

FRIEDRICH NIETZSCHE, RENÉ GIRARD Y EL «PECADO ORIGINAL» DEL CRISTIANISMO

Friedrich Nietzsche, René Girard and Christian's «original sin»

Simona LANGELLA

European Community/University Salamanca/ Marie Curie Intra-European Fellowship

BIBLID [(0213-356)11,2009,165-176]

Fecha de aceptación definitiva: 25 de enero de 2009

RESUMEN

El artículo analiza la interpretación de Heidegger y de Girard acerca de la muerte «anunciada» de Dios en Nietzsche. Para Nietzsche la muerte de Dios es la muerte de la verdad, pues en toda perspectiva platónica o cristiana Dios es la verdad y la verdad es divina. Como puso de relieve Heidegger, con la muerte de Dios es el mundo entero suprasensible el que desaparece. A propósito de la interpretación de Heidegger, que no concede al anticristianismo de Nietzsche una gran importancia filosófica, Girard afirma que eso no se debe liquidar alegremente, pues está intrínsecamente ligado al pensamiento del filósofo alemán. Según Girard, Nietzsche estaba absolutamente convencido de la singularidad de la perspectiva bíblico-cristiana, rechazando en cierto modo la equivalencia establecida por el positivismo entre todas las tradiciones religiosas. Y por este motivo es por el que Nietzsche acusó a esta muerte de ser un acto oculto de resentimiento.

Palabras clave: Cristianismo, nihilismo, verdad, muerte de Dios, asesinato colectivo de Dios, Nietzsche, Girard.

ABSTRACT

This article analyses the interpretation held by Heidegger and Girard about the «predicted» death of God in Nietzsche. For him, God's death is the death of the truth, since in all platonic or Christian perspective, God is the truth and the truth is divine.

As Heidegger showed, it is the entire ultrasensitive world that disappears with the death of God. Regarding Heidegger's interpretation, which does not grant Nietzsche's antichristianism any great philosophical importance, Girard states that that issue should not be closed up so easily, as it is intrinsically connected with the thinking of the German philosopher. According to Girard, Nietzsche was completely convinced of the singularity of the Christian-biblical perspective, rejecting to some extent the equivalence established by positivism among all religious traditions. And it is for this reason that Nietzsche accused this death of being a hidden act of resentment.

Key words: Christianity, nihilism, truth, death of God, collective murder of God, Nietzsche, Girard.

PRÆAMBULUM

Según Friedrich Nietzsche, la moral consiste en la sumisión de la vida a valores supuestamente trascendentes, que, en realidad, tienen su raíz en la misma vida. En efecto, todo lo que se presenta como trascendente no es otra cosa que el producto de factores humanos. Pero lo que es propiamente peculiar de esta concepción de la moral es que en ella aparecen, asimismo, los errores de la metafísica y de la religión en cuanto, precisamente, «mundos de valores».

El mundo de la moral, tanto como sistema de prescripciones, como conjunto de comportamientos inspirados en valores, está construido sobre errores que pueden profesar también de buena fe. El primer y fundamental error de la moral, según Nietzsche, es precisamente el de creer que pueda haber acciones morales.

A este propósito, Nietzsche advierte que el mundo interior, el mundo íntimo del hombre, así como el mundo exterior, no son lo que aparecen. Por eso, todas las acciones que el hombre realiza son en su naturaleza esencialmente desconocidas al hombre. De lo que se sigue que dichas acciones no pueden ni siquiera ser consideradas como fruto de una elección libre.

Ahora bien, este «fenomenismo» radical, transferido por Nietzsche desde el mundo exterior al mundo interior parece contradecir la argumentación nietzscheana, según la cual el hombre obraría empujado únicamente por el instinto de conservación¹. En efecto, el filósofo, al sostener esta tesis, parece contradecir, al mismo tiempo, la otra tesis, que él mismo sostiene, sobre la incognoscibilidad de las acciones humanas.

No obstante, hay que poner de relieve que lo que más interesa a Nietzsche no es tanto definir un principio último, cuanto poder llegar a un punto de vista que le permita captar la misma historia de los sentimientos morales. Por otra parte —como ya aclaró Vattimo—, determinar en la base de la moral una pulsión como el instinto de conservación no es equivalente a indicar la fuente del valor moral

1. Cfr. MONTINARI, M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, Ubaldini editore, 1975, p. 84.

in strutture stabili, *non divenute*, proprie dell'essere stesso – quelle strutture che sono sempre servite alla morale tradizionale, metafisica o religiosa, per giustificare i suoi sistemi di precetti. Istinto di conservazione e ricerca del piacere sono forze plastiche, che permettono proprio di vedere la morale come storia e come processo².

