la descripción de la modernidad no deja de traernos problemas, de hecho en diferentes épocas no significó lo mismo, por ello dentro del ámbito filosófico, la modernidad no deja de traer equívocos. Por lo tanto es pertinente comenzar por distinguir los siguientes conceptos: "filosofía moderna" y "modernidad filosófica", conceptos aparentemente similares pero en realidad opuestos.

Se nombra a René Descartes como el iniciador de la filosofía moderna, principalmente para hacer una división tajante entre el pasado y el presente³². La filosofía cartesiana abre una nueva vertiente en el pensamiento filosófico, haciendo énfasis en proporcionar el método, el cual ha de dar cuenta de los problemas fundamentales de la filosofía. Por ende, es cuestión de método lo que hace la diferencia, como diría Husserl, entre la filosofía escolástica y *philosophía perennis*; es decir, la filosofía que pretende

³² La historia de la filosofía nos ha enseñado a dividir el pensamiento filosófico en tres grandes bloques: filosofía antigua, filosofía medieval o escolástica y filosofía moderna, siendo precisamente René Descartes, como ya mencione, el iniciador de esta última.

fundamentarse en un método apodíctico el cual resuelva los "problemas supremos y últimos" de la filosofía, a esto se le denomina filosofía moderna³³.

La modernidad filosófica no se define en relación al método, sino a la forma crítica en donde se inserta el pensamiento en su actualidad histórica. Esta modernidad filosófica puede ser considerada como "la modernidad que se revela contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo lo que es normativo"³⁴.

Dentro de esta categorización, varios son los filósofos considerados como modernos: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, entre otros. Nosotros nos enfocaremos a Nietzsche, ya que la actualidad de su pensamiento nos permite considerarlo como un pilar de la modernidad filosófica. En adelante trataré de sacar a la luz por qué Nietzsche es moderno o, en dado caso, por qué no es moderno.

Varios autores afirman haber observado la bandera de la modernidad en el pensamiento nietzscheano, ya que al romper con el pasado cultural cristiano, representa el crepúsculo de la modernidad que habrá de dar paso a otra etapa de la cultura: la posmodernidad.

³³ Para tener una visión de cómo la modernidad europea va gestando con el paso del tiempo una crisis cultural, véase Edmund Husserl. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 9-24.

³⁴ Habermas. "Modernidad versus postmodernidad" en *Modernidad y postmodernidad*, p. 90.

Mi tesis sustenta que la modernidad, sólo ha servido para etiquetar periodos en la historia del pensamiento humano; por lo tanto, Nietzsche sólo puede ser considerado como heredero de su entorno cultural y como crítico de su actualidad histórica. Para ilustrar ésta aseveración, es necesario hacer un pequeño recuento histórico de las condiciones culturales circundantes al pensamiento del filósofo alemán.

Con anterioridad he apuntado, que el esplendor cristiano se vio empañado cuando dejó de aportar su función social, es decir, dotar de sentido a la vida. Es precisamente en el siglo XVIII, donde como bien apunta Savater, se ubica la principal influencia de Nietzsche, pues aunque no había nacido, es esencial para la formación de su pensamiento filosófico³⁵.

La característica fundamental de la vida intelectual del siglo XVIII es el auge que tuvo en las ideas y suposiciones relacionadas con la física. El interés generado por las ideas de Issac Newton, ayudaron a crear un ambiente científicista en los círculos sociales de la gente educada, sobre todo en el modelo físico-matemático de Newton el cual fue adoptado como panacea para resolver problemas sociales, pues como bien comenta el historiador M. S. Anderson:

³⁵ Ver Fernando Savater. *Nietzsche*, pp.35-53.

La bella simetría y esencial sencillez de la física newtoniana tuvieron importantes resultados indirectos (...) produjeron incluso en aquellos incapaces de seguir sus refinamientos o su expresión matemática una nueva confianza en la capacidad del hombre para entender y dominar su propio medio ambiente, y una nueva fe en el poder de la razón para penetrar en los misterios del universo³⁶.

La actitud científicista marca la preferencia por el razonamiento deductivo que permea el pensamiento de los grupos educados en cuestiones sociales, políticas y religiosas, de tal forma que los avances iniciados por la física newtoniana, condujo a otras ciencias a hacer descubrimientos sorprendentes, por ejemplo, en la paleontología se habían realizado estudios de fósiles y empezaban a demostrar que el relato bíblico de la historia del mundo, era insostenible, sin embargo, no solo del lado de las ciencias experimentales se habían iniciado estos avances. Desde 1760 se desarrolló un cristicismo textual e histórico de la Biblia, este cristicismo ponía de manifiesto las contradicciones internas de la Biblia y consecuentemente, socavaba la idea de su infabilidad como documento histórico o como forma de código moral. Todas estas ideas de oposición tenían su origen en:

³⁶ M. S. Anderson. *La Europa del siglo XVII*, p. 164.

el creciente conocimiento de pueblos no europeos, sobre todo de los chinos, provocó crecientes dudas sobre la suposición tradicional de que la creencia cristiana era la única base segura de una conducta virtuosa. Si un confuciano, un brahmáncico o un salvaje de las llanuras de la América del Norte podían conducirse con tanta moralidad en la vida cotidiana como un europeo cristiano, ¿acaso no era posible que su relación con Dios fuera la misma?, ¿sería que, después de todo, la verdad y la salvación no eran monopolio de una iglesia o de un sistema dogmático?³⁷.

Este pequeño esbozo histórico, nos puede dar una pista para entender el porque el cristianismo perdió su función social y el papel que juega Nietzsche en ello. Pudiera parecer claro que el cientificismo fue otra condición más para que la religión cristiana fuera desplazándose hacia la periferia de la sociedad “moderna-industrializada”, pero esta condición no fue suficiente, porque la gran paradoja de este siglo fue hacer creer que los descubrimientos de Newton acerca del mundo y del universo, reflejaban claramente el poder y la perfección de Dios.

Muchos de los científicos de Francia y Gran Bretaña eran por lo regular, creyentes religiosos; la modernidad que ellos habían puesto en marcha a través de la óptica científicista, no caminaba al parejo con un sistema de creencias que desde siglos atrás se venían

³⁷ *Ibid.*, p. 175.

desmoronando por no participar en los sucesos culturales de su actualidad; como resultado se manifiesta la gran paradoja³⁸. Además la actitud intelectual de esta modernidad cayó en un pantano absolutista en el momento en que no se toma en cuenta a la sociedad y sus necesidades, ya que éstas diferían de otro tipo de sociedades en épocas y lugares diferentes. El error de los pensadores de la ilustración, fue creer en la existencia de principios fundamentales derivados de la actitud cientificista, los cuales podían ser válidos para todos los tiempos y lugares inherentes a todas las sociedades humanas. La modernidad de este período provoca un desbalance cultural y social porque a los ilustrados les faltó el sentido de historicidad.

Es necesario preguntarse ¿qué tiene que ver Nietzsche con esto?, sin embargo para responder a ello debemos tomar en cuenta como primera premisa, el hecho de que Nietzsche es heredero directo de la modernidad del siglo XVIII, pero como ya se ha mencionado, el balance cultural de este siglo es paradójico, porque los ilustrados tenían poco sentido histórico, en tanto que el cristianismo comenzaba a derrumbarse debido a la pérdida de su

³⁸ Desde mi punto de vista, la paradoja se hace presente en el momento en que la descripción del mundo y la naturaleza, por parte del relato bíblico entra en franca contraposición con las descripciones físico-matemáticas del modelo científico. Pero aún cuando las dos explicaciones de la naturaleza y del mundo son evidentemente contradictorias, la figura de Dios sigue siendo el origen de la explicación de la realidad circundante del hombre.

función social. Ahora bien, Nietzsche puede ser considerado moderno por varias razones:

- A) Por haber anunciado la muerte de Dios.
- B) Por anunciar la llegada del nihilismo.
- C) Por romper con la metafísica tradicional
- D) Por ser crítico de la cultura europea.

Podríamos enumerar más razones, no obstante, ¿por cuál de estas razones Nietzsche es en verdad moderno?.

El pensamiento nietzscheano es apabullante, arrasador y crítico; pareciera que quisiera confeccionar un mundo nuevo a partir de premisas que le permitieran crear "una consciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas"³⁹. La primera impresión que nos da el pensamiento de Nietzsche, es la de romper con el pasado; si bien el autor de *Zaratustra* entabla una crítica encarnizada contra el cristianismo, que lo llevara a declarar la muerte de Dios, esto obliga a pensar que Nietzsche es moderno por romper y desaparecer todo el pasado cristiano. El alemán no podía romper con el cristianismo debido a su herencia cultural y familiar basada en el protestantismo - al respecto nos dicen algunos biógrafos, que sus abuelos, tanto maternos como paternos eran pastores protestantes - el cual conocía muy bien desde su infancia.

³⁹ Friedrich Nietzsche. *Anticristo*, p.26.

Nietzsche no podía terminar con su pasado; sin embargo, podía criticarlo porque ante sus ojos, el cristianismo representaba el vicio más dañino para la humanidad, pero sobre todo, porque la moral cristiana debilitaba a los hombres en su potencia espiritual, es decir, *la voluntad de poder*. Más adelante se ahondará en estos temas, por el momento es imprescindible aclarar que la ruptura metafísica no sólo implica querer romper con el cristianismo, o haber anunciado la muerte de Dios. Para Nietzsche, los errores de la metafísica están planteados desde Platón y luego por el cristianismo⁴⁰.

