

¿Qué Dios ha muerto?

Nietzsche, el nihilista antinihilista

HERBERT FREY*

Resumen: *En el pensamiento europeo, el concepto del nihilismo se equiparó con la destrucción de los valores tradicionales. Aunque el nihilismo nietzscheano parece apuntar hacia la interpretación tradicional, Nietzsche ve en el nihilismo una consecuencia de la propia tradición occidental: el cristianismo consumó la separación entre Dios y el mundo, devaluó las pulsiones naturales del hombre y puso al más acá en manos de la nada. La destrucción nietzscheana de los valores cristianos es, además, la destrucción de una religión que había aniquilado los valores de la Antigüedad. Nietzsche propugna un retorno a la Antigüedad greco-romana, que había colocado la autodeterminación en el centro de su filosofía y reconocido la tragicidad de la existencia humana.*

Abstract: *In European thinking, the concept of nihilism was regarded as equivalent to the destruction of traditional values. Although Nietzschean Nihilism appears to point towards the traditional interpretation, Nietzsche regarded nihilism as a consequence of the Western tradition: Christianity completed the separation between God and the world, devalued man's natural drives and placed the here and now in the hands of nothing. The Nietzschean destruction of Christian values is also the destruction of a religion that had destroyed the values of Antiquity. Nietzsche proposed a return to Greco-Roman Antiquity which had placed self-determination at the center of his philosophy and acknowledged the tragic nature of human existence.*

Palabras clave: nihilismo, muerte del Dios único, monoteísmo, transvalorización de todos los valores.

Key words: nihilism, the death of a single God, monotheism, transvaluation of all values.

“¡Casi ya dos milenios y ni un solo dios nuevo! Únicamente todavía y como si fuera ley, como un ultimátum y un máximo de la fuerza divina, del *creator spiritus* en el hombre, ese dios deplorable del

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Viena y doctorado de estado en Ciencias Políticas por la Universidad de Hannover (Alemania). Investigador titular “C” del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Temas de especialización: filosofía de Nietzsche, historia del monoteísmo, crítica de la tradición occidental. Dirección: Campeche 419 PH, Col. Condesa, código postal 06140; tel.: 52-86-29-14; correo electrónico: herfrey@hotmail.com.

D. R. © 2009. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista Mexicana de Sociología* 71, núm. 4 (octubre-diciembre, 2009): 715-736. México, D. F. ISSN: 0188-2503/09/07104-04.

monotono-teísmo europeo... y cuántos dioses nuevos serían aún posibles. A mí mismo, en quien entretanto el instinto religioso, es decir el instinto creador de la divinidad, otra vez ha querido revivir: ¡de qué manera tan diferente, tan diversa, se me ha manifestado lo divino! Yo no dudaría de que existen muchas clases de dioses” (KSA 13, mayo-junio 1888, 17 [4,5], 125/126; véase también KSA 6, AC, § 19, 185).

Cuando en la primavera de 1888, escasamente medio año antes de su colapso mental, Nietzsche escribió este fragmento, la problemática del nihilismo europeo se encontraba en el centro de sus reflexiones y análisis; reflexiones que luego, en septiembre de ese mismo año, tuvieron una expresión condensada en su escrito polémico del Anticristo. Por esto tampoco es sorprendente que esta cita vuelva a aparecer literalmente en el Anticristo. En cualquier caso, la crítica de Nietzsche al monoteísmo occidental y, en particular, a la religión cristiana, se ubicaba en la tradición de la crítica a la religión del siglo XIX, que tenía sus raíces en la filosofía de la Ilustración y que alcanzó su cúspide después del derrumbe del sistema hegeliano. Feuerbach, Marx y Stirner partieron del hecho irrefutable de la muerte del monoteísmo judío y cristiano, y su ateísmo era tan radical e inapelable como el de Nietzsche (véase K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*); y, sin embargo, éste cuestionó la moral occidental como nadie lo había hecho antes.

El denominador común de estas concepciones era que el hombre, como ser creador de mitos y dioses, había inventado las diversas interpretaciones religiosas del mundo para poder encontrar su camino en él. El mito, según lo definió Hans Blumenberg en su innovador libro, *Trabajo sobre el mito*, es la irrupción del nombre en el caos de lo desconocido (Blumenberg, 1979: 40). Los mitos eliminan la anonimidad de lo informe, el predominio de lo no disponible y la falta de sentido de lo extraño. Cuentan historias que dotan de nombres a la realidad, con lo cual en cierto modo se ahuyenta su indeterminación, preponderancia y contingencia. Para Nietzsche estaba claro que tanto el monoteísmo judeo-cristiano como también la religión cristiana creados por el hombre, eran construcciones míticas que no podían reivindicar para sí ninguna verdad. En todo caso, no fue ésta la única perspectiva desde la que Nietzsche se aproximó a la historia de las religiones. La creación e invención de religiones correspondía a un desempeño humano que, desde siempre, se había manejado más allá de la verdad y la mentira. La reflexión de Nietzsche sobre las diversas religiones siempre se vio marcada por la idea del valor que tenían éstas para la conformación de la vida humana;

si eran vitalmente afirmativas o negativas, si representaban los valores aristocráticos de una élite o los instintos en pos de seguridad del hombre gregario, si tenían una postura afirmativa hacia los impulsos eróticos del ser humano o si buscaban reprimirlos. Únicamente hasta que uno toma en serio la perspectiva de Nietzsche sobre la utilidad u hostilidad de las religiones frente a la vida, más allá de cualquier contenido de verdad, es posible reconstruir el horizonte interpretativo desde el cual éste se aproximó a la historia de las religiones.

LA MUERTE DE LOS DIOSSES – LA MUERTE DE DIOS

Desde muy temprano, Nietzsche entró ya en contacto con la idea de la muerte de los dioses del politeísmo. En 1870 leyó el ensayo del científico de las religiones anglo-alemán Max Müller, en el que se hablaba de la muerte de los dioses germánicos. En las anotaciones de Nietzsche correspondientes a ese año se encuentra la siguiente noción:

Todos los dioses deben morir, es el concepto alemán original que permea a la ciencia con toda su fuerza hasta ahora. La muerte de Sigurd, el descendiente de Odín, no podía conjurar la muerte de Balder, el hijo de Odín: a la muerte de Balder sigue la muerte de Odín y de todos los otros dioses (KSA 7; sept. 1870-enero 1971, 5[57], 107).