En otras palabras, esto significa que esas fuerzas «plásticas» permiten considerar los mismos valores morales como «*divenuti*»³.

A partir del principio de placer-conservación, el devenir del mundo moral se articula a través de mecanismos complejos y múltiples. Por ejemplo, según Nietzsche, la sublimación, gracias a la cual, por el impulso de conservación, se puede llegar también al altruismo, es posible, por medio de una «auto escisión» del hombre, que, para perseguir con mayor eficacia los fines de la autoconservación y del placer, los constituye como objetos autónomos frente a sí⁴. Este «desdoblamiento» no es, sin embargo, el único mecanismo que está en la base de la constitución de los valores morales. Igual de importante, para la constitución del yo como pluralidad de individuos que se relacionan entre sí como «extraños», es la estratificación de costumbres que, una vez útiles a cada uno o a la especie en la lucha por la existencia, han perdido posteriormente su función aun sobreviviendo como comportamientos morales de los que el hombre ha olvidado su finalidad original⁵.

De la necesidad de seguridad y de certeza, que es uno de los aspectos fundamentales del principio de conservación, surgen, luego, los mismos primeros principios de la metafísica, de los que como, por ejemplo, del principio de causalidad, nace la ciencia. Nietzsche atribuye de este modo al sentimiento del placer y del dolor el surgir de dos nociones fundamentales de la metafísica, la idea de sustancia y la idea de libertad. Éstas son las nociones más elementales, gracias a las que, según Nietzsche, el organismo viviente ordena las propias relaciones con el ambiente circunstante. Igualmente, el pensamiento abstracto y el deseo de mirar las cosas «de modo objetivo» responden a la misma necesidad de certeza. En efecto, el hombre, en la ilusión de poder aferrar estructuras y esencias eternas, logra colmar su necesidad de seguridad con la idea de haber llegado a algo inmutable y cierto⁶.

A la necesidad, luego, de llegar a una estabilidad que sea superior al hombre mismo responde la otra forma de error moral, es decir, la religión. A través del «sentimiento religioso» el hombre refuerza ante sí una opinión interpretándola como revelación. Cancelando su carácter hipotético y, por tanto, sustrayéndola a la duda, la

2. VATTIMO, G., *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 51.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. En la moral el hombre se trata a sí mismo no como *individuum*, sino como *dividuum*. Cfr. NIETZSCHE, F., *Menschliches, Allzumenschliches I*, 57, en NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke*, a cargo de G. COLLI y M. MONTINARI, vol. II, Berlín, Gruyter, 1977, p. 76. En adelante, todas las citas de las obras de Nietzsche harán referencia a esta edición.

5. La moral nace de lo útil social que ha tenido que afirmarse para adquirir consideración superior contra todas las utilidades privadas. Cfr. NIETZSCHE, F., *Menschliches, Allzumenschliches II*, 40, en *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 398.

6. Cfr. NIETZSCHE, F., *Menschliches, Allzumenschliches II*, 16, en *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 386.

consagra⁷. Efectivamente, para una mentalidad primitiva, la forma más inmediata de seguridad consiste en interpretar todo lo que sucede como manifestación de una voluntad divina con la que el hombre puede en algún modo entrar en relación⁸.

Además de los mecanismos hasta aquí analizados, ligados al instinto de conservación y a la necesidad de seguridad, hay, además, otros mecanismos vinculados directamente a la búsqueda del placer. De este último móvil de los procesos de sublimación brota una nueva serie de fenómenos morales, pero, en este caso, la metafísica, la religión, el arte se convierten en la fuente misma del placer⁹. La conciencia llega a ser así, para Nietzsche, el lugar donde combaten diversas «partes» del yo. Resquebrajada la creencia en la unidad del yo, éste se convierte en el «escenario» en el que se desarrolla el drama de la vida moral¹⁰. La pretendida «ultimidad» de la conciencia, en la que se basa toda moral, resulta insostenible: también la conciencia es hecha, es producida, por eso no es una instancia última. Ni la conciencia, ni el yo, que debería ser el sujeto del impulso de conservación y de la búsqueda del placer son, en consecuencia, elementos últimos.

Ahora bien, la disolución de la idea de fundamento –disolución que tiene lugar durante el mismo proceso que intenta remontarse a él– es lo que Nietzsche llama la auto-supresión de la moral¹¹. La auto-supresión de la moral es, en efecto, el mismo proceso con el que se da la desdicha de la moral en nombre de la misma moralidad¹². El análisis nietzscheano revela, en efecto, que es en base al deber de la verdad profesado en primer lugar por la moral metafísica y, después, por la cristiana que, al final, las mismas realidades en que esta moral creía son reconocidas como errores insostenibles. En otras palabras, es la misma «devoción» a la verdad la que obliga al fin a «renunciar» a ella. El proceso de auto-supresión de la moral es el mismo que subyace en la «muerte de Dios», a quien le han matado los hombres precisamente por su misma devoción¹³.