Según la doctora Juliana González, considerar a Nietzsche moderno por su afán de “cancelar” la metafísica⁴¹, sería como considerar que Nietzsche no tenía sentido histórico. Muy al contrario, consideró que Nietzsche tenía aguda consciencia de la gran paradoja que encerraba el desbalance cultural de su época, por ello, tenía autoridad para criticar tan certeramente la cultura de su tiempo. Por ejemplo, en el párrafo 1 y 4 del *Anticristo*, Nietzsche habla de la modernidad para anunciar que el “progreso” sustentado por la ciencia de su tiempo, es en sí misma, una idea falsa⁴². En mi

⁴⁰ F. Nietzsche. En “Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula” en *Crepúsculo de los ídolos*, p.51.

⁴¹ Véase Juliana González. “¿Posmetafísica y posmodernidad?” en *El héroe en el alma*, pp. 41-79.

⁴² F.Nietzsche, *ibid.*, pp. 27-28.

opinión considero que Nietzsche afirma que el “progreso”, como idea moderna, es falsa porque se da cuenta de la gran paradoja que encerraba el cristianismo y la ciencia misma. Dice el autor del *Anticristo* en su parágrafo 4 “‘el progreso’ es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de hoy, sigue estando en su *valor* profundamente por debajo del europeo del renacimiento(...)”⁴³.

Es indudable que el progreso de la ciencia nos aporta avances en cuanto a la satisfacción de bienes materiales, pero ¿la ciencia aporta ‘progreso’ para el espíritu?, ¿el cristianismo en su postura moderna, podría ser el que aporte ese progreso al espíritu?. Nietzsche contestaría negativamente, pues para él, la moral cristiana se ha encargado de debilitar al hombre. En lo personal agregaría, que una religión que ha perdido su función social, no puede encargarse de ese “progreso”, porque pierde su estatuto como religión misma, además los avances científicos van más allá de sus razonamientos ideológicos, por lo tanto imprescindible recordar que su razonamiento esta más en la subjetividad, mientras la ciencia es tangible y otorga beneficios a corto plazo.

⁴³ *Ibid.*, p.29

En la actualidad, filósofos como Gianni Vattimo ubican al pensamiento nietzscheano en el crepúsculo de la modernidad y al principio de la posmodernidad. Vattimo dice a propósito de la posmodernidad:

Si la historia tiene un sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor lo que es más "avanzado" (...) Ahora bien, para concebir la historia como realización auténtica, se da una condición: que se la pueda ver como un proceso unitario⁴⁴.

Durante el transcurso del dominio cultural cristiano, la historia se ha visto como un proceso unitario que gira en torno del nacimiento de Cristo. A partir de ésta cronología comienza una tendencia a calificar a civilizaciones o períodos históricos, que no encajaban en esta unicidad, como civilizaciones primitivas, paganas o antiguas frente a lo "moderno".

Vattimo tiene razón al calificar a Nietzsche dentro de la modernidad por el hecho de que éste rompe con el cristianismo y con la metafísica occidental (permeada del cristianismo). Con la crítica a la cultura occidental, Nietzsche rompe con este proceso unitario, ya no se puede hablar de *progreso* pues la "paradoja es que, para muchos, la modernidad, es decir el "*progreso*", consistía en

⁴⁴ Gianni Vattimo et. al.. *En torno a la posmodernidad*, p. 10.

cancelar la metafísica, mientras en la posmodernidad la cancelación de la metafísica coincide con la cancelación de éste"⁴⁵.

No estoy seguro que a Nietzsche pueda considerársele como un filósofo de transición de lo moderno a lo posmoderno. Es cierto que el pensamiento nietzscheano cancela el proceso unitario del que habla Vattimo, pero debemos tener en cuenta que Nietzsche no sólo tiene como herencia la cultura del siglo XVIII, sino también sus antecedentes intelectuales griegos obtenidos de sus estudios de filología clásica que lo llevan a comprender, según mi punto de vista, que el instinto básico del hombre, es decir, su *voluntad de poder* se vio socavada en principio por la ética socrática y luego por la ética cristiana⁴⁶. Desde mi perspectiva Nietzsche puede considerarse como moderno sólo por su postura crítica hacia su actualidad histórica y como crítico de la cultura occidental.

La modernidad sólo ha servido para seccionar segmentos de la historia y para hacernos creer que la idea de "*progreso*" que manejamos hoy en día se la debemos ha ella; no obstante muchos planteamientos del pasado aún no encuentran respuestas en el presente; por ello, no es válido anunciar la llegada de una época

⁴⁵ Juliana González. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, p.43

⁴⁶ Cfr. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p 29-63.

posmoderna cuando aún no acabamos por comprender a la modernidad, sobre todo desde una óptica nietzscheana.

2.NIHIILISMO AL FINAL DEL CAMINO

2.1 LA MUERTE DE DIOS

La llamada modernidad iniciada por el cristianismo del siglo V llegó a tener su contraparte en su *otra* modernidad del progreso y la Revolución Industrial del siglo XIX. Pues bien, como ya había dicho en el capítulo anterior, no existe un paralelismo entre la modernidad que venía manejando el cristianismo y la modernidad gestada en el siglo XIX; antes bien, existe un desbalance y una contradicción cultural en éste siglo cuyo acontecimiento más grande es “la muerte de Dios”.

Nietzsche como insuperable crítico y espectador de su tiempo, presagia contundentemente, en palabras *de el hombre loco*, “la muerte de Dios”. En el famoso parágrafo 125 de *La gaya ciencia*, aparece por primera vez, en el filosofar nietzscheano, la idea de la muerte de Dios, no obstante, ésta misma idea esta presente con especial reiteración en la primera parte de *Así habló Zaratustra*, pues vale decir que el argumento del deceso divino en dicho texto tiene como finalidad anunciar el nuevo sentido del hombre en este mundo⁴⁷. Por un lado en *Así hablo Zaratustra* se anuncia, pero cabe

⁴⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche. “Prólogo de Zaratustra” en *Así habló Zaratustra*, p. 31-46.

recordar que con anterioridad *La gaya ciencia* denuncia.

Cuando el *hombre loco* enciende su linterna a plena luz del día y entra en plena plaza gritando "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!"⁴⁸; todos los individuos allí presentes comienzan a burlarse de él. Muchos de los reunidos no creían en Dios, ¿acaso éstos *muchos* no son el producto de la modernidad ilustrada, de las postrimerías del siglo XVIII y principios de XIX? ¿acaso *los pocos*, que también rieron, no son los herederos de la modernidad cristiana iniciada en el siglo V? ⁴⁹. El autor de *Zaratustra* comenta:

El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. "¿Dónde se ha ido Dios?", gritó. "¡Os lo voy a decir! ¡Lo *hemos matado vosotros y yo!* ¿Todos nosotros somos sus asesinos?. Pero ¿Cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar al mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su sol? ¡Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿*No estamos vagando como a través de una nada infinita?* (*cursivas mías*) ⁵⁰

⁴⁸ Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*, p.162. Todas las citas referentes al texto son de la edición de Fontamara y sólo se indicará la página al final de cada cita.

⁴⁹ Es imprescindible aclarar que las palabras "muchos" y "pocos" las utilizó para tratar de diferenciar entre la multitud reunida en la plaza cuyos individuos, según mi interpretación, representan la modernidad-cristiana y la modernidad-ilustrada. No se debe confundir la diferenciación que yo propongo con los conceptos utilizados por Nietzsche "los menos" y "los más". Al respecto, véase Friedrich Nietzsche. *El anticristo*, p.25, 94 y 99. Ed. Cit.

⁵⁰ *Ibid.*, p.163.

Indiscutiblemente el autor de *El nacimiento de la tragedia*, tenía aguda conciencia de las implicaciones de este deceso divino, ello lo muestra en el tono angustiante y reflexivo que imprime a sus palabras. Sin embargo, sería pertinente señalar el punto neurálgico, el cual consiste en saber cómo sucedió este gran acontecimiento. En primer lugar es preciso reconocer que el sistema de creencias utilizadas por el cristianismo no caminaban al parejo con el nuevo universo de creencias de la modernidad ilustrada. Esta es la contradicción cultural detectada por Nietzsche, por lo cual escribe:

¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? -¿también los dioses se pudren? ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!⁵¹

"Todos nosotros hemos matado a Dios". Todo el mundo cultural del siglo XIX había quedado en franca contraposición y hacía del horizonte la más negra de las noches. Por un lado la modernidad ilustrada tenía una fe ciega por la actitud científicista. La razón poseía el poder de desentrañar los misterios del universo y del hombre⁵². Pero a la vez, la misma razón comenzó a socavar

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² A l respecto véase *supra* nota 37.

muchas de las creencias cristianas. Por ejemplo, los ilustrados de siglo XIX no se tragaban el cuento de que el mundo y el universo fueron hechos en siete días, pues el método científico demostraba lo contrario. Pero lo más asombroso fue demostrar las contradicciones internas del libro sagrado de los cristianos y, asimismo, poner en tela de juicio sus estamentos morales.

Dios comenzaba a agonizar, fue herido de muerte y finalmente murió en manos de "todos nosotros"-, como diría el filósofo alemán -, pero ¿en realidad Nietzsche había vaticinado con precisión? más aún, ¿en este periodo, en realidad Dios había muerto?. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que él es sólo uno de los pensadores que pone énfasis en el proceso histórico que daría como resultado el nihilismo.