Sin duda, Nietzsche dio un nuevo sentido a las ideas del científico religioso Max Müller sobre la muerte de los dioses germánicos. Cuando Nietzsche retoma la frase de “todos los dioses deben morir”, para él está claro que esta afirmación también es válida para el Dios cristiano. Esto es lo específicamente nuevo en la interpretación de Nietzsche. En tanto que Müller sólo alude al mundo politeísta de los dioses griegos, germanos o hindúes, Nietzsche sigue adelante y también declara como mortal al Dios del monoteísmo judeo-cristiano. Esto también se desprende de las anotaciones, cuando define al monoteísmo como “un mínimo de interpretación poética del mundo” (KSA 7; 5[30], p. 99). Que el dios judeo-cristiano era una invención, que impedía la vida verdadera, puede encontrarse en los escritos póstumos de este periodo. Bajo el título “Los dioses del arte”, Nietzsche expone: ¿qué enseñanza se puede sacar de los griegos cuando se parte de su mundo festivo y cuando uno se oculta a sí mismo la seriedad? El recurso a la Antigüedad queda de esta manera plenamente justificado.

Hay que demostrar que en ellos existe una manifestación del mundo mucho más profunda que en nuestras desgarradas circunstancias, con una religión inoculada. Una de dos: o nosotros morimos a causa de esta religión, o esta religión muere a causa de nosotros. Yo creo en el concepto germánico original: “todos los dioses deben morir” (KSA 7, 5[115], 124/125).

Para Nietzsche, el Dios del monoteísmo judeo-cristiano es tan sólo un dios más entre los muchos dioses posibles y, por lo tanto, el veredicto de la muerte de los dioses recae también sobre él. Lo que en algunos fragmentos de Nietzsche sólo aparece en forma esbozada, pero que cobra cada vez más significado como interpretación en su obra posterior, es que el dios único como cúspide de la negación del mundo tenía que morir, para que el hombre pudiese vivir en armonía con su naturaleza y reapropiarse del mundo como el suyo propio. Años más tarde, a principios de los ochenta, Nietzsche resumió así esta posición, que ya aparecía en sus apuntes tempranos:

Mi tarea; restituir toda la belleza y grandeza que conferimos a las cosas como propiedad y creación del hombre, y como el mejor adorno y la más bella apología del mismo... Éste es su mayor “desprendimiento”, la forma en que admira y adora, y no sabe ni quiere saber que él mismo creó lo que está admirando (KSA 9, otoño 1881, 12[34], 582).

En los apuntes de la época en que concibió y redactó *La gaya ciencia*, pueden encontrarse las siguientes reflexiones. “Desde tiempos primitivos, el hombre siempre ‘puso algo de sí mismo... en el mundo exterior’, tornándose de esta manera ‘ajeno’; así, se ‘degradó y empobreció’ ” (KSA 9, otoño 1881, 12[26], 580).

Ya en las etapas previas a la reflexión sobre la muerte de Dios, que encontró su clímax en el aforismo 125 bajo el título de “el hombre loco”, se encuentra la afirmación de que el asesino de Dios debe volverse similar a éste. Los apuntes de esa época transitan por este camino. Como compensación al “sentimiento de haber matado al más santo y más poderoso”, el hombre mismo debía “convertirse en el poeta más sagrado y todopoderoso” (KSA 9, otoño 1881, 12[77], 590).

Correspondiendo a su alto aprecio por la capacidad creadora de mitos del ser humano, Nietzsche lleva a cabo variaciones sobre conocidas tesis de Feuerbach. El asesino debe apropiarse de los atributos del dios asesinado, porque antes lo dotó de ellos. El hombre debe convertirse ahora

en poeta, porque ya desde siempre ha sido el “poeta” el que le confirió a los dioses y al “mundo exterior” sus cualidades. Esto también se expresa en los siguientes apuntes que llevan como encabezado “Dios”.

Lo hemos amado más que a nosotros mismos y no sólo le hemos sacrificado a nuestro “hijo unigénito”.

¡Ustedes, ateos, se la ponen demasiado fácil! Bien, puede ser que sea como ustedes dicen: los hombres crearon a Dios, – ¿pero es éste un motivo para ya no ocuparse de él? Hasta ahora habíamos sacado la conclusión inversa: porque él creó a los hombres, Dios se ocupaba de ellos.

Ay amigo, pues qué han hecho los hombres desde hace miles de años si no es preocuparse por su Dios, etc. Pero si a pesar de ello ya no puede vivir, y ningún alimento le proporciona ya fuerza – entonces [tiene que morir] (KSA 9, 12[202] 611).

Ya en la época en que escribía *Aurora*, Nietzsche quería contraponer al extinto cristianismo una alternativa, la cual, ciertamente, sólo fue desarrollada con más fuerza en su obra tardía.

Nuestras medidas después del cristianismo: después de ese inaudito auto-desplegarse de todos los músculos y energías bajo el máximo orgullo, todos estamos condenados a representar a los más débiles de los débiles: a no ser que cobremos una clase insólita de hombría; una que supiese sobrellevar este estado de la degradación humana de una manera más orgullosa que el cristianismo. ¿A este respecto no podría ayudarnos la ciencia? Para la noble naturaleza, tenemos que contraponer al efecto fantasioso del cristianismo algo que lo supere – una renuncia y un rigor (KSA 9, fines de 1880, 7[201], 376).

Exactamente esta misma alternativa entre la renuncia fortificante y la decadencia queda planteada en el apunte póstumo en el que se habla por primera vez de la muerte de Dios:

Si no hacemos de la muerte de Dios una renuncia grandiosa y un triunfo constante para nosotros mismos, entonces tenemos que sobrellevar la pérdida (KSA 9, otoño 1881, 12[9], 577).

Pero la historia muestra al ser humano como poeta y sólo reclama como suyo lo transformado en poesía. El sentido histórico puede compensar con largueza el empobrecimiento causado por la muerte de Dios, siempre y cuando logre anular este primer empobrecimiento original.

