



Nietzsche: La contraposición entre veracidad y fe. La crítica de la fe

Antonio García Ninet

La veracidad jugó en el pensamiento de Nietzsche un papel trascendental como impulsora de toda su evolución filosófica y como valor esencial de su axiología que le condujo a la negación del valor de la Religión, de la fe y de la creencia en Dios. El valor de la veracidad sólo queda superado por el valor concedido al arte como ilusión transfiguradora, como mecanismo esencial en la tarea de superar el nihilismo derivado de “la muerte de Dios”.

Por lo que se refiere al problema de la veracidad, los pronunciamientos de Nietzsche adquieren una extraordinaria intensidad polémica y se polarizan básicamente en un enfrentamiento contra el cristianismo, y, muy especialmente, contra la doctrina que enaltece el valor de la fe como garantía respecto a la verdad de los propios pensamientos, menospreciando el ineludible camino del análisis racional y crítico, como instrumento insustituible cuando se quiere progresar en la dura labor de la búsqueda de la verdad.

Si bien es justo reconocer que la actitud de Nietzsche ante esta problemática no era revolucionaria, puesto que en diversas ocasiones -y muy especialmente en el siglo XVIII- se había llegado a un adecuado reconocimiento de la importancia de la razón como instancia última a la hora de decidir acerca del valor de cualquier supuesto conocimiento, hay que señalar, sin embargo, que tal vez Nietzsche se nos muestra en la historia de la filosofía como el pensador más radicalmente coherente con este punto de vista, coherencia que paradójicamente le conduciría, finalmente, a una “transvaloración de valores”, en la que el arte, considerado como “bella mentira”, quedaría situado en un nivel axiológico paralelo y superior incluso al de la verdad, al menos desde la perspectiva vital.

La contraposición entre veracidad y fe o veracidad y convicciones, es una constante a lo largo de la evolución filosófica de Nietzsche. Observamos, en efecto, cómo ya en su juventud, en una carta a su hermana en el año 1865, señalaba:

“¿Buscamos paz, tranquilidad y dicha? No; buscamos sólo la verdad, aunque ésta fuese repulsiva y horrible [...] Aquí se separan los caminos de los hombres: ¿quieres paz espiritual y felicidad?, cree; ¿quieres ser un apóstol de la verdad?, entonces busca”¹.

Vemos, pues, aquí que Nietzsche, ya a la temprana edad de los veinte años, ha tomado conciencia clara de la diversidad de actitudes que, frente al problema del conocimiento, adoptan, de hecho, los hombres: por una parte, la de quienes se acomodan en la aceptación acrítica de un bagaje ideológico que, de alguna manera, puede proporcionar un sentido positivo y tranquilizador a la propia vida; y, por otra, la de los “apóstoles de la verdad”, la de quienes se exigen el máximo rigor intelectual y no se permiten la ligereza de aceptar como verdad aquello que no ofrezca las más estrictas garantías, con independencia de su sentido vital o antivital.

En cuanto al problema de cuáles habrían de ser tales garantías, Nietzsche no se dedicó a la elaboración y fundamentación de un método, como había hecho

¹ Carta fechada en “Bonn, 11 de junio de 1865”.

Descartes, ni a examinar y poner a prueba el alcance de nuestras facultades cognitivas, como había hecho la filosofía posterior a Descartes, y, en especial, la filosofía kantiana. Toda esta problemática se convertía en algo realmente secundario si no iba precedida de un talante previo de amor a la verdad. Y ese talante es el que le guió desde su infancia y desde su misma formación cristiana; por ello, la expresión “apóstol de la verdad”, utilizada en su carta, no tiene el valor de un simple recurso literario, sino que remite precisamente a ese fondo de vivencias religiosas y morales intensamente asumidas por el joven Nietzsche, que representaron el impulso, a partir del cual y por cuyo desenvolvimiento intelectual interno, no sólo se iba a apartar de las firmes creencias heredadas de sus padres, sino que iba a dedicar gran parte de su obra a la crítica demoleadora contra los “decadentes ideales del cristianismo”. Por ello y a pesar de su tajante condena del cristianismo, afirma que: “hay que haber amado la religión y el arte como se ama a una madre y a una nodriza; de lo contrario no se puede llegar a la sabiduría”, aunque, a continuación, añade: “hay que dirigir las miradas más allá, hay que saber evolucionar”².