Cabría preguntarse, pues, hasta que punto es verdad las aseveraciones del autor de *Zaratustra*, no obstante para Fernando Savater el anuncio de la muerte de Dios no es exclusivo de Nietzsche. De éste deceso dice el filósofo español, ya habían dicho algo filósofos de la talla de Hegel, Heine y Eckhart. Por mi parte, yo sólo he apuntado como el ambiente cultural de Nietzsche fue, en gran medida, coyuntural para dar muerte a Dios; por su parte

Savater señala: "fue la ilustración la que precipitó fulminantemente su fallecimiento" ⁵³.

Dios y la iglesia cristiana eran los portadores del sentido de la vida y el mundo. Dios, comenta Nietzsche: fue "lo más santo y poderoso que habido en el mundo (y) se ha desangrado bajo nuestros cuchillos (...)"⁵⁴. Consecuentemente se podría pensar que la humanidad quedaría en una orfandad total al morir el eje y dirección de nuestra existencia: *Dios*. Sin embargo señala Savater, la muerte de Dios no trae consecuencias fatales ni inmediatas, pues murió Dios, sí, "pero su hueco quedó repleto de sólidas instituciones que seguían dispensando Orden y Providencia, incluso cierto Consuelo, tal como en los tiempos felices en que Él vivía (...)"⁵⁵. Dichas instituciones son hasta la actualidad indispensables, entre ellos podemos nombrar a la más significativa que es el estado, no obstante, conforme el tiempo fue transcurriendo estas instituciones se modificaron y agrandaron el "hueco" dejado por Dios.

Durante muchos siglos, sobre todo en la Edad Media y en las postrimerías del Renacimiento, Dios había sido respaldo y garante de las instituciones políticas, las cuales a su vez tenían gran autoridad, fue proveedor de significados tanto en el lenguaje como

⁵³ Fernando Savater. *Nietzsche*, p. 54.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 54.

en posibilidades de conocimiento organizado. Dios era el horizonte de las leyes de la naturaleza y de la lógica, ellas posibilitaban el conocimiento de las leyes cambiantes. Dios era en todo sentido garantía y posibilidad de la vida misma. A pesar de ello, lo más extraño e interesante de la muerte de Dios es detectar muy ligeramente ciertos estremecimientos, incluso hubo unas limitadas convulsiones representadas por la necesidad que hubo en determinadas épocas de crear otras instituciones o sectas que representaran al mismo Dios, ejemplo de ello es el protestantismo, los iluminados o los dejados. No hubo asombro, anarquía o lagrimas de "los muchos". En parte éste es el reflejo de un proceso que se venía gestando tiempo atrás:

Las instituciones (que) tomaron el relevo de su antiguo Dispensador de Sentido y continuaron funcionando solas sin su respaldo: el Poder, la Gramática, la Lógica, la Física, la Moral, el derecho, las Cosas, las Personas; todo continuó marchando tras la desaparición de Aquel en cuyo Nombre todo había sido fundado, pero con cierto azoro indefinible, como con cierta vergüenza y perplejidad por haberle sobrevivido (...) ⁵⁶.

Ciertamente podemos encontrar al hombre navegando por las solitarias aguas de la Razón. Ahora, él es el arquitecto de su mundo y el camino de su destino. El hombre comienza a ser el

⁵⁶ *Ibid.*, p. 55.

origen y la medida de todos los valores. Desde ahora la figura del viejo Dios comenzará a aparecer como un *problema filosófico*, que tendrá sus raíces no en la ilustración, sino en la misma racionalidad griega. En un perspicaz ensayo intitulado *Modernidad, secularización y silencio de Dios*, el doctor Francisco Piñón Gaytán plantea la idea de Dios como un problema filosófico, que si bien es un problema de la modernidad, tiene su origen en "raíces ideológicas las cuales se remontan a la crisis de la racionalidad griega, sobre todo en los poetas griegos arcaicos (Teognis y Arquilao); ellos expresaban en su literatura un profundo sentido de decadencia"⁵⁷. Aun cuando el problema filosófico de Dios comienza con los poetas griegos, la idea de lo divino, es decir, de lo trascendente "empezaba a mundanizarse: ser miembro del nuevo culto *era ser ciudadano de la polis. La idea de Dios se politizaba*"⁵⁸ (El subrayado es mío.)

La "politización" del concepto de Dios por parte de los griegos no es una reducción a una determinada área o *polis*, Dios pertenece a una totalidad u orden cósmico, sin embargo el sentido de "pertenecía" hace que el concepto de Dios adquiriera un sentido secular con el advenimiento del cristianismo. El doctor Piñón lo indica de la siguiente forma:

⁵⁷ Francisco Piñón. *Modernidad, secularización y silencio de Dios*, p. 1. (Trabajo inédito próximo a publicarse, la paginación pertenece al original).

⁵⁸ *Loc. cit.*

Para los filósofos griegos, todo, incluido la noción de Dios, estaba *dentro* del mundo y del cosmos: es decir, en un *espacio*. En cambio, para los filósofos-teólogos cristianos todo estaba en una *historia* y en un *tiempo*. Dios mismo es pensado en un tiempo y por una conciencia se sabe *finita* y confrontada con la finitud. Dios pues, estaba en la historia del hombre donde lo "racional" se hace real. Pero por la creación, Dios deja al hombre solo en un mundo que está hecho *para él*. Por medio de la influencia cristiana, el Dios de la cultura occidental se "personaliza", se hace presente en una *subjetividad* (...) donde el Dios-amor hace posible un nuevo paradigma: comprender a Dios desde el hombre, desde su *subjetividad*, en una inmediatez desde su consciencia, y ya no, como los griegos, desde el cosmos. La realidad, de aquí en adelante, habrá que estudiarla desde el hombre.⁵⁹

Con el sentido secular adquirido por los griegos, Dios comienza a agonizar y finalmente el golpe certero lo da la ilustración con el egocentrismo del hombre que se empieza a difundir, es decir, mientras en la cultura griega el concepto de Dios comenzaba a supeditarse a los actos y costumbres religiosas de la *polis*, "para los cristianos de la filosofía del Medievo, el concepto de Dios significa algo (más) personal"⁶⁰. De esta manera debemos recordar que el cristianismo moderno del siglo V se logró distinguir de su pasado explicando el fundamento del mundo por medio de la

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 4.

universalización del concepto de Dios⁶¹. Asimismo, es evidente una "universalización-personalizada" de Dios, la cual lo deja en una franca vulnerabilidad. Por tal motivo la relación estaría dada de la siguiente forma, Dios es mío porque es personalizado, a la vez Dios es de todos porque es universal. Sin embargo, es indispensable tomar en cuenta la gran lección político-moral de Nietzsche, dice Fernando Savater, en cuanto al "bien común" es a todas luces "*contradictoria* en sus términos. No todo es para todos porque lo que es para todos nadie lo *quiere*"⁶².

Desde ahora, debemos tener presente que la muerte de Dios no es exclusiva del periodo ilustrado, su gestación comienza, como lo hemos visto desde los griegos. Es importante señalar que la idea del concepto de Dios, presumiblemente moderna⁶³ no camina al parejo con el progreso moderno de la época de Nietzsche; por ello nos dice el gran *Zaratustra*:

Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina: "¡Muere a tiempo!" Morir a tiempo:

⁶¹ Cfr. Supra, nota 30.

⁶² Savater. *Loc. cit.*, p. 12.

⁶³ La idea moderna del concepto de Dios esta directamente relacionada con la subjetividad, es decir, el concepto moderno de Dios se personaliza en el momento en que el cristianismo deja de ser el intermediario de significados entre Dios y el hombre; esto se debe como hemos visto porque el cristianismo dejó de proveer el sentido de la vida. En consecuencia, es evidente una contradicción entre el concepto de Dios personalizado y el Dios universal; por ello en el debate filosófico actual se habla del "problema filosófico de Dios". Al respecto véase Alejandro Tomasini. *Nuevos ensayos de la filosofía de la religión*, pp. 13-51, 199 y ss.

eso es lo que Zaratustra enseña. En verdad, quién no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo?⁶⁴.

Un enfoque diferente sobre la muerte de Dios lo podemos encontrar en el libro titulado *¿Ética en Nietzsche?*, de la doctora Lizbeth Sagols. En el apartado dedicado a la muerte de Dios, la doctora Sagols detecta una ambigüedad acerca del deceso divino. Por un lado, la muerte de Dios parece implicar una falta de "direccionalidad de la existencia; todo tiende a indicar que hemos perdido el horizonte, el "sol" que iluminaba la tierra; es decir, no parece haber ya criterios de valor, criterios de preferencia o diferencia"⁶⁵. Porque debemos tener muy presente, dice Nietzsche "el cristianismo presupone que el ser humano no sabe, *no puede saber* qué es bueno, qué es lo malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe"⁶⁶. De tal manera, es imprescindible considerar a Dios como parámetro para entender el *bien* y el *mal*, no obstante, su muerte nos borra del horizonte ese parámetro que nos permitía distinguir lo bueno y lo malo, ahora predomina el vacío, el sin sentido, la nada, la no posibilidad de avanzar; aunque pudiera existir una dirección, aunque pudiera existir la posibilidad de:

⁶⁴ F. Nietzsche. *Zaratustra*, p. 114.

⁶⁵ Lizbeth Sagols. *¿Ética en Nietzsche?*, p. 31.

⁶⁶ F. Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. p.88.

"ir adelante", en el que todo movimiento, sería, en consecuencia repetitivo y errático, privado de avance y crecimiento, de auténtico cambio (...) con ello no sólo no tendría lugar la vida ética, sino que se negaría también todo carácter histórico transformador del hombre⁶⁷.