En este contexto, Nietzsche no vuelve a retomar la relación entre sensibilidad histórica y fuerza poética; sólo menciona que la sensibilidad histórica tiene un lado estético. Pero finalmente apunta hacia la fuerza poética – cuando se trata de cómo debe uno reaccionar ante la “muerte de Dios”.

Dios está muerto – ¿quién lo mató? Este sentimiento de haber matado al más santo y omnipotente debe aún sobrevenir también en cada uno de los individuos – ¡ahora es todavía muy pronto!, ¡muy débil!, ¡asesinato de asesinatos!, ¡nos despertamos como asesinos! ¿Cómo se consuela uno de algo así? ¿Cómo se purifica? ¿No tiene que convertirse uno mismo en el más santo y todopoderoso de los poetas? (KSA 9, otoño 1881, 12[77], p. 590).

De esta manera, la pérdida de Dios como ser supremo es apenas la que abre nuevas posibilidades a la existencia humana. El hombre que se plantea este desafío, que ya no desgasta su energía en un objetivo metafísico, en un dios como valor supremo, puede con ello sobreponerse a sí mismo.

Ya en los trabajos preparatorios de *La gaya ciencia* puede encontrarse la sustitución del “valor supremo” de Dios por una nueva concepción. En este escrito Nietzsche va a polemizar de un modo más fuerte contra las “sombras divinas” y, con ello, contra los efectos posteriores del impulso religioso. De manera creciente trabajará el programa para una nueva definición de este impulso, más allá también de una “religión atea al estilo de Buda”. El “impulso que concibió” a este ser supremo, el cual fue calificado por Nietzsche como el “impulso constructor de mitos”, ahora evidentemente no debe ser negado, sino que el filósofo se orienta hacia nuevas posibilidades de una conformación poética del mundo. En los siguientes planteamientos queda claro que los hombres no sólo crearon a Dios y a otros dioses, sino que también inventaron e interpretaron su mundo y, ahora, deben volverse conscientes de ello y de sus nuevas posibilidades resultantes.

¡Oh, cómo hemos amado todo este mundo que creamos! Todo lo que los poetas sienten frente a su obra, no es nada frente a las incontables expresiones de dicha que los hombres percibieron en tiempos inmemoriales, cuando crearon la naturaleza (KSA 9, otoño 1881, 14[9], 625).

Aquí Nietzsche habla de que los hombres crearon el mundo tal como fue percibido por ellos, y compara esta creación con la actividad creativa del poeta.

Todo el mundo que realmente nos atañe, en el que se enraizan nuestras necesidades, deseos, alegrías, esperanzas, colores, líneas, fantasías, oraciones y maldiciones –todo este mundo lo hemos creado nosotros, los seres humanos– y lo hemos olvidado; de modo que después, adicionalmente, nos hemos inventado todavía un creador para todo lo imaginado, o nos hemos torturado con el problema de ¿de dónde proviene todo ello? Tal como el lenguaje constituye el poema original de un pueblo, así también la totalidad del mundo experimentada intuitivamente representa la poesía original de la humanidad, y aquí hasta los animales empezaron a hacer poesía. Todo esto lo heredamos de improviso como si fuese la realidad misma (KSA 9, otoño 1881, 14[8], p. 624/25).

Únicamente en este contexto que concibe al hombre como ser creador de los dioses –entendiendo que los dioses sólo existen en la conciencia de los seres humanos y, por lo tanto, también pueden morir en la conciencia humana– cobra sentido el aforismo 125 de *La gaya ciencia* sobre la muerte de Dios. Porque interpretar este aforismo en el sentido de que Dios tiene que haber existido, para poder matarlo después, no haría justicia a la lógica de la narración. En cualquier caso, en el relato del hombre loco, la muerte de Dios en la historia de la humanidad es apostrofada; un acontecimiento que, según Nietzsche, divide a la historia en dos mitades.

Reproducir la cita completa rebasaría los márgenes de este corto ensayo. Únicamente se trata de citar partes específicas para poder realizar la interpretación correspondiente. Bajo el encabezado del hombre loco, reza así el aforismo 125 de *La gaya ciencia*:

No han oído hablar de aquel hombre loco que, en plena luz del día, encendió una linterna, corrió hacia el mercado y gritó incesantemente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” – Dado que en ese momento se encontraban ahí reunidos muchos de aquellos que no creían en Dios, provocó una gran carcajada. ¿Estará perdido?, dijo uno. ¿Se habrá extraviado como un niño?, dijo otro... y así gritaban y reían todos al mismo tiempo. El hombre loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿A dónde fue Dios?, gritó; ¡yo se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”

¿Pero cómo es que hemos hecho esto? ¿Cómo es que pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando soltamos las amarras que unían a la tierra con su sol? ¿Hacia dónde se desplaza ésta ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿Y no nos precipitamos constantemente al vacío? ¿Hacia atrás, hacia delante, hacia el lado? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No nos engulle el espacio vacío? (KSA, 3, FW 125, 481/82).

De estas explicaciones se desprende con claridad a qué dios se refiere Nietzsche; es el Dios Único, el Dios de Israel, el que creó el cielo y la tierra a partir de la nada, y el que promulgó sus mandamientos desde el Monte Sinaí y, con ello, introdujo la sacralización de la moral que, desde ese momento, marcó la tónica de la historia de Occidente. A este Dios, que era el dios de la revelación, y que representaba al único dios en el que creía Occidente, Nietzsche le expidió su acta de defunción. Pero, no suficiente con ello, si se toma como Nietzsche el concepto de “Dios” en toda su dimensión, entonces éste no sólo representa a un ser superior, en el que se puede creer o no, sino la esencia misma de la metafísica; y esto significa que si Dios cae, entonces cae junto con él todo lo inmaterial, que es lo que le confiere al mundo físico (material) su forma, su cohesión y su posibilidad de ser reconocido. Toda verdad objetiva hacia la que pudiera orientarse el intelecto humano y elevarse el alma humana ha desaparecido, y no queda visible ningún fin superior hacia el que pudiese dirigirse la existencia terrena. La caída de la metafísica es un ataque inaudito contra la *fisis*. “¿Qué es lo que hicimos cuando desamarramos a la tierra del sol?”, pregunta el hombre loco. “¿Hacia dónde se mueve [ésta] ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos constantemente al vacío?” Derribar a este Dios significa “soltar las amarras que atan a esta tierra con el sol”; es decir, a ese sol que únicamente brilla por causa de la tierra y que, por la dirección de sus rayos, evidencia dónde colocó Dios el centro de su creación.