La veracidad es asumida constantemente como la energía que impulsa el pensamiento y como la virtud esencial del pensador; así, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* insiste en estos planteamientos y proclama: “la verdad no tolera otros dioses. La fe en la verdad comienza con la duda sobre todas las demás verdades en que se ha creído hasta ahora”³; igualmente, en *Aurora*, nos encontramos con la siguiente exhortación:

“No te ocultes ni calles a ti mismo nada de lo que podría oponerse a tus pensamientos. Haz este voto que forma parte de la honradez exigible en primer término al pensador. Es menester que cada día hagas también tu campaña contra ti mismo”⁴.

Se sigue expresando Nietzsche en esta obra, al hablar de la “honradez”, con una terminología propia de la moral; y, sin embargo, ya en estos momentos los planteamientos morales han quedado definitivamente superados. Las naves de la moral fueron definitivamente abandonadas, una vez cumplida su misión de impulsarle hasta la región situada “más allá del bien y del mal”, al reino de la inocencia más absoluta y pura. Por ello habría que entender que esa “honradez” nietzscheana es simplemente la expresión de una opción vital, de un ideal apasionante o, con palabras del propio Nietzsche, de una “nueva pasión”:

“La fiebre del descubrimiento y de la adivinación ha adquirido para nosotros tal hechizo, que ha llegado a sernos tan indispensable como es para el enamorado el amor no correspondido, que a ningún precio cambiaría por un estado de indiferencia. Quizá somos nosotros también amantes desdichados. El conocimiento se ha transformado para nosotros en una pasión que no retrocede ante ningún sacrificio”⁵.

También en su obra siguiente, *La gaya ciencia*, volvía a insistir en la valoración positiva de este ideal y en la crítica contra la falta de rigor intelectual:

–“La vida es un medio para el conocimiento: llevando esta máxima en el corazón se puede no sólo vivir con valor, sino con alegría, y reír alegremente”⁶

–“la mayoría de los hombres no juzga despreciable creer tal o cual cosa y vivir según esa creencia, sin haber adquirido conciencia previa de las razones últimas y ciertas que la justifican como verdad [...] ¡qué importan el buen corazón, la firmeza o el genio cuando el hombre que posee estas virtudes tolera en sí mismo la tibieza de

² *Humano, demasiado humano*, I, parág. 292.

³ II, 1ª, parág. 20.

⁴ IV, parág. 370.

⁵ *Aurora*, parág. 429.

⁶ *La gaya ciencia*, IV, p. 324

sentimientos respecto a la fe y al juicio, sin que la exigencia de certeza sea para él el más profundo de los deseos y la más íntima de las necesidades...!”⁷.

Y, en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche define con suma claridad y belleza literaria las cualidades que caracterizan al “espíritu libre”, que son precisamente las del “hombre veraz”: El “espíritu libre” se caracteriza por su radical independencia, por su apasionada búsqueda de la verdad y por su rebeldía frente a la tentación de someterse a la aceptación de cualquier doctrina consoladora que pudiera llenar su soledad. Los hombres de “espíritu libre” se mantienen en el “desierto” de su soledad intelectual y renuncian a las ilusiones tranquilizadoras de aquellos “oasis” que podrían alejarlos de la búsqueda de la verdad. Aunque su actitud provoca el desprecio contra ellos, huyen a la soledad para escapar de los prejuicios sociales, para defender su libertad y no ser arrastrados por la vida cómoda de quienes se refugian en esos mundos ilusorios, con sus “oasis”, con sus fuentes, sus sombras y sus falsos dioses, y renuncian a la búsqueda de la verdad:

“Mas a quien el pueblo aborrece, como al lobo los perros, es al espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no adora, el que habita los bosques [...]

Veraz llamo yo al hombre que se retira al desierto sin dioses, y ha roto en pedazos su corazón venerador.

Entre la amarilla arena del desierto, quemado por el sol y abrasado por la sed, dirige miradas veladamente ávidas hacia los oasis abundantes en fuentes, allá donde, entre sombras de árboles, reposan seres vivos.

Pero su sed no le lleva a imitar a aquellos comodones: pues donde hay oasis, allí hay también imágenes de ídolos.

Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios: así se quiere a sí misma la voluntad-león.

Liberada de los placeres del esclavo, redimida de dioses y de adoraciones, impávida y aterradora, grande y solitaria: así es la voluntad del hombre veraz.