Por otro lado, continua señalando la doctora Sagols, la aparte positiva, por así llamar, de la muerte de Dios consiste en obtener provecho "ante la pérdida de una direccionalidad marcada por la trascendencia"⁶⁸ de tal manera, la humanidad tiene ante sus manos la oportunidad de tomar el timón del barco; de ahora en adelante, dirá Eugen Fink: "el verdadero lenguaje del hombre no es ya nombrar a los dioses, la invocación de lo santo. Ahora es el lenguaje del hombre al hombre, la proclamación de la suprema posibilidad humana, *la doctrina del superhombre*"⁶⁹.

Es verdad, las consecuencias del deceso divino pueden cobrar fracturas de grandes dimensiones, pero estamos situados ante la posibilidad histórica, la cual nos obliga a reconocer, según Nietzsche, lo siguiente:

Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos - ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?. La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? (...) ¿Jamás ha

⁶⁷ Sagols. *Loc. cit.*, p. 32.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁹ Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche*, p. 79.

habido acto más grande y *todos los que nazcan después de nosotros permanecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda la historia hasta ahora habida!*⁷⁰ (El subrayado es mío).

La muerte de Dios en el filosofar nietzscheano, abre como hemos visto, dos vertientes contradictorias. Por un lado, la parte pesimista ante la ausencia del dispensador de Orden y Control; por el otro la parte positiva o *esperanzadora* ante la posibilidad de instaurar una nueva óptica del mundo y la vida a través de los ojos del hombre.

Para la doctora Sagols el deceso divino representa una ambigüedad, si bien es cierto, existe una ambigüedad que desde mi punto de vista necesita reciprocidad. El sentimiento de vacío, nostalgia y orfandad que genera la muerte de Dios, tiende a ser superado por la idea de *esperanza* ante el nuevo amanecer sin la figura de "Dios". El primer sentimiento o consecuencia por la muerte de Dios fue bautizado con el nombre de nihilismo; el segundo sentimiento es la superación del primero, de ellos hablaremos en el capítulo siguiente.

⁷⁰ F. Nietzsche. *La gaya ciencia*, p. 163.

2.2 EL NIHILISMO

La muerte de Dios a sumergido al mundo contemporáneo en un estado de pesadumbre, desconcierto, azoro e incredulidad. En el libro titulado: *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, el filósofo italiano Giovanni Reale comienza citando triste y amargamente al poeta T. S. Eliot. Los sentimientos de amargura y de tristeza son el resultado de cómo el mundo ha venido transformándose desde la muerte de *Aquel* dispensador de Orden, Providencia y Direccionalidad. De los problemas del hombre moderno, dice Reale "habla todo el mundo en libros, revistas, periódicos, medios electrónicos, etc. Pero, ¿el saber y hablar de dichos problemas ofrece alguna solución?"⁷¹, la respuesta inmediata es un no rotundo.

No es suficiente denunciar y exponer los problemas de la vida contemporánea, si pareciera que entre más denunciemos más nos sumergimos en un mar de total indiferencia y pesimismo. Entonces, ¿cómo es posible ofrecer respuestas y soluciones a los problemas del hombre contemporáneo, si hemos llegado al punto donde nada tiene sentido?.

Uno de los problemas más distintivos de nuestro entorno

⁷¹ Giovanni Reale. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, p. 11.

cultural actual, desde mi perspectiva, es la falta de *esperanza* en el hombre y la vida misma. El resultado nos dice el filósofo italiano:

es propiamente el "Nihilismo", que fue descrito por Nietzsche de modo casi perfecto (...) Nietzsche ha sido profeta del triunfo del Nihilismo: hombre inactual mucho más que otros en el *periodo del elogio positivista del progreso científico y técnico, y de los ideales del humanismo a buen mercado, él había previsto que el nihilismo sería el rasgo dominante del siglo XX en adelante*⁷². (El subrayado es mío).

Es imprescindible, para la mejor comprensión del tema aclarar qué es el nihilismo, así pues es un estado anímico en el cual el hombre pierde todo ideal, pierde sus valores supremos que lo constituyen como hombre, es decir, si el hombre esta hecho a imagen y semejanza de Dios y una vez muerto éste, entonces, ¿de qué punto puede asirse y lograr una direccionalidad?. En consecuencia, la humanidad entra a un nivel de indiferencia total hacia la vida, de tal forma "nada" tiene sentido, "nada"⁷³ tiene valor.

⁷² *Ibid.*, p. 14.

⁷³ Desde el punto de vista filosófico, la nada encierra un problema en cuanto es interpretada como negación del Ser. Todo cuanto se afirma es ser, pero el afirmar nada, es afirmar el no espacio o el vacío. Este problema dice José Ferrater Mora, viene desde los griegos, pero en la filosofía moderna Heidegger y Sartre han dado una explicación distinta de la nada. Ferrater apunta: "La nada no es para Heidegger la negación de un ente, sino aquello que posibilita el no y la negación. La nada sería en este caso el "elemento" dentro de la cual flota, braceando por sostenerse, la existencia. Esta nada es descubierta por un fenómeno primordial de índole existencial: la "angustia". En cuanto a la postura sartreana, Ferrater dice: "lo característico de la tesis de Heidegger es que no pretende ser una "proposición" acerca de la nada. La concepción de Jean-Paul Sartre pone nuevamente de relieve esta característica (...) en vez de decirse de la nada que es, hay que contentarse con declarar que "es sida" (...). Por eso el ser por el cual la nada viene al mundo debe ser, señala Sartre, su propia nada. Es probable que para dichos autores sólo

En este horizonte nihilista, el hombre contemporáneo tiene clavada su mirada, pues con el deceso divino, que tan acertadamente Nietzsche había denunciado, todos los ideales por los cuales los hombres delineaban su existencia, pierden su valor primigenio, pues en el nihilismo:

Significa que todos los valores supremos pierden su validez, que todo aquello que el cristianismo, en la moral y la filosofía se encontraban establecidas con el carácter de leyes intangibles o verdades absolutas, pierden su virtud imperativa (...) ⁷⁴.

Para Giovanni Reale, el decir "*Dios ha muerto*" no significa un "ateísmo vulgar tomando como base el libre pensamiento" ⁷⁵. Efectivamente, consideró que el ateísmo no necesariamente tiene que ser nihilista, al contrario, pues como ya lo había demostrado

la libertad radical del hombre permita enunciar significativamente tales "proposiciones". Sartre lo reconoce explícitamente al decir que el problema de la nada, por lo menos en la medida en que la libertad es entendida como algo que precede la esencia del hombre y la hace posible, es decir, en la medida que la esencia del ser humano se halla suspendida en su libertad". Bajo estos parámetros cabe señalar que el concepto de la "nada" es aquí utilizado no como la negación del ser, sino como una negación de la "acción" ante la vida". Esta negación ante la acción es el resultado de la muerte de Dios. Desde el punto de vista etimológico nada y nihilismo vienen de la raíz latina *nihil*; por ello tomo como equivalentes ambos términos para designar la angustia y la falta de acción ante la vida. José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*, tom. II, pp. 249-250.

⁷⁴ Dolores Castillo en F. Nietzsche. *Voluntad de poderío*, p. 31.

⁷⁵ G. Reale. *Loc. cit.*, p. 26.

Ludwin Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo*, Dios es en gran medida artífice del hombre y con ello, el hombre mismo alcanza un estatus superior al ser creador de divinidades⁷⁶. Pero en todo caso, para Reale la muerte de Dios significa el origen del nihilismo, pues según él, por medio del deceso divino, Nietzsche hace una ruptura metafísica entre el mundo sensible y suprasensible, de tal forma que "significa la pérdida de la dimensión de la transcendencia, la anulación total de los valores relacionados con ésta, la pérdida de todos los ideales"⁷⁷.

En mi opinión, el surgimiento del nihilismo tiene su origen en tres importantes fuentes; como ya hemos visto una de esas fuentes es la muerte de Dios. La segunda es el progreso científico y tecnológico logrado en las postrimerías del siglo XIX y albores del XX. Por último, el tercero y el más importante antecedente del nihilismo, desde la óptica nietzscheana es el cristianismo.

Por un lado es innegable que el llamado "progreso científico" trajo avances para una mejor comprensión del mundo y consecuentemente sacar provecho de él, logrando la satisfacción de bienes materiales. Pero la ciencia, con su modelo de "racionalidad" no incluye en su incesante avance al hombre mismo; pues como diría

⁷⁶ Cfr. Ludwin Feurbach. *La esencia del cristianismo*, p. 15-43.

⁷⁷ Reale. *Loc. cit.*, p. 26.

Edmund Husserl en su brillante ensayo intitulado "La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea":

La exclusividad con la que, en la mitad del siglo XIX, toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la "prosperidad" debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo (...). En el desamparo de nuestra vida –así oímos decir– esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente las cuestiones que excluyen por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a conmociones que ponen en juego su destino en nuestros tiempos infortunados: las cuestiones acerca del sentido o del sin sentido de toda la existencia (de la) humanidad.⁷⁸

La ciencia avanza, sin embargo deja de lado al hombre y falla en su intento por aportar sentido a la existencia, deja al hombre en una segunda orfandad; tomando en consideración esto, la ciencia misma tiene algo o mucho de nihilista. Ahora revisemos el lado nihilista del cristianismo.