Es por ello que puede fijarse el momento preciso en que se inicia el asesinato de Dios: “Desde Copérnico, el hombre parece haber caído sobre un plano inclinado – de ahí en adelante se aleja rodando cada vez con mayor velocidad del centro” – ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, hacia “el sentir taladrante de su propia nada” (KSA 5, GM, § 25, 404). Pero desde el inicio de la época moderna, el hombre no sólo ha perdido su posición central en el universo, sino que las teorías de Darwin también

hacen tambalear su pretensión de ser una creatura de Dios. “¡Ay! La fe en su dignidad, en su unicidad, en la imposibilidad de ser sustituido en el orden de sucesión de las especies ya no existe – se ha vuelto un animal, un animal sin parangón, escape ni reserva; él, que en su creencia anterior casi era Dios (‘hijo de Dios’, ‘hombre-Dios’), (KSA 5, GM § 25, 404).

En todo caso, todavía no está consciente de lo mucho que ha sido sacudida su fe, de las graves consecuencias que tendrá el acontecimiento de que es partícipe. Inclusive los directamente involucrados, los grandes astrónomos y filósofos responsables del giro copernicano, no se daban cuenta del tipo de revolución que tenían entre manos.

Porque la visión geocéntrica del mundo era la única que se adecuaba a la forma del razonamiento humano. En ella el hombre había interpretado el mundo de la misma manera en que él mismo se interpretó; dotó a su egoísta forma de proceder de un contenido correspondiente y de un testimonio divino. Y ahora es precisamente esta razón la que descubre que la tierra de ninguna manera es el centro del mundo, sino una de las incontables estrellas que, como cualquier otra, deambulan por un universo infinito. Este conocimiento sólo lo puede hacer suyo el hombre, en la medida en que se comporta como el eje de todo lo pensado. Pero, en tanto lo atrapa, éste lo atrapa a él y lo deja suspendido en el aire sin un punto de apoyo. Por así decirlo, la razón se sustrae a sí misma del eje. “¿Y no nos precipitamos constantemente al vacío? ¿Hacia atrás, hacia delante, hacia el lado, hacia todos lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo?” Sin duda, la destrucción de la visión geocéntrica del mundo es un acto intelectual que deja al universo igual de indiferente como todo lo demás que ocurre en la tierra. A través de él, el mundo deja de ser un mundo para los hombres; deja de ofrecerles un sostén y de tener un significado superior para ellos. “¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No nos engulle el espacio vacío?” Y de todo ello los hombres todavía no se han percatado. “La revolución que trastoca a todo el mundo, es decir que lo disloca desde la única perspectiva posible de los hombres, no llega de golpe, sino tan lenta y silenciosamente que ni siquiera sus promotores la perciben” (Türcke, 1989, 30).

¿Es la magnitud de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No debemos volvernos dioses nosotros mismos para ser dignos de él? Nunca antes hubo un acontecimiento tan grande – ¡y quienquiera que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior a toda la historia que ha existido hasta ahora! ... Este acontecimiento colosal

todavía está en camino y avanza ... pero aún no ha llegado a oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren de tiempo; la luz de las estrellas requiere de tiempo; los muertos requieren de tiempo aun después de que se producen, para ser vistos y oídos. Este hecho está todavía tan alejado de ellos como las estrellas más lejanas ... y, sin embargo, ellos mismos lo llevaron a cabo (KSA 3, FW 125, 481/82).

El gran acontecimiento de que Dios ha muerto significa que todo el horizonte a partir del cual el hombre europeo ha interpretado su existencia desde hace dos milenios, como si todo estuviera dispuesto para la salvación de su alma, ha sido borrado. Sin embargo, como hasta ahora este credo cristiano constituía el centro y el valor esencial de la existencia humana, inicialmente debía parecer como si todas las cosas hubiesen perdido su valor esencial con la muerte de Dios.

Pero como para Nietzsche “el nuevo centro de gravedad” en esa existencia que aparentemente ha dejado de tener sentido es la idea del eterno retorno, se da una relación unívoca entre la muerte de Dios, el nihilismo que surge de ella y su autosuperación, para la afirmación categórica de una existencia que retorna eternamente y que, en sí misma, no es más que un “anillo”, el gran anillo del mundo.

Sin embargo, como origen del nihilismo, la muerte de Dios es justamente también un motivo para la alegría filosófica, porque a pesar del oscurecimiento que trae en un principio como consecuencia, uno puede sentirse aliviado cuando sobre la voluntad del hombre ya no pesa ningún “tú debes”; cuando la muerte de Dios lo ha descargado de la conciencia de la culpa y del compromiso con la existencia.

En el primer aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia*, bajo el encabezado “Qué es el origen de nuestra alegría”, Nietzsche expuso la nueva libertad que se produce para los nihilistas:

El mayor acontecimiento reciente –que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano ha perdido credibilidad– ya empieza a extender sus sombras sobre Europa. Por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos, cuya suspicacia en sus ojos es suficientemente aguda y fina para este espectáculo, parece justamente ahora haberse puesto algún sol, tornado en duda una vieja y profunda creencia: nuestro viejo mundo debe parecerle a ellos cada día más crepuscular, más sospechoso, más extraño, más “viejo”...

pero Nietzsche explica después lo que este acontecimiento significa para los espíritus que se han obligado con una nueva Ilustración.

Realmente nosotros los filósofos y “espíritus libres” nos sentimos como iluminados por una nueva aurora con la noticia de que “el viejo Dios ha muerto”; con ello nuestro corazón rebosa de agradecimiento. Agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanza – finalmente el horizonte se nos presenta otra vez despejado, y aun cuando no esté claro, finalmente pueden zarpar otra vez nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; toda osadía de aquel que está deseoso está permitida nuevamente; el mar, nuestro mar, está ahí otra vez, abierto; quizá nunca hubo un mar “tan abierto” (KSA 3, FW §343, p. 573/74).