En el desierto han vivido siempre los veraces, los espíritus libres, como señores del desierto [...]⁸.

Por lo que se refiere a sus vivencias personales, el propio Nietzsche indicaba que para poder mantener ese espíritu libre necesitaba vivir en ese desierto de la soledad, pues se daba cuenta de que la masa y las convenciones sociales ejercían una presión psicológica que le impedían pensar y juzgar con objetividad y sin la influencia de los diferentes prejuicios asumidos por la cómoda inercia de la tradición:

“En medio de la multitud vivo como la multitud y no pienso como yo pienso; al cabo de algún tiempo tengo presentimientos de que me quieren desterrar de mí mismo y robarme el alma, y me pongo a odiar y a temer a todo el mundo. Entonces tengo necesidad del desierto para volver a ser bueno”⁹

Que desde el punto de vista intelectual la veracidad continuó siendo hasta el fin el valor humano por excelencia en la axiología de Nietzsche podemos mostrarlo, una vez más, recurriendo a las palabras del propio filósofo al afirmar, en *Más allá del bien y del mal*, que “la fuerza del espíritu se expresaría por la cantidad de ‘verdad’ que fuera capaz de soportar”¹⁰, y al insistir, más adelante, en la consideración de la veracidad como “nuestra virtud, la única que nos ha quedado”, virtud que a continuación queda

⁷ La gaya ciencia, I, parág. 2.

⁸ Así habló Zaratustra, II, De los sabios célebres, p. 122-123; Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.

⁹ Aurora, parág. 491.

¹⁰ Más allá del bien y del mal, parág. 39.

supremamente enaltecida al ser considerada como “nuestro Dios”¹¹. Es verdad, por otra parte, que, si desde la perspectiva de la búsqueda del conocimiento, la veracidad fue el valor supremo como impulsora del pensamiento de Nietzsche, sin embargo y desde una perspectiva vital dicho valor supremo queda reservado al arte en cuanto sólo por su mediación el hombre puede superar el nihilismo al que conduce la veracidad a través de su descubrimiento de la “muerte de Dios”, es decir, del descubrimiento de que la idea de Dios fue sólo un espejismo en el que la humanidad trató de encontrar el sentido de la vida. La capacidad transfiguradora de la realidad mediante el arte será el mecanismo principal mediante el cual Nietzsche considera que el hombre puede superar el nihilismo y afirmar el valor de la vida sin necesidad del refugio en el Dios de las religiones.

Nietzsche presiente con plena lucidez que la vida de acuerdo con la veracidad comporta graves riesgos, en cuanto podrá significar el descubrimiento de los aspectos más negativos y absurdos de la existencia, el descubrimiento de que todos los valores en que se sustenta la civilización occidental tal vez son el resultado de un fatal error, el cristianismo, y el hecho de que este descubrimiento tendrá que conducir al hombre hacia una crisis radical respecto al valor de la vida y de todas las creencias y valores aceptados hasta el momento. En este sentido, advierte ya desde muy pronto que “no hay armonía preestablecida entre el progreso de la verdad y el bien de la humanidad”¹², y, así mismo, en *El Anticristo* advierte que

“para conquistar la verdad hay que sacrificar casi todo lo que es grato a nuestro corazón, a nuestro amor, a nuestra confianza en la vida. Para ello es necesario grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro de todos los servicios”¹³.

Consecuente con esta valoración de la veracidad, se enfrenta duramente contra quienes, renunciando a la búsqueda de la verdad, se refugian bajo la bandera de las creencias religiosas y defienden la prioridad de la fe, de carácter irracional, sobre la veracidad crítica. El ataque de Nietzsche se dirige aquí en contra de la tradición del cristianismo en la que sus más destacados representantes habían defendido el valor de la fe como camino alternativo, más perfecto y valioso para acceder al reino de la verdad. Respecto a esta cuestión se pronuncia con su oposición más tajante en muy diversas ocasiones y desde perspectivas convergentes, que vendrán a coincidir en el rechazo más radical respecto al valor de la fe, proclamando, por ello, que la fe “es la mentira a toda costa”¹⁴ y también que “las convicciones son enemigas de la verdad, más poderosas que las mentiras”¹⁵. Una de tales perspectivas es la que centra su mirada atenta en la actitud fanática de quienes defienden sus convicciones como si realmente fuera un deber la defensa perpetua de aquello que una vez pudo parecer verdadero. Frente a esta postura, defiende el derecho a “traicionar” las propias creencias, el derecho de los “los espíritus libres” a someter continuamente a crítica intelectual y a revisión las más profundas y vitales convicciones. Nietzsche critica, pues, el hecho de que hasta el momento actual “dejarse arrebatar las creencias equivalía quizá a poner en riesgo la salvación eterna”

¹¹ Más allá... parág. 227.