Una de las deducciones a las que me lleva éste planteamiento es pensar en el cristianismo como una religión que nos prepara para la muerte, ¿acaso la vida carece de valor? ¿acaso alguien sabe de la "otra vida" después de la muerte?, más aún ¿qué

⁷⁸ Edmund Husserl. "La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea" en Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental, pp. 11-12.

religión nos prepara para vivir?. El cristianismo especialmente es una religión de la muerte, no de la vida. Su carga moral no hace otra cosa más que imponer y destruir todo aquello que dice sí a la vida. El autor del *Anticristo* se dio cuenta de ello. Comprendió que a través del correr de los siglos, el cristianismo con su código moral, estaba fuera del contexto de la vida de los hombres, la valorización moral cristiana, es decir, la forma en que los hombres deben conducirse ante la vida y sus semejantes, tiene su origen en el decálogo cristiano y en algunos pasajes bíblicos, no quiero afirmar sin embargo, que estas formas de conducta moral no hayan trascendido al tiempo, en consecuencia nosotros –hombres del siglo XX y principios del XXI- no tengamos que ver con ello. Muy al contrario, nosotros somos cristianos porque estamos inmersos, queramos o no, en esta tradición cultural totalizadora, pues ¿acaso no es el cristianismo una cultura hegemónica que ha permeado las costumbres y vida de otras civilizaciones?. No obstante, cuando el cristianismo comenzó a utilizar a la moral como medio de dominación y poder, su función social comenzó a ser doctrinaria y coercitiva, por ello no tomaron en cuenta que el devenir histórico exigía cambios necesarios al interior de las costumbres y culturas. Durante mucho tiempo las costumbres cristianas eran el medio para entender la vida. Dios era la explicación máxima a dichas interrogantes, esta

forma de valorización en el curso de las centurias cobró una factura de grandes dimensiones. Al respecto Nietzsche apunta:

La iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su "cura" es el *castradismo*. No pregunta jamás: "¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?" - en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (...) - Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la iglesia es *hostil a la vida* (...) ⁷⁹.

Durante todo el dominio cultural cristiano, la moral fue sólo una forma metafísica, por medio de la cual el hombre tenía acceso a la trascendencia (Dios), y a la interpretación del mundo y la vida; no obstante, en diciembre de 1871 Friedrich Nietzsche ofrece al público su primer gran trabajo *El nacimiento de la tragedia*, libro polémico de su tiempo, pero en buena medida desarrolla varias tesis que vienen a desbancar muchos de los postulados del cristianismo, por ejemplo:

el arte - y no la moral - es presentado como actividad propiamente *metafísica del hombre*; en el libro mismo reaparece en varias ocasiones la agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo (...) ⁸⁰

⁷⁹ Friedrich Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*, p.54.

⁸⁰ *Idem.*, "Ensayo de autocritica" en *El nacimiento de la tragedia*, p. 31.

Mi afirmación es en buena medida certera, pues dicho texto pone al hombre en la disyuntiva de valorar al mundo y a la vida por medio de un juicio estético, es decir, esto supone una ruptura con la valorización cristiana del hombre y su vida.

En el cristianismo toda la estructura cognoscitiva que permite accesar al mundo y la vida está supeditada por la existencia de Dios. Este no es el lugar para discernir sobre la existencia de Dios y sus consecuencias, sólo basta reafirmar cómo la posición moralizante del cristianismo, constituido como ideología, a embargado la vida misma. Ahora bien en el filosofar nietzscheano no es lícito creer en el cristianismo y su poder moralizante, pues "el juicio moral tienen en común con el religioso el creer en realidades que no son (...)"⁸¹.

Así ha discernido Nietzsche que el cristianismo es nihilista porque atenta contra la vida; el cristianismo basa su moralidad en el "tú debes", por ende una religión que no deja brotar la potencialidad del espíritu es una religión castrante. En este sentido la muerte de Dios representa una valiosa oportunidad para invertir los valores como "bueno" y "malo"; y de paso imputar al cristianismo

⁸¹ Idem., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 71.

su anacronismo para con el hombre y la vida. El filósofo alemán lo dice de la siguiente forma:

¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento del poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es lo malo? – Todo lo que procede de la debilidad (...) ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa con todos los mallogrados y débiles – el cristianismo (...) ⁸².

Hasta el momento he descrito muy someramente porque a mi juicio el cristianismo es nihilista. Toda institución que no admita, en cualquiera de sus variantes la vida es nihilista de forma innata. Veamos, ahora con mayor precisión que significa para Nietzsche el nihilismo. Una pregunta fundamental sería ¿cómo fue haciéndose necesario el surgimiento del nihilismo?, a ello Nietzsche contesta con su gran certeza racional:

Porque al llegar hasta sus últimas consecuencias, los mismos valores que hemos tenido hasta ahora son los que lo hacen necesario, porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque debemos experimentar en nosotros el nihilismo, para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de estos "valores" (...) Alguna vez necesitaremos valores nuevos (...) ⁸³.

⁸² Idem., *El anticristo*, p. 28.

⁸³ F. Nietzsche. *La voluntad de poderío*, p. 30.

Al exponernos estas series de ideas, Nietzsche nos constata una vez más que el cristianismo desemboca en nihilismo porque inunda de pesimismo la vida, es la "nada" ante el "hacer". Para el filósofo alemán el nihilismo es una consecuencia histórica por la que atraviesa Europa; hoy en día, todo el mundo. El nihilismo es el resultado del inicio del dominio moral cristiano y junto con él, la gran paradoja cultural del siglo XIX cuya consecuencia son los sentimientos de decadencia y pesimismo ante la vida. Sólo basta una mirada al mundo contemporáneo para comprender como la decadencia y el pesimismo nos impide dejar de creer en la formulación o nacimiento de los grandes valores: "*Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al 'por qué'*"⁸⁴ (El subrayado es mío).

¿Por qué el pesimismo y la decadencia son condiciones necesarias para la formación del nihilismo? Nietzsche contesta: "porque las tendencias más fuertes y *esperanzadoras de la vida han sido calumniadas hasta ahora*, de manera que la vida tiene una maldición sobre sí (...)"⁸⁵ (El subrayado es mío).

Evidentemente el ser nihilista transgrede a la vida, a pesar de ello paradójicamente esto no sucede en todo momento, pues del

⁸⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 46.

nihilismo podemos diferenciar dos facetas:

A) El nihilismo como *signo de creciente poder de espíritu*:

nihilismo activo.

B) El nihilismo como *decadencia y retroceso del poder del espíritu*: nihilismo pasivo⁸⁶. (El subrayado es mío).

La manera en como se representan los hombres contemporáneos ante éstas dos facetas lo discutiremos en las siguientes líneas.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

2.3 Las tres transformaciones

El mundo contemporáneo ha heredado del cristianismo, como forma predominante factores negativos y positivos; el principal elemento negativo es el nihilismo⁸⁷. A Friedrich Nietzsche se le ha imputado ser el profeta de la historia negra que se cierne sobre la humanidad entera. Ser profeta significa predecir un acontecimiento, pero no significa comulgar o estancarse en él. Por ello el filósofo alemán denuncia como la historia de la humanidad cristiana ha desembocado en un mundo moderno-nihilista, sin embargo no significa que el filosofar nietzscheano sea portador de la bandera nihilista, pues si bien es cierto, Nietzsche fue alguien :

Que ya se ha extraviado más de una vez en todos los laberintos del futuro, como un pájaro espectral y profético que mira hacia atrás cuando cuenta la historia que vendrá, primer nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma (...)⁸⁸.

⁸⁷ El sentido que he tratado de imprimir al concepto de “nada” y “nihilismo” esta en relación al pesimismo y la angustia de la no acción ante la vida, es una resultante de éste proceso histórico forjado por el cristianismo y la modernidad. Al respecto Ferrater Mora comenta magistralmente: “En su aspecto ‘práctico’ o ‘aplicado’, el nihilismo se refiere casi siempre a la moral y es, como Nietzsche dice: “la desvalorización de los valores superiores”, la valoración de los distintos valores en lugar que no corresponden a su jerarquía y rango. Según Nietzsche, el nihilismo moral es la consecuencia de la interpretación dada por la Europa cristiana y moderna. El nihilismo se presenta en esta forma como una negación de la vida, como el término final del pesimismo, del historicismo, del afán de comprender todo, de la tendencia a sobrestimar los juicios morales de valor”. José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*, tom. II, p. 289.

⁸⁸ Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poderío*, p. 30

En el filosofar nietzscheano "denunciar" no significa estar dentro de la línea argumentativa de la historia negra iniciada por el cristianismo, al contrario, significa romper con el discurso moralizante del cristianismo. Tal vez por ésta razón Nietzsche es considerado como el más radical y perfecto de los nihilistas. No obstante, es necesario no tomar en cuenta estas aseveraciones y enfocarnos a lo que el filósofo newyorkino Martin Hopenhayn dice: "Nietzsche no es un nihilista radical, sino que imputa el nihilismo a su tiempo histórico y como desenlace de un largo relato que incluye el socratismo, el platonismo, el judeocristianismo y prolonga hasta la modernidad"⁸⁹.

Del nihilismo, dice el autor de *El Crepúsculo de los ídolos*, podemos encontrar dos caminos, uno "de creciente poder del espíritu" y otro de "decadencia y retroceso del poder del espíritu"⁹⁰. El primero es el nihilismo activo, y el segundo es el nihilismo pasivo; pero ¿es posible superar al nihilismo?. En mi opinión, para contestar ésta pregunta será necesario remontarnos a "las tres transformaciones del espíritu" de las cuales nos habla *Zaratustra*:

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. Hay
muchas cosas pesadas para el espíritu, para el

⁸⁹ Martin Hopenhayn. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, p. 27.