NIETZSCHE, EL NIHILISTA ANTINIHILISTA

Sobre la génesis de los nihilistas. Sólo muy tarde se tiene el valor, para aquello que realmente se sabe. Que, de fondo, hasta ahora he sido nihilista, lo he reconocido apenas hace poco: me engañé a mí mismo de este hecho fundamental, de la energía, de la *nonchalance* con la que avanzaba como nihilista. Cuando se camina hacia un objetivo, parece imposible que “la falta de objetivo en sí” sea nuestro dogma de fe (KSA 12, otoño 1887, 1[123], p. 407/8).

Desde fines del siglo XVIII, cuando el concepto del nihilismo apareció en la filosofía con la discusión sobre el idealismo de Fichte, su significado, en principio, no se ha modificado: nihilismo significa el rompimiento del vínculo de la fe con una instancia superior absoluta, lo que a su vez conduce al intento de absolutizar al sujeto humano y, finalmente, tiene como consecuencia la disolución completa de la comprensión moral del mundo.

Desde esta perspectiva, el origen del nihilismo es visto justamente como la transferencia de la confianza hacia un Dios, que en la experiencia de la trascendencia se manifiesta al espíritu humano como un ser absoluto, a la autoabsolutización del sujeto.

Si se toma en serio la definición del nihilismo dentro de esta tradición, entonces sin duda se debe calificar a Nietzsche como nihilista y él mismo debe probablemente también haberlo visto así.

Lo que aquí narro es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el ascenso del nihilismo. Esta historia ya puede ser contada desde ahora: porque la necesidad

misma está operando aquí. Este futuro ya se expresa en cien señales, este destino se anuncia por todas partes; todos los oídos están ya aguzados para esta música del futuro. Desde hace mucho, toda nuestra cultura europea se mueve ya bajo una tortura de la tensión, que crece decenio a decenio como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, atropellada: como un torrente que quiere llegar hasta el final, que ya no se acuerda del miedo que tiene de recordar.

Quien aquí toma la palabra, al contrario, no ha hecho hasta ahora otra cosa que recordar: como un filósofo y un ermitaño por instinto, que encontró su provecho en el aislamiento, en el exterior, en la paciencia, en la tardanza, en el retraso; como un espíritu osado y con afán de experimentación, que ya se ha extraviado alguna vez en todos los laberintos del futuro; como un espíritu agorero, que mira hacia atrás cuando narra lo que va a venir; como el primer nihilista acabado de Europa que, empero, ya ha vivido en sí mismo el nihilismo hasta el fin – que lo tiene tras de sí, debajo de sí, fuera de sí (KSA 13, 11[411], 189/90).

Nietzsche entiende que la interpretación monoteísta judeo-cristiana ya no puede ser sostenida, y esta certeza se convierte en el punto de partida de su propio filosofar.

Bajo el título “Nihilismus als normaler Zustand” [“El nihilismo como condición normal”], en su legado Nietzsche expone: “Nihilismo: falta el objetivo; falta la respuesta al porqué. ¿Qué significa nihilismo? – que los valores superiores se desvalorizan” (KSA 12, 9[35], 350).

Y, dado que durante dos milenios este Dios judeo-cristiano constituyó el sentido y el fin del hombre y del mundo, como consecuencia de su muerte se produce el “nihilismo”, que sostiene que el hombre y el mundo no tienen sentido ni fin. No existe ya una respuesta a la pregunta: “¿en suma, el hombre para qué?” Para poder seguir viviendo después de la muerte de Dios se requiere de una transformación del hombre, hasta ahora cristiano, en superhombre. El segundo axioma que Nietzsche resalta, después del de la muerte de Dios, reza: “Os muestro al superhombre”; es decir, en el sentido de una “superación” del hombre que se ha vuelto ahora necesaria. La doctrina del superhombre de Nietzsche transvalora la doctrina del hombre-Dios, el superhombre hasta ese momento. Lo que pretende el quinto evangelio del Zaratustra es redimir del que, hasta ahora, fue el Redentor. En el lugar de la imitación de Cristo aparece el intento de asimilar al hombre al carácter conjunto de la vida. El hombre debe superarse a sí mismo para no acabar en la nada del nihilismo

surgido de la muerte de Dios, o descender hasta el “último” y más despreciable de los hombres. Debe vencer a Dios y a la nada.

Alguna vez tiene que llegar este hombre del futuro, que nos liberará por igual del ideal existente hasta ahora como de lo que hubo de surgir de él, de ese gran asco, de esa voluntad de la nada del nihilismo; esa campanada del mediodía y de la gran decisión, que vuelva a liberar la voluntad, que devuelva a la tierra su rumbo y al hombre su esperanza; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada (KSA 5, GM, 2, 24, p. 336).

Con la eliminación de una voluntad divina deliberada, de los designios divinos y de un orden moral del mundo, éste se muestra de nuevo como lo fue originalmente: más allá del bien y del mal, como una “inocencia del devenir”, incluido el hombre, del que tampoco nadie es culpable, ni un Dios ni él mismo; de que, de hecho, algo como el ser humano exista. Pero si el hombre pertenece a la totalidad del mundo, y sólo existe dentro de este todo y fuera de este todo no puede haber nada que lo haga apreciable y despreciable, entonces se ha alcanzado la “gran liberación” tanto de la culpa como del fin. Como producto casual del mundo de la naturaleza, el hombre no tiene ninguna culpa frente a un Dios que es la *causa prima* de todo.

Hasta ahora, el concepto de “Dios” era la principal objeción contra la existencia: negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios; con ello, liberamos al mundo (KSA 6, JGB, p. 97).

A través del nihilismo, la muerte de Dios abre el camino para el redescubrimiento del mundo.

“En la cúspide de la modernidad, el intento de Nietzsche de recuperar el mundo repite la antigua certidumbre del mundo” (Löwith, 1986, 124). Y es que el nihilismo de Nietzsche, que desea de manera activa destruir los valores supremos de Occidente, se entiende a sí mismo como antinihilismo.