Este proceso de auto-supresión de la moral está ligado en una lógica intrínseca al discurso moral-metafísico, pero, al mismo tiempo, tiene una base externa. En efecto, las condiciones mudables de la vida pueden hacer superflua una *fábula* que ha sido útil y decisiva en otras épocas. Eso significa que no sólo es posible la existencia de diversas «fábulas», sino que también puede suceder el inventarlas de un modo más explícito y consciente¹⁴. El peso que ejercen las condiciones externas sobre el proceso de auto-supresión de la moral es, según Nietzsche, proporcional a la mayor o menor seguridad de las mismas condiciones de vida. En las situaciones en que la vida social tiene un carácter menos violento, las últimas decisiones sobre las llamadas cuestiones eternas pierden significado. El surgir de la creencia en Dios y el mismo imperativo de veracidad,

7. Cfr. NIETZSCHE, F., *Morgenröthe*, 62, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 62-63.

8. Cfr. NIETZSCHE, F., *Menschliches, Allzumenschliches* I, 111, en *Sämtliche Werke*, vol. II, pp. 112-116.

9. *Ibid.*, pp. 134-137.

10. Cfr. VATTIMO, G., *Introduzione a Nietzsche*, p. 58.

11. Cfr. MONTINARI, M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, p. 83.

12. Cfr. NIETZSCHE, F., *Morgenröthe, Vorrede*, 4, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 15-16.

13. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 344, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 574-577.

14. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 54, *op. cit.*, pp. 416-417.

que radica en la necesidad de defenderse del engaño y del autoengaño, producto de las pasiones en la lucha por la vida, están estrechamente ligados al grado de violencia y de inseguridad social de ese determinado momento histórico. Eso significa, en última instancia, que para Nietzsche la necesidad metafísica ya no es eterna, sino que históricamente está condicionada¹⁵.

FINIS FABULAE

De lo dicho se deduce cómo la moral y la religión, pensadas en su origen o genealogía, revelan las dos que pertenecen a momentos de una «historia del error».

En particular, según Nietzsche, en el cristianismo hay un principio nihilístico. El ideal ascético cristiano, que es negación del mundo, y el rígido monoteísmo teológico, que es negación de cualquier otro valor fuera de Dios, son, en efecto, formas de nihilismo¹⁶. Este nihilismo inmanente a la voluntad religiosa, que pretender establecer el principio absoluto y negar cualquier otro principio –y, en consecuencia, también la vida–, termina prevaleciendo sobre la misma religión. Por tanto, el nihilismo que, para Nietzsche, es consecuencia necesaria del cristianismo, de la moral y del concepto mismo de verdad, al emanciparse del cristianismo, se convertirá en perfecto nihilismo; en otros términos, ateísmo, proclamación de la nada misma de la religión. El cristianismo, de hecho, se funda en un principio de negación de la vida, que necesariamente se vuelve contra esta misma religión, disolviéndola.

En efecto, según Nietzsche, el valor, al querer dictar leyes a la vida, es siempre nihilista, pues contiene una fuerza implícita e inmanente de destrucción de la vida misma. Pero hay más: el valor, por desembocar en nada, manifiesta su propia nada. De hecho, advierte Nietzsche: si se transfiere el centro de gravedad de la vida no a la vida, sino al «más allá» –a la nada–, se quita el centro de gravedad a la vida en general¹⁷.

Así pues, el cristianismo llega a ser oposición absoluta a la vida. Dios, como se afirma en Zaratustra, convierte en torcido lo que está derecho¹⁸, introduce la enfermedad en lo que es vital, la decadencia en lo que está floreciente, porque Dios –la gran nada del más allá– para existir necesita quitar su misma savia a la vida.

Para Nietzsche, en la cruz está simbolizada la esencia del cristianismo: no un Dios de plenitud, sino más bien el Dios paulino que redime por medio de la culpa y la derrota¹⁹.

15. Cfr. MONTINARI, M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, p. 71.

16. Según Nietzsche, todo lo que es ascético es, a un nivel aún más alto, nihilístico. Cfr. NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral*, 3, 26, en *Sämtliche Werke*, vol. V, p. 406.

17. Cfr. NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*, 43, en *Sämtliche Werke*, vol. VI, pp. 217-218.

18. Cfr. NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra* II, en *Sämtliche Werke*, vol. IV, p. 110. Acerca de aquello que es derecho o torcido cfr. también *Also sprach Zarathustra* III, en *Sämtliche Werke*, vol. IV, p. 200.