¹² *Humano, demasiado humano*, parág. 517. En este mismo sentido, escribe más adelante: “Nada se prueba contra la verdad de una planta demostrando que no puede servir para la curación de los enfermos. Mas antaño se creía que el hombre era el fin de la Naturaleza, hasta el punto de admitir sin más averiguación que el conocimiento nada podía revelar que no fuera útil y saludable para el hombre [...] Acaso se deducirá de esto que la verdad como entidad total no existe más que para las almas fuertes y desinteresadas, alegres y tranquilas (la de Aristóteles)” (*Aurora*, V, 424).

¹³ *El Anticristo*, parág. 50.

¹⁴ *El Anticristo*, parág. 47.

¹⁵ *Humano...*, parág. 483.

y que “cuando las razones contrarias se mostraban muy fuertes, siempre había el recurso de calumniar a la razón y acudir al ‘credo quia absurdum’, bandera del extremo fanatismo”¹⁶. Y, por ello, afirma el derecho inalienable a la constante revisión intelectual de cualquier teoría o creencia, al tomar conciencia del carácter falible de la propia subjetividad. Se plantea, en consecuencia, la siguiente cuestión: “¿Estamos obligados a ser fieles a nuestros errores, aún sabiendo que con esta fidelidad dañamos nuestro yo superior? No, no hay tal ley, no hay tal obligación; debemos ser traidores, abandonar siempre nuestro ideal”¹⁷... desde el mismo instante en que tomemos conciencia de que se trataba de un ideal equivocado. Complementariamente y centrándose en el cristianismo, afirma que “la moral cristiana es la forma más maligna de voluntad de mentira”¹⁸.

Tratando de explicar el fenómeno de la fe, Nietzsche lo atribuye a una especie de enfermedad de la voluntad, por la cual, “cuanto menos se es capaz de mandar, tanto más afanosamente se anhela a quien mande autoritariamente, ya sea un dios, un príncipe, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia partidaria”¹⁹. La actitud intelectual del débil de voluntad significa que ante “un artículo de fe, así esté refutado mil veces, si lo necesita, creerá siempre de nuevo que es verdadero”²⁰.

En contraposición con la debilidad de la voluntad representada por la fe sitúa su afirmación del espíritu libre, concepto que hace referencia al hombre que en ningún caso se siente definitivamente ligado ante ideología alguna, sino que vive “únicamente para el conocimiento”²¹ y se caracteriza, en su búsqueda de la verdad, por el rigor más absoluto, por su disposición intelectual permanente para rechazar una opinión desde el preciso instante en que se le manifieste como falsa, y, en este mismo sentido

“por la voluntad incondicional de decir no, allí donde el no es peligroso”²².

Pasando a polemizar más directamente en contra del cristianismo y, en especial, en contra de la doctrina que considera la fe como requisito indispensable para la salvación, pone en evidencia lo absurdo de esta teoría comparando las supuestas relaciones de Dios con los hombres y las de un carcelero con sus presos, a través del siguiente diálogo:

“Una mañana los presos salieron al patio de trabajo; el carcelero estaba ausente [...] Entonces uno de ellos salió de las filas y dijo a voces: ‘Trabajad si queréis, y si no queréis, no trabajéis: es igual. El carcelero ha descubierto vuestros manejos y os va a castigar terriblemente. Ya le conocéis; es duro y rencoroso. Pero escuchad lo que os voy a decir: no me conocéis; yo no soy lo que parezco. Yo soy el hijo del carcelero, y tengo un poder absoluto sobre él. Puedo salvaros, y voy a salvaros. Pero entendedlo bien, no salvaré más que a aquellos de vosotros que ‘crean’ que yo soy el hijo del carcelero. ¡Que los otros recojan el fruto de su incredulidad!’ “Pues bien -dijo, tras una corta pausa, uno de los presos más jóvenes-: ¿qué importancia tiene para ti que creamos o que no creamos? Si eres verdaderamente el hijo del carcelero y puedes hacer lo que dices, intercede en nuestro favor y harás verdaderamente una buena obra; ¡pero deja esos discursos sobre la fe y la incredulidad!”²³.