Porque, en realidad, fue la tradición judeo-cristiana la que derribó la ética aristocrática de la Antigüedad y creó una moral universal que devaluó la existencia y depositó el único sentido en el más allá, en la persona del Dios único. Así como el nihilismo de Nietzsche desechó la moral dominante y el Dios que le dio origen, del mismo modo, hace dos mil años, el cristianismo subvirtió los valores supremos del paganismo, destruyó los antiguos templos y desdivinizó al cosmos como suma de

todo el orden existente. En la separación del Dios monoteísta del mundo, Nietzsche ve el verdadero acto nihilista a través del cual se despoja al cosmos de su divinidad y se gesta la ficción de un Dios que creó el mundo sólo a causa del hombre. De este modo, el nihilismo de Nietzsche es más bien un antinihilismo que busca reinstaurar con el mundo una relación como la existente antes de la revolución judeo-cristiana, y en la que el ser humano era una parte constitutiva natural del cosmos.

Las reflexiones de Nietzsche durante los últimos diez años de su vida consciente giran en torno del precio que el Occidente tuvo que pagar por una búsqueda de sentido que, al final, desembocó en el nihilismo. “Una interpretación que se derrumbó porque, al parecer, más bien fungió como aquella interpretación según la cual la existencia no tendría sentido, como si todo fuera en vano” (KSA, 12, verano 1886 – otoño 1887, 4 [71], p. 212).

Una vez que Nietzsche cobra conciencia de los costos que la tradición europea tuvo que pagar por su monoteísmo hostil a la vida, es cuando precisamente esta trascendencia absoluta recae bajo el veredicto nietzscheano.

¿Pero es que ustedes mismos se han preguntado alguna vez cuán cara se ha tenido que pagar en la tierra la implantación de cada ideal? ¿Cuánta realidad se tuvo siempre que calumniar y desconocer, cuánta mentira que santificar, cuánta conciencia que destruir, cuánto “Dios” que sacrificar cada vez? Para que un santuario pueda ser erigido, otro santuario debe ser destruido: ésta es la ley (KSA 5, GM, 2 §24, p. 335).

Con el fin de recuperar la santidad del cosmos y del mundo para el hombre, hablando en términos metafóricos Nietzsche tuvo que atacar y despedazar los conceptos morales judeo-cristianos, dado que devaluaban al mundo y eran contrarios a los instintos naturales del hombre.

“El cristianismo le dio a beber veneno a Eros, ciertamente no murió de ello, pero degeneró en vicio” (KSA 5, JGB, 4 §168, p. 102). Este enunciado se convirtió en un grito de batalla para Nietzsche, con el que quiso continuar y llevar adelante la rehabilitación de la sensualidad, tal como fue introducida por la Ilustración francesa. Pero para Nietzsche no sólo el cristianismo negaba el mundo y era hostil al placer. “El brahmanismo, el budismo, el cristianismo – todos pueden ser llamados nihilistas, porque todos ellos han glorificado el concepto opuesto a la vida, es decir la nada, como fin, como bien máximo, como ‘Dios’” (KSA 13, primavera 1888, 14 [25], 230).

La relación entre cristianismo y nihilismo también aparece en la siguiente anotación del invierno de 1884/85: “¡Qué maravilla! – el Dios que alguna vez crearon de la nada, ahora se ha convertido para ellos en nada” (KSA 11, invierno 1884-85, p. 403). Son la negación de la existencia, la negación del sufrimiento en la tierra, la negación del placer las que hacen que Nietzsche se vuelva un enemigo declarado de la religión cristiana. El rechazo de Nietzsche no está dirigido a la religión en general, sino únicamente a una religión que no coloca a la vida, como vida, en el centro. Consecuentemente, en las anotaciones de 1888 dice lo siguiente:

Dios, devaluado a una contradicción de la vida, en lugar de significar su glorificación y eterna afirmación; Dios como declaración de la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir; Dios, como fórmula para toda calumnia contra la vida, para toda mentira sobre el “más allá”; ¡la nada, deificada en Dios, la voluntad de la nada sacralizada! ...¡A este grado hemos llevado las cosas!

¿Es que no se sabe todavía? El cristianismo es una religión nihilista – por voluntad de su Dios... (KSA 13, mayo-junio 1888, 17 [3], 525).

El cristianismo le había dado a la vida y al mundo un objetivo y un sentido, al precio de devaluar a la vida y al mundo, y despojarlos de su sentido inmanente. Según la concepción de Nietzsche, en el lugar del Dios cristiano aparece finalmente la metáfora del dios Dionisos, como cuyo último discípulo al final se reconoce Nietzsche. En la disposición dionisiaca hacia la existencia, que dice sí de una vez por todas a la totalidad del ser y del tiempo, se alcanza una última y “máxima” posición hacia esta existencia, más allá del bien y del mal, aunque no más allá de lo bueno y lo malo. A esta interpretación dionisiaca corresponde, según la filosofía de Dionisos mismo, la “más elevada condición del ser”. De este modo, en el *amor fati* se unifica la autoafirmación del ser que se repite eternamente con un eterno sí de la propia existencia hacia la totalidad del mundo. Para Nietzsche, el dios griego Dionisos se convierte en el símbolo de “la máxima afirmación del mundo y de la glorificación de la existencia alcanzada hasta ahora en la tierra”, en tanto que, por el contrario, el Dios cristiano representa para él “la mayor objeción contra la existencia”.

Bajo el encabezado “Dionisos contra el crucificado”, Nietzsche da forma a su mitología dionisiaca opuesta a la mitología del cristianismo.

Dionisos contra el crucificado: ahí tienen ustedes el contraste. No se trata de una diferencia en relación con el martirio – es sólo que éste tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y retorno requieren del suplicio, de la destrucción, de la voluntad de aniquilamiento...

En el otro caso, el del “crucificado como el inocente”, el sufrimiento equivale a una objeción a esta vida, a una fórmula de su condena.