19. Según Nietzsche, con la muerte de Jesús –una figura única y patética de la historia con afinidad al idiota de Dostoevskij– muere también el cristianismo del que era mensajero y nace el cristianismo como religión que tiene en san Pablo su verdadero fundador. Según Nietzsche, en efecto, bajo los despojos del cristianismo-religión, es decir bajo la organización de los débiles y de los vencidos, que hacen de su debilidad una

La inocencia que el pecado ha cancelado debe ser rescatada por la redención. Y precisamente es aquí, según Nietzsche, donde se encuentra el mejor desmentido del cristianismo, la confirmación de que su sentido es un «no sentido», es decir, nada. En efecto, el cristianismo, mientras después de dos mil años de historia continúa negando su redención que también promete, no hace más que proclamar al pecado como vencedor en el mundo.

El cristianismo envenena la existencia para poder prometer su rescate, pero la redención que anuncia –una redención para espíritus débiles, que hacen virtud de su propio miedo, predicando el ascetismo– no tiene fuerza suficiente contra lo que ella misma ha producido.

Es necesario, pues, ir más allá del hombre enfermo de hoy. *Y conditio sine qua non* es una rigurosa negación del Dios que consiguió torcer lo que estaba derecho²⁰. La muerte de Dios es, por tanto, una muerte anunciada o, si se quiere, necesaria.

REQUIEM AETERNAM DEO

En la concepción nietzscheana de la muerte de Dios²¹, el Dios negador de la vida paga con su misma y propia muerte el tributo al que había pretendido detener²².

Nietzsche desarrolla este tema en diversos puntos de su obra. El más famoso y sugestivo es el pasaje 125 de la *Die fröhliche Wissenschaft*²³, en el que se confía al hombre loco la tarea de anunciar la muerte de Dios. En esta obra el tema de la muerte de Dios quedó ya perfilado en el aforismo 108, donde el acento, sin embargo, se puso en la necesidad por parte de los hombres –ahora que Dios está muerto– de vencer incluso su inmensa y horrible sombra²⁴.

fuerza, aún sobrevive la antigua religión hebrea. Cfr. VANNINI, M., *Friedrich Nietzsche. Un rapporto di amore-odio con Gesù e un sorprendente tentativo di identificazione*, en *La figura di Cristo nella Filosofia contemporanea*, edizione Paoline, a cargo de S. ZUCAL, Milano, 1993, p. 287. En particular, por lo que concierne a la figura de Jesús interpretada por Nietzsche como el idiota en contraposición a la lectura hecha por Joseph Ernest Renan de Jesús como figura heroica, cfr. pp. 278-283. A este propósito es interesante recordar que también Miguel de Unamuno rechaza la posición de Renan, pero en sentido opuesto al de Nietzsche, recordando que: «El racionalismo histórico (Renan) propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio el mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es un Dios». Cfr. UNAMUNO, M. de, *Diario íntimo*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 72.

20. Cfr. NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra* II, en *Sämtliche Werke*, vol. IV, p. 110.

21. El tema de la muerte de Dios destinado en un medio tanto filosófico como teológico con gran notoriedad no es exclusivamente nietzscheano, pues ya está presente, por ejemplo, en Hegel o en el *Hiperión* de Hölderlin. Cfr. PERONE, U., *Finitis christianismi*, en *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Torino, SEI, 1989, pp. 207-210.

22. También el Dios cristiano muere en la cruz. Pero el leño de la cruz está en oposición-inversión al árbol del pecado de la narración del *Génesis*, el nuevo árbol, del que para el creyente brota la vida. En Nietzsche, al contrario, la cruz es precisamente el símbolo de la impotencia cristiana, la señal de su fracaso. Cfr. NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral*, 1, 8, en *Sämtliche Werke*, vol. V, pp. 268-269.

23. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 125, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 480-482.

24. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 108, en *Sämtliche Werke*, vol. III, p. 467.

Este mismo tema de la muerte de Dios y de la necesidad por parte de los hombres de librarse definitivamente de él y de su misma sombra, aflora asimismo en las páginas de una obra anterior a *Die fröhliche Wissenschaft*, exactamente en *Menschliches, Allzumenschliches* en el aforismo titulado significativamente *Die Gefangenen*²⁵. Aquí se reclama la atención, más que en la figura del guardián, del que la parábola anuncia su muerte repentina por boca del último prisionero, en el hijo del guardián y en su ilusión de que su padre pueda aún estar vivo²⁶.