¹⁶ *Humano...*, parág. 629.

¹⁷ *Humano...*, parág. 628.

¹⁸ *Ecce Homo*, “Por qué soy un destino”, parág. 7. Los motivos fundamentales de esta crítica los analizaremos en el punto 2.2.1.

¹⁹ *La gaya ciencia*, parág. 347.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Humano...*, parág. 291.

²² *La voluntad de poder*, IV, parág. 464. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961. La mayor parte de las citas correspondientes a esta obra proceden de esta misma edición, a excepción de algunas que proceden de la selección presentada por Ediciones Península con el título *En torno a la voluntad de poder -Friedrich Nietzsche*, Barcelona, 1973.

²³ *El caminante y su sombra*, parág. 84.

En relación con esta metáfora hay que reconocer que efectivamente es cierto que en distintos pasajes de la Biblia hay múltiples textos en los que se aprecia esta alta valoración de la fe; así, por ejemplo, el evangelio de San Juan afirma en este sentido:

“...es necesario que sea puesto en alto el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él alcance la vida eterna. Porque así amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna” (San Juan, 3: 14-17), y

“En verdad, en verdad os digo, el que escucha mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no incurre en sentencia de condenación, sino que ha pasado de la muerte a la vida” (San Juan, 5: 24);

del mismo modo en su Epístola a los Romanos afirma San Pablo:

“si confesares con tu boca a Jesús por Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo (Romanos, 10: 9).

Posteriormente, el cristianismo, a través de muchas de sus más ilustres figuras (san Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, etc.), ha venido insistiendo en estos mismos planteamientos.

A través de la metáfora presentada Nietzsche critica el hecho de que la fe haya sido considerada por el cristianismo como “la llave de la salvación”.

En relación con esta cuestión tiene interés hacer referencia a los planteamientos de Descartes sobre las causas del error, a las críticas de Russell a “la voluntad de creer” de W. James, así como también a un comentario de Sartre acerca de la creencia.

a) Descartes explicaba la posibilidad del error a partir de la relación entre la voluntad y el entendimiento, en cuanto la primera se pronunciase sin que el entendimiento hubiese proporcionado la suficiente “claridad y distinción”, y, en este sentido, afirmaba que

“si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me equivoco; pero si me determino a negarla o afirmarla, no me sirvo como debo de mi libre arbitrio”, pues “el conocimiento del entendimiento debe preceder a la determinación de la voluntad” (Medit. Metafísicas IV).

Así pues, para Descartes un pronunciamiento de la voluntad respecto a una cuestión carente de claridad y distinción representaría una actuación moralmente defectuosa. Ahora bien, si la fe hace referencia a unos contenidos que la razón no alcanza a conocer, su aceptación como verdad no puede provenir de otra actitud que la de ese pronunciamiento defectuoso de la voluntad frente a unos contenidos que, por definición, no pueden ser ni claros ni distintos, ya que, de lo contrario, no hablaríamos de fe sino de conocimiento.

b) Por su parte, en su crítica contra el Pragmatismo de W. James, B. Russell señala que ante situaciones objetivamente inciertas no tiene sentido tratar de actuar a partir de la aceptación de una solución desde la creencia en ella, sino meramente desde la simple necesidad de tener que optar y, en consecuencia, de tener que asumir una hipótesis que habrá que poner a prueba, pero sin que esto implique que se cree en su verdad más allá de lo que permiten los datos objetivos de que se disponga.

Por ello, para Russell,

“el verdadero precepto de la veracidad [...] es el siguiente: ‘Debemos dar a toda proposición que consideramos [...] el grado de crédito que esté justificado por la probabilidad que procede de las pruebas que conocemos’ [...] Pero ir por el mundo creyéndolo todo con la esperanza de que consiguientemente creeremos tanta verdad como es posible es como practicar la poligamia con la esperanza de que entre tantas mujeres encontraremos alguna que nos haga felices”²⁴.