Uno adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento; un sentido cristiano o un sentido trágico... En el primer caso, se pretende que sea el camino hacia un sentido bienaventurado; en el segundo, el sentido es suficientemente bienaventurado como para justificar todavía una enorme cantidad de sufrimiento.

El hombre trágico dice sí aun al sufrimiento más acerbo: es suficientemente fuerte, pleno, divinizante para ello.

El cristiano rechaza hasta el destino más dichoso en la tierra: es suficientemente débil, pobre, desheredado como para padecer todavía de la vida en cualquier forma.

“El Dios en la cruz” es una maldición contra la vida, una señal para librarse de ella.

El Dionisos despedazado es una promesa de vida: va a volver a nacer eternamente y retornar de la destrucción (KSA 13, primavera 1888, 14 [85], p. 266/67).

En el momento en que se reconoce que el mundo no persigue ningún objetivo, Nietzsche sugiere admitir su inocencia, así como el hecho de que nuestros juicios no son procedentes para él, porque no se le puede juzgar por ninguna intencionalidad y, en consecuencia, se tienen que sustituir todos los juicios de valor por un único sí, por una afirmación ilimitada y entusiasta de este mundo, y de la crueldad que le es inherente.

Bajo el título “Mi nuevo camino hacia el ‘sí’”, Nietzsche expuso en los fragmentos póstumos de 1887 de manera más detallada éste, su pesimismo dionisiaco.

Mi nueva concepción del pesimismo como una búsqueda voluntaria del lado terrible y cuestionable de la existencia: con lo cual manifestaciones familiares del pasado se aclararon para mí. Cuánta “verdad” tolera y arriesga un espíritu, es cuestión de su fortaleza. Un pesimismo de esta naturaleza podría disminuir en la forma de una afirmación dionisiaca del mundo, tal como [éste] es: hasta el deseo de su absoluto retorno y eternidad: con lo cual se daría un nuevo ideal de filosofía y sensibilidad.

Concebir los aspectos hasta ahora negados de la existencia no sólo como necesarios, sino como deseables (KSA 12, otoño 1887, 10 [3], 455).

De esta manera el mundo, como único escenario en el que el hombre puede realizarse, se desplaza nuevamente hacia el centro de interés, como si la historia del monoteísmo judeo-cristiano únicamente hubiera sido una pesadilla. Nietzsche retorna a la comprensión del mundo que tenían los griegos, para quienes el cosmos era eterno y la vida humana era guiada por la Moira, es decir el destino, al que oponerse parecía un sinsentido. La experimentación griega del mundo y del yo queda expresada con claridad en el fragmento 30 de Heráclito. “Este cosmos que está aquí frente a nosotros, el mismo para todo y para todos, no fue creado por uno de los dioses ni tampoco por el hombre. Siempre ha estado ahí, es y será: un fuego perennemente vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida” (Heráclito, Fr. 30, según B. Snell). Si el mundo no es la creación mítica de un dios ni una manufactura del hombre, entonces es por sí mismo perenne, porque no tiene principio ni fin, y ya como cosmos *to theion*, porque a él como al todo no le hace falta nada.

A diferencia del caos, el mundo como cosmos es un orden así y no de otra manera existente o necesario y, al mismo tiempo, un orden jerárquico en el que el hombre mortal asume una posición determinada, es decir, subordinada.

Todavía una obra del primer siglo d. C. –la Historia natural de Plinio– habla del mundo con resonancias de himno.

Este mundo es sagrado, eterno, incommensurable: el todo y la unidad misma: ilimitado y, sin embargo, semejante a lo limitado; confiable en todas las cosas y, sin embargo, semejante a lo incierto; abarca todo en sí mismo, lo que brota hacia fuera y lo que se oculta hacia dentro; es, al mismo tiempo, una obra de la naturaleza de las cosas y la naturaleza de las cosas misma (Plinio, *Naturalis historia*, II, 1).

Si se concibe correctamente, el hombre se mide no conforme a sí mismo, sino en función de este todo sobrehumano. Como ser viviente procreado terrenalmente pertenece al mundo vivo por naturaleza. Los instintos naturales del hombre corresponden a su naturaleza; no son reprobados, sino únicamente acotados a la medida conveniente para el hombre. El pensamiento griego se encuentra a millas de distancia de una concepción pecaminosa de la naturaleza del hombre.

Con su concepto del mundo, Nietzsche intentó reproducir el cosmos de Heráclito, retroceder a una concepción que había postulado la eternidad del mundo.

¿Y saben ustedes lo que es para mí “el mundo”? ¿Debo mostrárselos en mi espejo? Este mundo: un coloso de energía, sin principio ni fin; una medida fija, bronceada, que no aumenta ni disminuye, que no se consume sino únicamente se transforma, que, como todo, es de un tamaño inmutable; un presupuesto sin gastos ni pérdidas, pero también sin crecimiento, sin ingresos, rodeado de la “nada” como de su propio límite...

Éste, mi mundo dionisiaco del auto-crearse-eternamente, del auto-destruirse-eternamente; este mundo secreto de los dobles placeres voluptuosos; éste, mi más allá del bien y del mal, sin objetivo, si es que en la dicha del círculo no hay un objetivo, si es que un anillo no se tiene buena voluntad a sí mismo –¿quieren ustedes un nombre para este mundo? ... Este mundo es la voluntad de poder, ¡y nada aparte de ello! Y también ustedes mismos son esta voluntad de poder, y nada aparte de ello (KSA 11, junio-julio 1885, 38 [12], 610/11).

Pero si el mundo, tal como lo fue concebido ya por los griegos, es eterno, entonces siempre ha estado más allá del sentido y del sinsentido. Existe y, en su finitud, el hombre debe relacionarse con él como existente. Relacionarse con el mundo, relacionarse con la naturaleza, implica sin embargo siempre también una relación con uno mismo; con uno mismo como naturaleza y sus instintos naturales. Fue la tradición cristiana, tal como la expresó (San) Pablo, la que por primera vez desvalorizó los instintos naturales, la carne, y los colocó en contraposición con Dios.

Tan sólo después de que el concepto “naturaleza” fue ideado como contra-concepto de “Dios”, empezó a vérselo naturalmente como “condenable” – todo este mundo de ficción tiene su raíz en el odio hacia lo natural (– la realidad–), es la expresión de un profundo malestar hacia lo real... (KSA 6, AC § 15, 181/82).