El tema de la muerte de Dios aparece, después, con frecuencia en las obras siguientes a *Die fröhliche Wissenschaft*. En *Also sprach Zarathustra*, por ejemplo, el tema de la muerte de Dios constituye el centro del diálogo entre Zarathustra y el último papa, que se dirige a su interlocutor para pedirle ayuda al haber perdido el camino²⁷. El interés principal de Nietzsche es evidenciar «el cambio de las consignas»²⁸ que tiene lugar durante el encuentro entre Zarathustra y el último papa, el cual simboliza precisamente el desconcierto de los hombres ante la muerte de Dios, en particular por parte de quienes siempre le han servido.

Ahora bien, lo que nos importa advertir aquí es que todos estos otros lugares de la obra de Nietzsche en los que se anuncia la muerte de Dios, y a los que apenas hemos aludido, tienen un atractivo de evocación menor que el aforismo 125 del hombre loco de *Die fröhliche Wissenschaft*²⁹. El fragmento no enuncia una tesis, más bien

25. El relato está centrado en la figura de algunos prisioneros que, llegados al campo de trabajo, se dan cuenta de la ausencia del guardián. Uno de ellos se adelanta afirmando que el vengativo guardián de la prisión, descubiertas las tramas de un complot, se aprestaría a pronunciar un juicio terrible. Pero quien afirma esto proclama que es no un prisionero como todos habían sostenido hasta ahora, sino más bien el mismo hijo del guardián. Promete que para quienes crean en él habrá ciertamente salvación. Los prisioneros argumentan que quizás el guardián no sepa nada del complot. Pero, en este punto interviene el último de los prisioneros que le interrumpe para anunciar que el guardián acaba de morir ahora mismo repentinamente. Cfr. NIETZSCHE, F., *Menschliches, Allzumenschliches* II, 2, 84, en *Sämtliche Werke*, vol. II, pp. 590-591.

26. Cfr. TILLIETTE, X., *Nietzsche contro il Crocefisso*, en *Filosofi davanti a Cristo*, a cargo de G. SANSONETTI, Editrice Queriniana, Brescia, 1991, pp. 244-286. Cfr. también VENTURELLI, D., *Nobiltà e sofferenza, Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, il melangolo, Genova, 2006, p. 134.

27. El último papa se dirige por primera vez a Zarathustra con estas significativas palabras: «Wer du auch bist, du Wandersmann, sprach er, hilf einem Verirrten, einem Suchenden, einem alten Manne, der hier leicht zu Schaden kommt! Diese Welt hier ist mir fremd und fern, auch hörte ich wilde Thiere heulen; und Der, welcher mir hätte Schutz bieten können, der ist selber nicht mehr». Cfr. NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*, IV, en *Sämtliche Werke*, vol. IV, pp. 321-322.

28. El poder de bendecir –o sea «bien decir»– le pertenece ahora a Zarathustra que estrecha la mano del último papa. Cfr. *ibid.*, pp. 322-323.

29. El hombre loco, que va en plena mañana al mercado, con la linterna encendida gritando a voces que está buscando a Dios, evoca la conocida figura de Diógenes el cínico. Frente a la estúpida hilaridad de la muchedumbre, él revela que Dios ha muerto y que todos ellos lo han matado. Pero este asesinato que cancela todos los puntos de referencia que hasta ahora había tenido el hombre, no ha sido aún reconocido por los hombres y queda, así, «aún más lejos de la más lejana estrella». No es aún tiempo, por tanto, para el hombre loco, que prematuramente llega a anunciar un acontecimiento «que aún está de camino» y no ha llegado hasta las orejas de los hombres. La muerte de Dios como la narra Nietzsche evoca la imagen de lo que sucede cuando «se apaga» una estrella: su luz continúa resplandeciendo por cierto tiempo, también después de que ella se haya apagado. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 125, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 481-482.

refiere una historia. El personaje clave no es un sabio, sino un loco en la desesperada búsqueda de Dios. Pero el Dios a quien busca ha sido matado y quien le ha matado ignora haber cometido semejante gesto sacrílego. A este propósito, René Girard habla de un asesinato colectivo de segundo grado, que los asesinos no son culpables de haberlo cometido. En efecto, Dios no ha muerto de muerte natural, sino de una muerte colectiva³⁰.

El relato está construido sobre un sutil juego retórico, es decir, sobre el hecho de que un acontecimiento impensable –la muerte de Dios– está representado no sólo como posible, sino incluso como ya sucedido. Por otra parte, este suceso, que podría parecer no afectar al hombre es, al contrario, el acontecimiento que más le implica en su totalidad: en efecto, con la muerte de Dios, desaparece íntegro el horizonte –que queda no solamente vacío, sino hasta «disuelto»–, el sol disuelve la tierra y el mismo mar es engullido. En pleno día cada vez es siempre más noche.