Por otra parte, en *Sociedad humana: Ética y Política*, se manifiesta en contra de aquellas actitudes que se dejan guiar por la fe en cuanto es una forma irracional de defender aquello de lo que no hay pruebas, defensa que puede llevar y ha llevado en muchas ocasiones a la guerra contra quienes defendían otras creencias:

“Los cristianos sostenían que su fe hace el bien pero que cualquier otra fe hace el mal. Por lo menos eso es lo que dicen de la fe comunista. Lo que deseo mantener es que todo tipo de fe hace daño. Podemos definir la “fe” como una firme creencia en algo de lo que no hay evidencia. Donde hay evidencia nadie habla de “fe”. No hablamos de la fe de que dos y dos son cuatro o de que la tierra es redonda. Sólo hablamos de la fe cuando queremos sustituir la evidencia por la emoción. Poner la emoción en el lugar de la evidencia nos puede conducir a la lucha, ya que grupos diferentes sustentan emociones diferentes. [...] Ninguna fe puede ser defendida racionalmente, y cada una, por tanto, se defiende con la propaganda y si es necesario con la guerra”²⁵.

c) En una línea complementaria de interpretación acerca de esta cuestión, Sartre presentaba la aparente paradoja de que “creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya”, puesto que “saber que se cree” es tener conciencia de la creencia como “pura determinación subjetiva, sin correlato exterior”²⁶; esto es, si se admite que entre saber y creer existen diferencias, y se es consciente de que creer no es saber, se tendrá que asumir la conciencia de creer como conciencia de no saber y como conciencia de que la creencia se produce por motivos subjetivos; esta conciencia desembocará en la desaparición de la creencia en cuanto se produzca la disociación entre los datos objetivos insuficientes, por una parte, y los motivos subjetivos, por otra, como ingredientes cuya combinación ha producido esa vivencia especial de la creencia, que podríamos en tales casos llamar simplemente “querencia”.

Precisamente en este mismo sentido, en *Humano, demasiado humano* escribía Nietzsche:

“El hambre no prueba que ‘haya’ un alimento para satisfacerla [...] ‘Presentir’ no significa en modo alguno, reconocer la existencia de una cosa, sino tenerla por posible, en la medida en que se la desea o se la teme: el ‘presentimiento’ no hace avanzar un paso en la región de la certidumbre. Se cree involuntariamente que las partes de una filosofía que ostentan un colorido de religión están mejor probadas que las otras; pero, en el fondo, es lo contrario, sólo que se tiene el íntimo deseo de que sea así, de que aquello que nos hace felices sea verdad. Este deseo nos conduce a tomar por buenos, razonamientos malos”²⁷.

Por otra parte, es cierto que la tesis de Sartre, aunque “debería” cumplirse desde la coherencia lógica, rara vez se cumple en la práctica; y ello es una prueba más de que, como han señalado diversos autores (Schopenhauer, Nietzsche y Freud

²⁴ Ibídem.

²⁵ B. Russell: *Sociedad humana: Ética y Política*. Cátedra; Madrid; 1984, p.225-226.

²⁶ J. P. Sartre: *El ser y la nada*, 1ª parte, c.2º, 3.

²⁷ I, 3ª parte, parág. 131.

entre otros), la débil racionalidad humana extrae su propia fuerza de un fondo vital básicamente irracional, frente a cuyas motivaciones la fuerza de la razón puede quedar adormecida. Pues, en efecto, el que cree, aunque sea consciente de que simplemente “cree” y de que carece de bases objetivas suficientes como para poder considerar su creencia como conocimiento, no por ello deja de creer, y este simple hecho representa la más clara refutación de la afirmación sartreana. Dicha afirmación habría sido correcta si el hombre fuera siempre consecuente con los planteamientos racionales, pero Sartre olvida la enorme fuerza del sustrato psíquico irracional, el cual dificulta que los planteamientos racionales puedan sustituir fácilmente a los que previamente y de manera acrítica ocuparon un lugar en la mente humana.

Como resumen y conclusión respecto a este problema, podemos señalar la existencia de dos actitudes extremas en los pronunciamientos de la voluntad: la que resulta proporcional y consecuente con los datos objetivos, y la que resulta desproporcionada y en disonancia con tales datos, pero que viene impulsada por factores ajenos, como nuestros deseos o temores. Ahora bien, en relación a tales actitudes y en cuanto se esté interesado en la posesión de auténticas verdades, se intentará evitar las actitudes del segundo tipo y sustituirlas por las del primero. Pero, en cualquier caso, lo que resulta totalmente inadmisibles es la consideración moral positiva respecto a esta segunda actitud, en cuanto se caracterizaría más bien por su oposición a la veracidad.