⁹⁰ F. Nietzsche. *Loc. cit.*, p. 41.

espíritu fuerte, paciente(...) ¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla igual que el camello, y quiere que se le cargue bien (...)⁹¹.

En la alegoría de las tres transformaciones, Nietzsche incluye varios elementos como: espíritu, camello, león, niño, y el no menos importante "el gran dragón", "¿Quién es el gran dragón? - pregunta Zarathustra-, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni Dios? "Tu debes" se llama 'el gran dragón'"⁹². Desde mi perspectiva, el cristianismo queda representado por el gran dragón. El "tu debes" es la carga moral del cristianismo, éste es el precepto por el cual quedó instalado como ideología, y el camello es el portador de esa carga acumulada a través de los siglos de dominio moral-cristiano. El camello es el cristiano "moderno", nihilista por herencia, que obedece al gran dragón y además, asevera Nietzsche "quiere que se le cargue bien"⁹³. El camello vive en el amargo desierto de la "nada" creado por los "cristianos modernos" y por la "ciencia moderna positiva".

Para Martín Hopenhayn, las tres transformaciones más que un acto de superación del espíritu es un acto de liberación; por ello describe de manera magistral la figura del camello:

⁹¹ Idem., *Zarathustra*, p.49.

⁹² *Ibid.*, p. 50.

⁹³ *Ibid.*, p. 41.

El camello alude al sujeto determinado por la moral cristiana, la metafísica platónica y el Iluminismo del siglo dieciocho. Mala consciencia, espíritu gregario, sensibilidad de masas, prescripciones doctrinarias, ideologías de justificación, exceso de sentido histórico, ascetismo intramundano: todos estos rasgos quedan didácticamente ilustrado por la joroba del camello⁹⁴.

Quizás no sea tan aventurado considerar a las tres transformaciones del espíritu como un relato de liberación, no obstante existe un elemento libre de la explicación del relato de liberación, a saber: el espíritu convertido en camello. ¿Quién es éste espíritu?, ¿acaso serán los hombres nihilistas de las postrimerías del siglo XIX y principios del XX?. En primer lugar, éste "espíritu" no puede ser el nihilista pasivo, pues la pasividad esta representada por la imagen del camello, que en buena medida es ya un estado anímico de la humanidad. Entonces cabe preguntarse ¿quién es éste espíritu?.

En mi opinión, éste espíritu convertido en camello representa al hombre originario de la síntesis apolíneo-dionisiaca; él es el resultado del más puro y original de los ideales creados en la época de los griegos. Es el hombre cuya actividad propiamente metafísica era interpretar al mundo y a la vida desde una óptica

⁹⁴ Hopenhayn. *Loc. cit.*, p. 73.

meramente estilística⁹⁵, este hombre se encuentra situado, según Nietzsche “en dos estados, (que) en efecto, alcanza al ser humano *la delicia de la existencia, en el sueño y en la embriaguez*”⁹⁶ ante la vida. (El subrayado es mío).

Este hombre síntesis, dirá la doctora Lizbeth Sagols, es:

El individuo (que) se identifica con el todo, se funde con los otros, con la plenitud o la eternidad del Cosmos o del Ser, y al mismo tiempo se ve obligado a retornar a la finitud temporal de su “yo” limitado y separado. El hombre lleva entonces el no ser, el vacío, la falta de carencia, la ambigüedad y el conflicto dentro de sí, su ser es contingente o posible⁹⁷.

La síntesis apolíneo-dionisiaca otorga a éste espíritu originario, la posibilidad de situarse “más allá del bien y del mal”⁹⁸, y ser el creador de sus propios valores en tanto es un ser autónomo e inocente que no ha sido manipulado por ningún código moral. Sin embargo su autonomía se vio apocada con la irrupción del cristianismo como forma cultural predominante a partir de la llamada modernidad del siglo V. En esta medida, el espíritu convertido en un camello pierde su libertad ante el “tu debes”. Deja de ser libre para ser un nihilista pasivo.

⁹⁵ Supra. nota 14.

⁹⁶ F. Nietzsche. “La visión dionisiaca del mundo” en *El nacimiento de la tragedia*, p. 230.

⁹⁷ Lizbeth Sagols. *¿Ética en Nietzsche?*, p. 20.

⁹⁸ Cfr. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit.

La segunda transformación del espíritu tiene lugar en el desierto nihilista. El camello se transforma ahora en león. El felino desgarrar la carga moral del camello ("tu debes") y dice "yo quiero". El león, dice el filósofo alemán:

quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor de su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria⁹⁹.

Nuevamente aparece la idea de la libertad como un recurso del discurso emancipatorio que representa a la humanidad en las tres transformaciones; no obstante, apunta Hopenhayn: "En esta metamorfosis no hay conciliación, sino necesidad de retomar y disolver el peso de los valores"¹⁰⁰. Pero es necesario aclarar que en la alegoría del león termina todo discurso emancipatorio, pues como nuevamente apunta el filósofo newyorkino: "El león confronta al camello porque quiere hacer posible un singular, y comprueba que esa singularidad no es posible mientras la ley que se le impone al camello se extiende hacia el mundo"¹⁰¹; es decir, la singularidad de la que habla Hopenhayn se refiere a hacer una ruptura tajante entre el cristianismo representado por el camello y se revitaliza a través de la metáfora del felino. Cuando la libertad ha sido

⁹⁹ Idem. *Zarathustra*, p. 50.

¹⁰⁰ Hopenhayn. *Loc. cit.*, p. 74.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 75.

alcanzada por medio del “yo quiero”, el león deberá perecer para dar paso a la tercera transformación. La muerte del felino se hace necesaria, porque si bien se ha conquistado la libertad, ésta no tiene la capacidad de crear nuevos valores, al respecto Nietzsche asevera: “Crear valores nuevos –tampoco el león es aun capaz de hacerlo: más crearse libertad para un nuevo crear, eso si es capaz de hacer el poder del león”¹⁰². La tercera transformación concluye en la imagen del niño. Ahora bien la figura del niño es un relato basado en la liberación, es ruptura con respecto a la historia de la humanidad, como dice el filósofo Martin Hopenhayn: “(el niño) no es el más alto umbral del desarrollo de la conciencia, sino una segunda oportunidad para la inocencia del olvido que todo lo recrea”¹⁰³.

Esta segunda oportunidad de recrear, de tener inocencia ante el olvido, de poder instaurar nuevos valores, esta en manos del niño. Recordemos, la primera oportunidad la tuvo el espíritu resultante de la síntesis apolineo-dionisiaca, pero éste fue engullido por el peso cultural del cristianismo. En esta medida puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que las transformaciones del espíritu son las etapas del nihilismo. En primer lugar porque la figura del *niño* es *el germen de la esperanza* ante la vida. El niño contiene la inocencia

¹⁰² Nietzsche. *Zarathustra*, p. 50.

¹⁰³ Hopenhayn. *Loc. cit.*, p. 76.

pasional, puede ser, en palabras de la doctora Sagols: "bien y mal, y al poseer ambas notas de manera simultánea, no es ni lo uno ni lo otro, sino que ésta "más allá del bien y del mal": es inocente"¹⁰⁴. La figura del niño es ubicable dentro de la dimensión dionisiaca, pero también comparte la dimensión apolínea, pues Apolo es el principio de individualización, ya que trae consigo " la preferencia ética entre el bien y el mal, e implica necesidad de límites y autodefinición existencial. La vida no puede vivirse de manera indiferente; *requiere, más bien la creación de la propia individualidad*"¹⁰⁵ (Cursivas mías).

El espíritu del niño es el único capaz de crear, y a la vez superar al "tu debes" del camello y al "yo quiero" del león; los supera porque tiene la inocencia amoral y la disposición para engendrar un nuevo mundo. Un mundo sin cargas morales y sin tener que remontar la libertad, pues ella ésta implícita en el mundo del niño. Esta misma perspectiva la sostiene Diego Sánchez Meca:

Nietzsche entiende básicamente la consumación del nihilismo como un paso de una época histórica a otra; concretamente con el fin de la era cristiana y el proyecto existencial que inspira sus opciones de valor, y comienzo de una época dionisiaca, que subvierte las antiguas tablas e instituye nuevos valores (...)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Sagols. *Loc. cit.*, p. 20,

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁶ Diego Sánchez Meca. "El nihilismo Europeo" *En torno al superhombre*, p. 229.

Sumariamente podemos decir que el nihilismo pasivo queda personificado en la figura del camello, pero superada ésta etapa del espíritu ¿quién representa el nihilismo activo?. Sin duda el nihilista activo esta simbolizado por la metáfora del león, con su "signo del creciente poder del espíritu"¹⁰⁷, al tener la capacidad de superar al "tu debes" del camello, de tal forma que al arribar el espíritu del niño todo rastro de nihilismo queda borrado. Sin embargo, considerar al nihilismo desde ésta postura trae, a la par, algunas consecuencia éticas. De ellas hablaremos en el siguiente apartado.

¹⁰⁷ Cfr. *Supra*, nota 82.

2.4 ¿EXISTE ÉTICA DESPUÉS DEL NIHILISMO?

En el horizonte del hombre contemporáneo se ubica el nihilismo pasivo. Los perfectos nihilistas pasivos (entre ellos algunos cristianos dogmáticos y pesimistas modernos) viven esperando la muerte, es decir viven en la nada, no hacen nada ante la vida; pues ¿para qué formular la vida si al fin y al cabo en el mundo nada tiene sentido?¹⁰⁸.