La muerte de Dios, como, por otra parte, Nietzsche sugiere, es la muerte de la verdad, pues en toda perspectiva platónica o cristiana Dios es la verdad y la verdad es divina³¹. La auto-supresión de la verdad y la muerte de Dios son una única realidad. En efecto, como el mismo Nietzsche afirma, el ateísmo absoluto es una victoria final y fatigosamente conquistada por la conciencia europea, pues es el acto más rico de consecuencias de una bimilenaria educación en la verdad, que en su momento conclusivo prohíbe la mentira de la fe en Dios³².

Pero, al mismo tiempo, el haber saneado este mar permite al hombre un nuevo mar abierto³³. Al hombre que está sin patria y sin nombre, «argonauta del ideal», que ya está libre de todo vínculo y se confía al nuevo mar, se le entreabre una «gran salud»: una plenitud desordenada que le permite jugar con todo lo que hasta ahora era sagrado³⁴.

El tema de la muerte de Dios adquiere de este modo una relevancia que no es sólo religiosa. Las imágenes del horizonte, del sol y del mar, como justamente puso de relieve Heidegger, evidencian que con la muerte de Dios es el mundo entero suprasensible el que desaparece³⁵. A propósito de la interpretación de Heidegger, que no concede al anticristianismo de Nietzsche una gran importancia filosófica, Girard afirma que eso no

30. En efecto, Dios no ha muerto de muerte natural, sino de una muerte colectiva. En esto reside la fuerza dramática del aforismo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. Esta fuerza dramática, como en la tragedia griega, se basa precisamente en la muerte colectiva de Dios. Cfr. GIRARD, R., «Dionysus versus the Crucified», *Modern Language Notes*, 99 (1984), p. 832 (todo el artículo ocupa las pp. 816-835). También hay una traducción italiana de este artículo por Giuseppe Fornari: «Dioniso contro il Crocefisso», *Micromega*, 3 (2000), pp. 177-197. Cfr. además: GIRARD, R.- FORNARI, G., *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2002.

31. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 344, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 574-577.

32. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 357, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 597-602.

33. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 343, en *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 573-574.

34. Cfr. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 342, en *Sämtliche Werke*, vol. III, p. 571.

35. Cfr. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, vol. V, a cargo de F. W. von HERRMANN, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, pp. 216-217 (cfr. en particular todo *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, pp. 209-267).

se debe liquidar alegremente, pues, a su parecer, está intrínsecamente ligado al pensamiento del filósofo alemán³⁶.

Según Girard, Heidegger fue excesivamente expeditivo al interpretar la fórmula «Dionisio contra el Crucificado» como la simple inversión de Nietzsche de la anterior fórmula cristiana «el Crucificado contra Dionisio», viendo, en consecuencia, en esto sólo la acostumbrada lucha estéril por el poder entre dos religiones rivales. En efecto, según Girard, cualquier cosa en Nietzsche que aparezca con el título «Dionisio contra el Crucificado» Heidegger la considera como extraña a su pensamiento y, por eso, condenada como pura y simple «vuelta al monoteísmo». Pero esto –observa Girard– era exactamente lo opuesto de lo que Nietzsche estaba convencido que hacer³⁷.

Ahora bien, según Girard, esta actitud «de simple negación» por parte de Heidegger representa una mutilación del mismo pensamiento de Nietzsche. A diferencia de Heidegger y de la mayor parte de sus contemporáneos, Nietzsche estaba, en efecto, absolutamente convencido de la singularidad de la perspectiva bíblico-cristiana, rechazando en cierto modo la equivalencia establecida por el positivismo entre todas las tradiciones religiosas. Él –observa todavía Girard– conocía demasiado bien la mitología pagana como para no disgustarse por la superficial asimilación de la tradición judaico-cristiana a ella³⁸.

Según Girard, Nietzsche ve con claridad que la mitología pagana está basada en la muerte de las víctimas o en su expulsión, que pueden parecer perfectamente gratuitas. Sabe que la muerte de este tipo, reflejada en muchos rituales y representada en los mitos, es seguida con frecuencia por un gran número de asesinatos y que se trata de una empresa colectiva en la que un grupo entero humano está implicado. Nietzsche, pues, habría comprendido que la diferencia entre Dionisio y el Crucificado no está en que se investigue en la forma de su martirio, sino en el sentido que a esto se ha atribuido. En un caso la vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el sufrimiento, la destrucción, la necesidad de aniquilamiento. En el otro caso el dolor, el «Crucificado en cuanto inocente» sirven como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena. Dionisio hecho pedazos es una promesa para la vida: ésta nacerá y florecerá eternamente desde la destrucción. En esta visión el ser es considerado suficientemente divino para justificar también una inmensidad de dolor³⁹.