De este modo y teniendo en cuenta que para Nietzsche la fe equivalía en el fondo a una falta de rectitud intelectual, motivada por el temor a vivir en lo problemático y por la tendencia a pisar el terreno más tranquilizador ofrecido en el contenido de las creencias, consideró que la fe representaba “la mentira a toda costa”²⁸. Ciertamente, era un síntoma sospechoso respecto al valor de la fe su conexión con los deseos y con la necesidad humana de felicidad, y, por ello, ya anteriormente Nietzsche había manifestado su escepticismo: “Si la fe no diese felicidad, no habría fe: por consiguiente, ¡cuán poco valor debe de tener!”²⁹.

Por lo que se refiere a las consecuencias derivadas de la adopción de la veracidad como valor radical, impulsor de su pensamiento, Nietzsche no se preocupa de forma especial por presentar argumentos para refutar la existencia de Dios, pues parece considerar que los filósofos de la Ilustración hablaron ya con suficiente claridad. Sin embargo, son varias las ocasiones en que la “muerte de Dios” aparece simplemente como una conclusión derivada de adoptar una actitud veraz frente a tal problema. En este sentido, en *La gaya ciencia* afirma lo siguiente:

“Se comprende qué fue lo que en realidad venció al dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la veracidad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa”³⁰.

En este mismo sentido escribe:

²⁸ *El Anticristo*, parág. 47. En este sentido, indica Habermas que “Nietzsche ha despojado de su pretensión teórica a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega[...]” (J. Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, 1982, p. 34.), pero en relación a esta observación hay que decir que, aunque acierta por lo que se refiere a la crítica nietzscheana de la religión, sin embargo no sucede lo mismo por lo que se refiere a la filosofía griega en su conjunto, ya que las propias teorías de Nietzsche tienen una importante inspiración y semejanza con la filosofía de Heráclito.

²⁹ *Humano...*, parág. 120.

³⁰ *La gaya ciencia*, V, parág. 357.

“Es cuestión de probidad, de una probidad muy modesta y en absoluto digna de admiración, mantenerse alejado de la creencia en Dios”³¹

y también que

“hemos evolucionado más allá del cristianismo, no porque hayamos vivido demasiado alejados de él, sino por haber vivido demasiado cercanos a él, más aún, por haber surgido de él; --nuestro sentimiento piadoso mismo, hoy, por ser más estricto y más refinado, nos veda seguir siendo cristianos--”³².

Es evidente, por otra parte, que mientras la veracidad es el motor que conduce a Nietzsche a la negación de Dios, dicha veracidad necesitaba ir acompañada de algún argumento suficientemente sólido como para poder extraer una conclusión semejante. Y, en este sentido, observamos que efectivamente en diversos momentos de su obra Nietzsche esboza tales argumentos y que, si no se detiene a exponerlos con excesivo detalle, es porque se le presentan con tal evidencia que parece considerar una pérdida de tiempo dedicarse a su explicación pormenorizada, igual que lo sería para un matemático dedicar una semana a explicar a sus alumnos que dos más dos son cuatro.

En este sentido y en primer lugar, desde la perspectiva de Nietzsche la idea de Dios ha venido tradicionalmente asociada a la de una desvalorización de la vida, de manera que “hasta ahora, el concepto de ‘Dios’ ha sido la objeción más grave a la existencia [...] Nosotros negamos a Dios, negando a Dios negamos la responsabilidad; sólo así redimimos el mundo”³³, y, en consecuencia, considera que “termina la vida allí donde empieza el ‘reino de Dios’”³⁴. Desde esta perspectiva, la antítesis entre la afirmación de Dios y la afirmación del valor de la vida representa por sí sola una refutación directa de Dios, por lo que resulta absolutamente innecesario tratar de buscar otro tipo de argumentos para rechazar su existencia.