Recordemos: con la muerte de Dios se pierden muchos ideales que hasta determinado momento venían funcionando con relativa armonía . Sin embargo, la pérdida de los ideales provoca lo que Charles Taylor , en su libro *Ética de la autenticidad*, llama la libertad moderna¹⁰⁹, es decir, la capacidad obtenida al conseguir escapar del horizonte moral del pasado. Antes de la muerte de Dios, los hombres solían considerarse como parte de un orden mayor o cósmico, se consideraban como parte de esa gran cadena del Ser, "Dios"; pero el consecutivo deceso divino produjo una libertad que

¹⁰⁸ Estas aseveraciones pueden ser consideradas exageradamente radicales. En primera instancia esto puede ser verdad, sin embargo, las utilizo sólo para dar énfasis a mi discurso; en esta medida, las palabras son sólo un recurso retórico. Por otro lado, cuando hago mención de los "pesimistas modernos" no dejo de pensar en los personajes de novelas como *El lobo estepario* y *El extranjero* de Hermann Hesse y Albert Camus respectivamente. Véase Albert Camus, *El Extranjero* y Hermann Hesse, *El lobo estepario*.

¹⁰⁹ Charles Taylor. *Ética de la autenticidad*, p. 38.

"supone centrarse en el Yo, lo que aplan y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad"¹¹⁰.

El resultado inmediato de ésta "libertad moderna", es el individualismo tan característico de las sociedades contemporáneas. No obstante, el individualismo va perdiendo, paradójicamente su libertad cuando éste se subordina a la razón instrumental predominante en las sociedades industriales avanzadas. Otro enfoque de ésta libertad pérdida por el hombre contemporáneo nos lo puede dar el filósofo Martin Hopenhayn cuando se refiere a la ruptura entre Dios y el hombre:

Se hace insostenible el sujeto en tanto criatura hecha a la imagen y semejanza, capaz de responder a un Dios que pide ésta correspondencia como modo privilegiado de relación. Perdido el garante de valor absoluto (...), el individuo extravía el reflejo en que afirma su autoimagen de sujeto-unidad. Y como en subversión frente al padre, al negar a Dios también fractura su propio narcisismo¹¹¹.

La fractura de la relación hombre-Dios, también resquebraja la libertad del hombre contemporáneo, por ende, la libertad resquebrajada es más vulnerable a caer en los abismos de la razón instrumental. En mi opinión, la razón instrumental no es mala en sí

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹¹¹ Martin Hopenhayn. *Después del nihilismo*, p. 26.

misma, pero cuando se mezcla con los discursos y prácticas políticas se puede llegar a niveles serios, pues:

Las instituciones y las estructuras de la sociedad tecnológica-industrial limitan rigurosamente nuestras opciones, refuerzan a las sociedades tanto como a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos a una reflexión moral seria (...) ¹¹².

Por otro lado, siguiendo la línea discursiva de filósofos como Horkheimer y Adorno, José María Mardones comenta que dentro de las sociedades modernas el sujeto cognocente, es decir, el individuo no sólo es un simple y vano espectador. Al contrario, el individuo es un ser ávido del dominio de su mundo, de su entorno cultural, ya sea propio o ajeno, y la razón es su instrumento. Por ello comenta Mardones:

el posterior desarrollo e instrumentación de éste modelo de conocimiento objetivador e instrumentalizante a través de la ciencia-técnica, la burocracia, el derecho formal, la economía, etc., no son sino barbaras y monstruosas excrecencias de una razón objetivadora y controladora. ¿Qué hay del sujeto después de éste análisis?, nada. ¹¹³

Podemos observar como las sociedades industrializadas estructuran sus estamentos en la razón instrumental y como ésta influye en la pérdida de la libertad de los individuos. En este sentido

¹¹² Taylor. *Loc. cit.*, p. 44.

¹¹³ J. M. Mardones. *Cristianismo y posmodernidad*, p. 39.

asistimos a una recuperación de la libertad con la muerte de Dios, pero también observamos su irremediable pérdida con la razón instrumental. Desde mi punto de vista, en ésta última pérdida se ubica el hombre nihilista contemporáneo, pues ¿acaso el hombre contemporáneo no se sumerge en las profundas aguas *de la nada*, cuando pierde su libertad ante la razón instrumental?, mejor aún, ¿acaso el hombre contemporáneo no es el vivo retrato del nihilista pasivo encarnado en la imagen del camello?.

De ahora en adelante la imagen del camello es equiparable con la pérdida de la libertad ante la razón instrumental. De esta forma ilustró como Nietzsche “denuncia” anticipadamente, al nihilismo pasivo dentro de las sociedades modernas, sin embargo, nos falta revisar cómo esta representado el nihilismo activo dentro de las sociedades contemporáneas.

El estado activo del nihilismo busca superar la pasividad y encontrar su libertad por medio de la transformación camello-león¹¹⁴. Si bien es cierto el nihilismo activo tiene su origen en la pasividad, sin embargo para superarla es necesario contar con “el signo del creciente poder del espíritu”¹¹⁵. Ahora ¿cómo se manifiesta la

¹¹⁴ Cfr. *Supra.*, nota 91.

¹¹⁵ F. Nietzsche. *Voluntad de poderío*, p. 41.

cualidad creciente del espíritu?, Nietzsche contesta: *por medio de la voluntad de poder.*

La voluntad de poder no es, como mal se ha interpretado, el buscar el poder. El poder es la capacidad intrínseca del espíritu humano que hace superar su estado nihilista de pasividad. La voluntad de poder permite revelarse ante el "tu debes" de la figura del camello, en cambio, retoma la imagen del felino nihilista activo y dice "yo quiero"; es decir, "la voluntad en sentido nietzscheano hay que entenderla como una autoimposición para mandar y, precisamente como una imposición para aumento de sí mismo"¹¹⁶. La doctora Lizbeth Sagols lo refiere de una forma muy clara:

Dicha voluntad consiste, en última instancia en la suprema necesidad de dar un "viraje a toda necesidad", es decir, se funda en la preeminente determinación de hacernos libres, pues ¿cómo hemos de dar este "viraje" sino es con la libertad? Nietzsche precisa, además, que se trata de una "libertad para" que no sólo busca "liberarse de" ciertas obligaciones y prescindir de cualquier ley, sino que asume la ley, la obligación de hacerse libre, de desplegar el propio querer.¹¹⁷

Hemos ganado otra libertad con la culminación del nihilismo activo sobre el pasivo, sin embargo, no hemos abandonado la nave del

¹¹⁶ Giovanni Reale. *La sabiduría antigua* . . . , p. 28.

¹¹⁷ Lizbeth Sagols. *¿Ética en Nietzsche?*, p. 49.

nihilismo, pero es preciso tomar en cuenta que todo espíritu superador de la pasividad se moverá a través de su voluntad de poder, por tal motivo cabría preguntar ¿es posible una ética a partir de la voluntad del poder?. Evidentemente, existe una contradicción, pues la voluntad de poder se edifica en un solipsismo que hace imposible la vida ética. En este sentido la voluntad de poder es equiparable con el Yo de las sociedades industrializadas entregadas al culto de la razón instrumental.

Además, diría la doctora Sagols, la voluntad de poder a perdido su condición cósmica, a causa de la muerte de Dios, así mismo:

ya no constituye el querer fundamental de un individuo cósmico y creativo, sino que es el resultado, siempre variable y subjetivo, de la lucha entre múltiples fuerzas en oposición. La voluntad de poder se convierte ahora en desestructurante, por lo tanto, impera un relativismo extremo que parece imposibilitar la vida ética¹¹⁸.

Sin embargo, el argumento de la voluntad de poder no se reduce a éste último. Incluso la misma Sagols hace un rastreo a través de las obras nietzscheanas y logra detectar el carácter ético en Nietzsche. Aunque ésta "éticidad" no adquiera rasgos de un

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

sistema, recupera, según Sagols, la característica individualista del Yo que se entrega ante la vida y descubre en ella el impulso hacia la creatividad¹¹⁹.

Con todos estos elementos espero ejemplificar como el compromiso ante *la vida y el impulso de la creatividad son la esperanza de instaurar nuevos valores*. La muerte de Dios junto a la superación del nihilismo representa una valiosa oportunidad para crear esos nuevos valores y nuevos sentidos ante la vida. No obstante, es muy cierto, la posibilidad de una ética sustentada en la voluntad de poder no es muy viable, pero debemos tener en cuenta que Nietzsche no pretendió crear un sistema ético, simplemente su filosofía quedó como propuesta y nada más.

Finalmente, ¿en manos de quién estará la propuesta nietzscheana de la transmutación de todos los valores?. Recordemos las tres transformaciones del espíritu:

- A) La figura del camello es el nihilismo pasivo ante el "tu debes".
- B) El camello se transforma en el león. El felino es el nihilista activo cuando se revela ante el "tu debes" y dice "yo quiero".

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 201 y ss.

C) El león se metamorfosea en niño.

¿Por qué en niño?. El niño, dice Nietzsche, es:

Inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego,
una rueda que se mueve por sí misma, un primer
movimiento, un santo decir sí.

Sí hermanos míos, *para el juego del crear se
precisa un santo decir sí*: el espíritu quiere ahora
su voluntad, el retirado del mundo conquista
ahora su mundo (...)¹²⁰. (Cursivas son mías)

Para Nietzsche la imagen del león que se transformó en niño es el portador de la *esperanza* que posibilita la transmutación de todos los valores. El niño "transmutador" con su carácter amoral es el portador de "una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas"¹²¹. En el niño se siembra la posibilidad de una ética. Insisto, no como sistema, pero sí como propuesta.