Después de que la tradición cristiana había desvalorizado todos los instintos naturales que vinculaban al hombre con su propia naturaleza, pero también con el mundo, Nietzsche tenía que invalidar esta represión de los instintos subsistente durante dos mil años, y su fórmula para ello era la “desvalorización de los valores superiores”.

Que se les devuelva a los hombres el valor hacia sus pulsiones naturales. Que se gobierne su automenosprecio (no el del hombre como individuo, sino el del hombre como naturaleza...)

... Avance de la “naturalidad”: en todas las cuestiones políticas... (KSA 12, otoño 1887, 9 [121], 406).

Para Nietzsche, sin embargo, la rehabilitación de la sensualidad implica también una revalorización del eros; de la sexualidad humana como una de las pulsiones más fuertes que vinculan al hombre con el más acá, con la tierra.

En un epílogo a su escrito de *El Anticristo*, titulado “Guerra a muerte contra el vicio”, Nietzsche sostiene que el vicio es el cristianismo. En el cuarto párrafo expone: “El sermón de la castidad es una incitación pública a lo antinatural. Cada menosprecio de la vida sexual, cada ensuciamiento de la misma a través del concepto ‘impuro’, es el auténtico pecado en contra del espíritu santo de la vida” (KSA 6, AC, 254).

En total contraposición con las ideas comunes, con estos conceptos Nietzsche se evidencia como el auténtico antinihilista que, con su intento de recuperación del mundo, quiere repetir la visión antigua del cosmos en la cúspide de la modernidad. Sinteticemos la esencia de la filosofía experimental de Nietzsche:

Una filosofía experimental de tal naturaleza... toma en cuenta en su intento inclusive las posibilidades del nihilismo fundamental; sin que esto signifique... que se quede atada a una voluntad del no. Más bien a través de ésta busca llegar a lo contrario – a una afirmación dionisiaca del mundo, tal como es, sin merma, sin excepción y sin elección – pretende el ciclo eterno – las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de la concatenación. La condición más alta que un filósofo puede alcanzar: una posición dionisiaca hacia la existencia – mi fórmula para ello es el *amor fati* (KSA 13, primavera-verano 1888, 16 [22], 492).

Traducción del alemán de Lucía Luna Elek.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Fr. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Munich: dtv [KSA], 1980.

Revista Mexicana de Sociología 71, núm. 4 (octubre-diciembre, 2009): 715-736.

———. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Munich: dtv [KSB], 1986.

Obras sobre Nietzsche

AHLSDORF, M. *Nietzsches Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild*. Aachen: Shaker, 1997.

ASSMANN, J. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Munich: Hanser, 2000.

———. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Munich/Viena: Hanser, 2003.

———. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Francfort: Fischer, 2006.

BENOIST, A. *Heide sein zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalternative*. Tubinga: Grabert, 1982.

BLUMENBERG, H. *Arbeit am Mythos*. Francfort: Suhrkamp, 1979.

———. *Die Legitimität der Neuzeit*. Francfort: Suhrkamp, 1986.

CANCIK, H. *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart: Metzler, 1995.

DIEHLE, A. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Gotinga: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985.

DUPRÉ, L. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1993.

FINK, E. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart/Colonia/Maguncia: Kohlhammer, 1986.

GERHARDT, V. *Friedrich Nietzsche*. Munich: Beck, 1995.

———. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reklam, 1988.

———. *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Fr. Nietzsches*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1996.

- GOLOMB, J. comp. *Nietzsche und die jüdische Kultur*. Viena: WUV Universitätsverlag, 1998.
- KIPPENBERG, H. *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*. Gotinga: Kiepenheuer, 1982.
- KONDYLIS, P. *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Stuttgart: Klett Cotta, 1984.
- . *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: DTV/Klett Cotta, 1986.
- . *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*. Stuttgart : Klett Cotta, 1990.
- KOUBA, P. *Die Welt nach Nietzsche*. Munich: Fink, 2001.
- KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1992.
- LANG, B. comp. *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Munich : Kösel, 1981.
- LEE, J.W. *Politische Philosophie des Nihilismus*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1992.
- LÖWITH, K. *Nietzsche-Zeitgemässes und Unzeitgemässes*. Hamburgo, Francfort: S. Fischer, 1956.
- . *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- . *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburgo: S. Fischer, 1969.
- . *Wissen, Glaube und Skepsis* (Obras completas, vol. 3). Stuttgart: Metzler, 1985.
- . *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburgo: Meiner, 1986.
- . “Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche”. En *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit, G.B. Vico – Paul Valéry* (Obras completas, vol. 8), 3-194. Stuttgart: Metzler, 1986.
- . *Nietzsche* (Obras completas, vol. 6). Stuttgart: Metzler, 1987.

- . *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theoretischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Berlín, Colonia: Kohlhammer, 1990.
- MANEMANN, J. comp. *Jahrbuch Politische Theologie, Bd.4 Monotheismus*. Münster, Hamburgo, Londres: Litt, 2003.
- ONFRAY, M. *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*. Munich, Zurich: Piper, 2006.
- ORSUCCI, A. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1996.
- OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1999.
- OTTO, W.F. *Das Wort der Antike*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1962.
- . "Das Weltgefühl des klassischen Heidentums". En *Mythos und Welt*, 21-35. Darmstadt: Klett, 1963.
- . *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Bonn: Klostermann, 1996.
- RIES, W. *Nietzsche zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 1990.
- SCHLUCHTER, W. *Max Webers Studie über das antike Judentum*. Francfort: Suhrkamp, 1981.
- SCHWARTZ, R.M. *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1997.
- SEVERINO, E. *Vom Wesen des Nihilismus*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
- STOLZ, F. *Einführung in den biblischen Monoteismus*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1996.
- TÜRCKE, Ch. *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Francfort: Fischer, 1989.
- WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. III: Das antike Judentum. Tübinga: J.C.B. Mohr, 1983.

Recibido: 9 de febrero de 2009
Aceptado: 11 de mayo de 2009