Según Girard, Nietzsche era consciente de que el asesinato colectivo de Dionisio en el episodio de los Titanes presenta algunas analogías respecto a la Pasión de Jesús para ser considerado como equivalente. Además, esta tesis estaba difundida en muchas obras de antropología religiosa de la segunda mitad del siglo XIX. Pero Nietzsche se abstiene de llegar a la conclusión habitual propia de los antropólogos positivistas, según

36. Cfr. «Dionysus versus the Crucified», pp. 816-817. Cfr. también VALADIER, P., *La portata radicale del sì nietzscheano*, en *Nietzsche contemporaneo o inattuale?*, a cargo de G. PENZO, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 124-125 y también pp. 133-134.

37. Cfr. «Dionysus versus the Crucified», p. 817.

38. Cfr. *Ibid.*, p. 818.

39. Cfr. *Ibid.*, p. 820.

la cual, al ser los elementos factuales los mismos en un gran número de cultos, todas estas religiones eran, en realidad, la misma cosa. Nietzsche rechazó esta conclusión, no siendo precisamente un positivista y sabiendo que los «hechos» no significan nada hasta que son interpretados. Era, por eso, consciente de que el martirio de Dionisio es interpretado por los adeptos de su culto en modo totalmente diferente respecto a la interpretación cristiana de la Pasión de Jesús. En efecto, en el caso de Jesús, el énfasis cae en la inocencia de la víctima y, en consecuencia, en la culpabilidad de sus asesinos. Se podría objetar que también Dionisio fue martirizado injustamente y que los Titanes eran culpables desde el punto de vista del mito exactamente como los asesinos de Jesús, desde el momento en que son castigados por el rayo de Zeus. Pero, observa Girard, hay que recordar que, aunque en todos los otros episodios del ciclo de Dionisio hay un martirio semejante al consumado por los Titanes, no siempre Dionisio es la víctima, sino más bien el instigador del linchamiento llevado a cabo por una muchedumbre entera. Cada vez que aparece Dionisio, una víctima es hecha pedazos y con frecuencia devorada por sus innumerables asesinos. Dionisio puede ser la víctima, pero también puede ser el principal asesino. Puede ser indiferentemente el asesino y el asesinado⁴⁰.

Este cambio de papeles, presente también en casi todas las religiones primitivas, es la confirmación de lo que Nietzsche pensaba respecto a la indiferencia de la mitología hacia lo que por el contrario representa la moralidad de la Biblia. Del único episodio en el que el mismo Dionisio es la víctima no se puede ciertamente, concluir que Dionisio, en cuanto tal, condena la violencia en el sentido en el que lo hacen los Evangelios. En efecto, es inconcebible que Jesús pueda llegar a ser el instigador de cualquier «linchamiento sagrado»⁴¹. Cuando sucede en los Evangelios la posibilidad de un linchamiento, como en el caso de la mujer adúltera a punto de ser lapidada, Jesús previene la violencia y dispersa a la multitud⁴².

Hay, pues, dos tipos de religión según Nietzsche. La primera, la pagana, en condición de comprender qué es la vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno a determinar el sufrimiento, la destrucción, la necesidad de aniquilamiento y, por tanto, dice que sí a todo esto, aceptando todo lo que la vida ofrece. El segundo tipo de religión, por el contrario, rechaza este mismo sufrimiento. Girard afirma, pues, que Nietzsche condena el cristianismo por su intrínseco rechazo del sufrimiento⁴³.

Efectivamente, según Girard, el filósofo alemán ha visto claramente que Jesús no murió como una víctima sacrificial de tipo dionisiaco, sino más bien murió en contra de estos tipos de sacrificio. Y por este motivo es por el que Nietzsche acusó a esta muerte de ser un acto oculto de resentimiento⁴⁴.

En efecto, esa denuncia a la injusticia de todas estas muertes y lo absurdo, no de una sola multitud, sino de todas las multitudes dionisiacas del mundo significan la

40. *Ibid.*, p. 821.

41. *Ibid.*, p. 822.

42. Cfr. Jn 8, 2-11.

43. Cfr. «Dionysus versus the Crucified», p. 822.

44. *Ibid.*, p. 818.

condena de aquello en lo que las antiguas religiones paganas y todas las sociedades humanas se habían fundado –según Nietzsche– de modo legítimo. El martirio de Jesús representa, de hecho, una definitiva condena del ordenamiento pagano, más bien de todo ordenamiento humano en general⁴⁵.

La Pasión cristiana no es antijudía –afirma Girard–, como cree el antisemitismo vulgar, es antipagana: interpreta la violencia religiosa de manera tan negativa que hace que sus autores se sientan culpables por haberla cometido, y desde el momento en que toda la cultura humana se funda en esta violencia colectiva, es, desde el punto de vista de los Evangelios, toda la raza humana quien tiene que ser declarada culpable. En otros términos, la vida misma es acusada porque ella no puede organizarse sin este tipo de violencia⁴⁶.