¹²⁰ F. Nietzsche. *Zaratustra*, p. 51.

¹²¹ Idem. *El anticristo*, p. 26.

CONCLUSIONES

Hemos recorrido, a grandes pasos, la línea cultural marcada por el Cristianismo, la Modernidad y el Nihilismo. Dicho bosquejo describe como estas faces de la cultura van de la mano, porque conforman un proceso forjado con el transcurrir de los siglos. A la humanidad del siglo XX y principios del XXI le a tocado vivir una de las últimas fases de este proceso y en esta medida ¿será posible afirmar que estamos en una mejor posición con respecto al pasado cristiano y frente a la modernidad con todas sus implicaciones?. Si bien es cierto, vivimos la era del descubrimiento, del hallazgo, de los grandes inventos; nos ha tocado experimentar la época donde varias preguntas ya tuvieron respuesta, no obstante, ¿el espíritu humano entra en éste nivel de "progreso"?.

Por desgracia si tomamos en cuenta la noción de modernidad como progreso, estamos condenados a caer en una contradicción similar a la del siglo XIX, cuando la modernidad cristiana -iniciada en el siglo V-, choca con la "otra" modernidad del progreso científico y tecnológico. Aún así pensaremos lo moderno, bajo la perspectiva de mi tesis, como aportación al presente, pero sin olvidar la sabiduría del pasado, ¿obtendríamos provecho para el

espíritu humano?, es más ¿cómo llenar este sentimiento de sin razón y angustia en el cual vive el hombre contemporáneo?, ¿cómo es posible superar el nihilismo cuando la tecnología, con sólo apretar un botón "te resuelve la vida"?.

Parece un panorama poco alentador para la humanidad, cuando una religión tan milenaria como el cristianismo deja de dotar de sentido a la vida; cuando descubrimos que Dios ha muerto o en el momento en que la ciencia y la tecnología no pueden otorgar "progreso" al espíritu.

Este trabajo no tiene como finalidad acrecentar la angustia del tiempo presente, por el contrario, si describo la manera como la modernidad-cristiana y la modernidad-tecnológica son conyunturales en el deceso divino, esto no quiere decir que ambas "modernidades" no tengan valor alguno para nuestro presente. En buena medida, *la muerte de Dios y la modernidad son elementos casi indispensables*, de los cuales brota el pesimismo y el desconsuelo como heraldos del nihilismo en el mundo de hoy día.

Es necesario mencionar otro enfoque de mi discurso, si bien la muerte de Dios se analiza bajo el parámetro de la filosofía de Nietzsche, no es sólo para exaltar el pensamiento nietzscheano, también asumo una actitud crítica al explicar el anuncio de la

muerte de Dios como una fórmula no exclusiva del autor de Zaratustra.

Es pertinente enfatizar en el discurso nietzscheano sobre las "tres transformaciones del espíritu", porque a mi entender, ahí reside la respuesta a la superación del nihilismo; por lo tanto cabe recordar en esta misma línea argumentativa, que el filosofar nietzscheano ofrece una posibilidad de eliminar al nihilismo, pues existen tres condiciones fundamentales:

- A) La ausencia de Dios.
- B) El cristianismo deja de proveer sentido a la vida.
- C) La ciencia y la tecnología no pueden asumir las responsabilidades del cristianismo y la ausencia de Dios.

Estas tres condiciones fundamentan la posibilidad de encontrar una nueva forma de valorar al hombre y a la vida. No obstante, es oportuno aclarar que este trabajo no explora con exhaustividad algunos terrenos del filosofar nietzscheano, del cristianismo y la modernidad; por ejemplo, faltó enumerar las partes positivas de la cultura cristiana, la conexión entre modernidad y posmodernidad no fue evaluada, temas como "la voluntad de poder" o "la doctrina del superhombre" sólo fueron mencionadas someramente, además no fueron incluidos otros casos del nihilismo como la economía globalizada y sus consecuencias, el nacimiento de sectas religiosas y políticas neoliberales etc., por ello sostengo que

la muerte de Dios y la modernidad son elementos casi indispensables para la conformación del nihilismo. Pero lo más importante es la posibilidad de una ética después del nihilismo. En parte ello es intencional, pues dejo abierta la posibilidad a proyectos futuros para explorar ésta línea discursiva, ya que ¿acaso este trabajo no es una aportación al presente con una recuperación del pasado?. En este sentido mis propuestas deben de servir para inquirir sobre el pasado con la esperanza de comprender mejor el presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, trad. Alfredo N. Galletti, FCE, México, 1996, pp. 76, 814.
- Calinescu, Matei. *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*, trad. María Teresa Beguiristain, Técnos, Madrid, 1991, (Col. metrópolis), pp. 15-97.
- Cochrane, Charles Norris. *Cristianismo y cultura clásica*, 2 ed., rev. y corr., FCE, México, 1982, 511pp.
- Camus, Albert. *El extranjero*, trad. Bonifacio Del Carril, Altaya, Barcelona, 1995, 118 pp.
- Dostoievski, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*, trad. Juan Manuel Domínguez, pról. de V. León Mancheno, EDIMAT, Madrid, 1998, 897 pp.
- Feverbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, trad. Franz Huber, Juan Pablos editor, México, 1971, 288 pp.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, 256pp.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, tom. II, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 249-250 y 289.
- González, Juliana. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, 2 ed., UNAM, México, 1996, 115pp.
- Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, pról. de Manuel Jiménez Redondo, Rei, México, 1993, 112 pp.
- "Modernidad versus postmodernidad" en *Modernidad y postmodernidad*, comp. José Picó, Alianza, México, 1990, pp. 87-102.

Hesse, Herman. *El lobo estepario*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1998, 204 pp.

Hopeenhayn, Martin. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault.*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, 292 pp.

Husserl, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Hugo Steinberg, Folios ediciones, México, 1984, (Col. alternativas), 274pp.

James, E. O. *Historia de las religiones*, trad. María Luisa Balseiro, Altaya, Barcelona, 1997, 256 pp.

Kurnitzky, Horst. "¿Qué quiere decir modernidad?" en *La jornada semanal*, México, 18 de dic. de 1994, núm. 288, pp. 22-29.

Lefebvre, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche*, 6 ed., Siglo XXI, México, 1984, 292 pp.

..... *Introducción a la modernidad*, trad. Damaso Alvarez, Técno, Madrid, 1971, 215 pp.

Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Bilbao, 1988, (Col. presencia teológica), 155 pp.

Nouss, Alexis. *La modernidad*, trad. Mari Carmen Gallegos, Publicaciones Cruz, México, 1997, (Col. ¿Qué se?), 141 pp.

Nietzsche, Friedrich. *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, intro. notas y trac. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1989, 275 pp.

..... *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, intro., notas y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1989, 160 pp.

-*Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, intro., notas y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, 172 pp.
-*Crepúsculo de los símbolos. Cómo se filosofa con el martillo*, intro., notas y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1992, 173 pp.
-*La Gaya ciencia*, trad. y pról. de Charo Greco y Ger Groot, Fontamara, México, 1969, 330 pp.
- *Humano demasiado humano*, pról. de Dolores Castrillo Mirat, trad. de Carlos Vergara, Edaf, Madrid, 1998, 312 pp.
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, intro., notas y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1992, 207 pp.
- *Más allá del bien y del mal*, , pról. de Dolores Castrillo Mirat, trad. de Carlos Vergara, Edaf, Madrid, 1985, 218 pp.
- *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, intro., notas y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1997, 280 pp.
- *El viajero y su sombra*, trad. de Carlos Vergara, Edaf, Madrid, 1999, 284 pp.
- *La voluntad de poderío*, pról. Dolores Castrillo Mirat, trad. de Aníbal Froufe, Edaf, Madrid, 1981, 556 pp.
- Piñón Gaytán, Francisco. "Modernidad, secularización y silencio de Dios" en *Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica*, Plaza y Valdez-Centro Gramsci-UAM-I, México, 2001, pp. 1-21. (Trabajo inédito próximo a publicarse, la paginación pertenece al original).
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, tom. III, 2 ed., Herder, Barcelona, 1992, pp.163-175 y 379-393.

- Reale, Giovanni. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, trad. Sergio Falvino, Herder, Barcelona, 1996, 255 pp.
- Sánchez Meca, Diego. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos-Universidad de Murcia, Barcelona, 1989, (Col. Autores textos y temas. Filosofía.), núm. 25, 334 pp.
- Savater, Fernando. *Nietzsche*, pról. Lizbeth Sagols Sales, UNAM, México, 1993, (Col. Alebrige), 168 pp.
- Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México, 1997, (Col. Seminarios), 224 pp.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*, intro. de Carlos Thiebaud, trad. de Pablo Carbajosa Pérez, Paidós-UAB, Barcelona, 1994, 146 pp.
- Tomasini Bassols, Alejandro. *Nuevos ensayos de la filosofía de la religión*, JGH, México, 1999 (Bibliotheca litterarum humaniorum. Sofía) núm. IV, 294 pp.
- Vattimo, Gianni. *Crear que se cree*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, 1996, (Col. Paidós-studio) núm. 121, 127 pp.
- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de Alberto L. Bixio, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, (Col. Obras Maestras del Pensamiento contemporáneo) núm. 65, 160 pp.
- Et. al. *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Anthropos, 1994, 213 pp.
- "El arte: de la estética a la historia" en *La jornada semanal*, México, 5 de sep. de 1993, núm. 221, pp. 24-29.
- *Occidente o la cristiandad*, conferencia de filosofía, UAM-I, 15 de sep. de 1993.