El martirio de Jesús significa la condena de un tipo de sociedad fundada en el comportamiento dionisiaco, es decir, en la dócil aceptación del proceso victimario y de su violencia⁴⁷. Y por este motivo es precisamente por lo que Nietzsche no se contenta con ignorar la Biblia, sino que intenta refutarla rehabilitando la violencia de Caín⁴⁸.

En efecto, la Pasión de Jesús, puede ciertamente representar la muerte de todos los dioses que sean paganos. Aquí reside, según Girard, el motivo fundamental del anticristianismo de Nietzsche hasta ahora oculto a sus intérpretes, pero no al mismo filósofo alemán⁴⁹.

INCIPIIT TRAGOEDIA

La muerte de Dios no está demostrada, pero sí anunciada. Por lo demás, ya estaba implícita en la actitud genealógica tomada por Nietzsche en relación con el fenómeno religioso. Demostrando cómo se ha llegado a constituir Dios, la genealogía de la religión hace superflua toda prueba dirigida a negar su existencia, porque ya ha reducido la idea a sus primeros constituyentes, la ha descompuesto químicamente reduciéndola a un modo hostil de mirar la vida.

La religión aparece como un momento interno de la historia de la verdad, como por otra parte demuestra el fragmento *Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde*.

45. *Ibid.*, pp. 822-823.

46. *Ibid.*, p. 823.

47. Sobre el «mecanismo victimal» como fundamento de lo religioso cfr. GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, París, Editions Bernard Grasset, 1972; *La Violencia y lo Sagrado*, trad. esp. por Joaquín González y Michelle Vuillemain, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1975, en particular pp. 7-212. También del mismo autor: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Editions Grasset et Fasquelle, 1978; *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con Jean Michel Oughourlian y Guy Lefort*, trad. esp. por Alfonso Ortiz, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, en particular pp. 13-58. Cfr. también MALDONADO, L., *La Violencia de lo Sagrado. Crueldad «versus» oblatividad o el ritual del sacrificio*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, en particular cfr. pp. 105-120.

48. Cfr. «Dionysus versus the Crucified», p. 824.

49. *Ibid.*, p. 834.

*Geschichte eines Irrthums*⁵⁰, en el que, precisamente, la vicisitud de la verdad, destinada al fin a descubrirse como *fábula*, comienza precisamente con la fe metafísica platónica y prosigue, debilitada, en la fe cristiana. Por tanto, según Nietzsche, el ateísmo no es verdaderamente tal si, además de ser negación de Dios, no es también negación de todo sentimiento y de toda verdad: «temo –afirma Nietzsche– que no nos desembarazaremos de Dios porque aún creemos en la gramática»⁵¹. Desde esta perspectiva, el ateísmo es sólo una etapa en el camino de la liberación de la verdad.

A este propósito, hay que advertir que Nietzsche es consciente del hecho de que querer destruir la verdad significa únicamente poner en su contra la apariencia, o sea una vez más la verdad, aunque sea en su forma invertida. Se limita, por tanto, a poner en cuestión la verdad⁵², sabiendo que, al obrar así, se perjudica aún más que poniendo en su contra la mentira⁵³. La verdad –o sea, la religión, el sentimiento, la gramática– no se abandona rechazándola, afirma Nietzsche, sino que de ella nos libramos únicamente por instinto, jugando con ella, utilizando su mismo juego hasta mostrar su agotamiento. Ahora bien, como ya no es posible la recuperación de una verdad perdida para siempre, sólo queda la posibilidad de ir «más allá».

Paradójicamente, Nietzsche es el único pensador de la época moderna que ha querido tocar con la mano la «espada» que Jesús dijo haber llevado⁵⁴, la espada destructora de todo ordenamiento cultural del hombre⁵⁵. Perteneciendo a lo que Pascal llama *l'ordre de la charité* esta espada⁵⁶, como bien ha puesto de relieve Girard, en efecto, destruye lo sagrado arcaico a través de la revelación de su naturaleza violenta.

Este sería para Nietzsche el verdadero «pecado original» del cristianismo que, según Girard, el filósofo discretamente guarda en sus secretos.

50. NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung*, en *Sämtliche Werke*, vol. VI, pp. 80-81.

51. *Ibid.*, p. 78.

52. Cfr. NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral*, 3, 24, en *Sämtliche Werke*, vol. V, pp. 398-401.

53. Cfr. PERONE, U., *Finis christianismi*, p. 212.

54. Mt 10, 34.

55. Cfr. «Dionysus versus the Crucified», p. 828.

56. Cfr. PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, a cargo de J. CHEVALIER, París, Gallimard, 1954, pp. 1341-1342.