Su ataque al concepto cristiano de ‘Dios’ y al cristianismo en general se produce, pues, en cuanto dichos conceptos van ligados a un rechazo de los valores vitales y de todo lo que en ellos hay de fuerza y de espontaneidad instintiva, y, por ello, Nietzsche se pronuncia del siguiente modo:

-“la concepción cristiana de Dios [...] es una de las más corruptas alcanzadas sobre la tierra; [...] ¡Dios, degenerado en repudio de la vida, en vez de ser su transfigurado y eterno sí! ¡En Dios, declaración de guerra a la vida, a la Naturaleza, a la voluntad de vida! [...] ¡En Dios, divinización de la Nada, santificación de la voluntad de alcanzar la Nada!”³⁵.

-“[el cristianismo] ha librado una guerra a muerte a ese tipo humano superior, ha execrado todos los instintos básicos de ese tipo y extraído de dichos instintos el mal, al Maligno: -- al hombre pletórico como hombre típicamente reprobable, como ‘réprobo’. El cristianismo se ha erigido en defensor de todos los débiles, bajos y malogrados; ha hecho un ideal del repudio de los instintos de conservación de la vida pletórica”³⁶

Y, en este mismo sentido, plantea otras objeciones como la siguiente:

³¹ *La inocencia del devenir*, parág. 2323; Obras Completas, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

³² *La inocencia del devenir*, parág. 2326.

³³ *El ocaso de los ídolos*, “Los cuatro grandes errores”, parág. 8.

³⁴ *El ocaso de los ídolos*, “Moral como antinaturalidad”, parág. 4.

³⁵ *El Anticristo*, parág. 18.

³⁶ *El Anticristo*, parág. 5. Ed. Prestigio, Barcelona, 1970, Obras Completas, IV, p. 187.

“¿Cuál ha sido, hasta el presente, en la tierra, el máximo pecado? ¿Acaso no lo fue la palabra de quien dijo: ‘Desgraciados de los que ríen aquí abajo’?”³⁷

¿Es que no encontró de qué reír sobre la tierra? Mal buscaría, de seguro. Hasta un niño encuentra aquí motivos para reírse.

Aquel hombre no amaba bastante: ¡De lo contrario nos habría amado también a nosotros, los que reímos! Pero nos odió y nos insultó, nos anunció el llanto y el crujir de dientes [...] No amaba él lo bastante: de lo contrario no se habría encolerizado tanto porque no se le amase”³⁸.

En definitiva y de forma generalizada, juzga que el cristianismo representa “la negación de la voluntad de vida hecha religión”³⁹.

Como explicación de estas críticas, está considerando la serie de ocasiones en que el cristianismo interpreta el mundo como un valle de lágrimas al que el hombre ha venido a padecer, como un destierro, como un lugar de penitencia, de sacrificio, de negación de todos los valores vitales y de condena de los instintos y placeres.

Por otra parte y respecto a esta misma cuestión, manifiesta también su admiración hacia Stendhal, quien, ante la contemplación de los grandes desastres y sufrimientos padecidos por la humanidad, sólo exculpaba a Dios a partir de la consideración de que no existía, de manera que, bajo esa condición, difícilmente hubiera podido hacer algo para evitar tales sufrimientos. Por ello Nietzsche, refiriéndose al novelista francés, comenta:

“A lo mejor hasta le tengo envidia. Me ha escamoteado el mejor chiste ateo, para hacer el cual precisamente yo hubiera sido el hombre indicado: ‘la única excusa de Dios es que no existe’ [...] Yo he dicho en algún lugar: ¿cuál ha sido hasta ahora la objeción más grave a la existencia? Dios”⁴⁰.

Nietzsche utiliza en diversas ocasiones otros argumentos para criticar la creencia en el Dios del cristianismo. Así, por ejemplo, los siguientes:

-en primer lugar, el que tiene en cuenta la unión contradictoria entre el Dios-Amor y el Dios-Juez que juzga y castiga, y que además no ama suficientemente al hombre sino que sólo es capaz de un amor condicionado, que llega incluso a tomar venganza contra quien no cree en él:

“¿Cómo? ¡Un dios que ama a los hombres siempre que crean en él y fulmina con terribles miradas y amenazas a quien no cree en ese amor! ¿Cómo? ¡Un amor condicionado, como sentir de un dios todopoderoso! [...] ‘Si yo te amo, ¿qué te importa?’; estas palabras bastan para refutar a todo el cristianismo”⁴¹.

“Quien le alaba como Dios de amor no tiene una idea cabal del amor mismo. Ese Dios ¿no quería también ser juez? Pero quien ama, ama más allá del castigo y de la recompensa”⁴².

³⁷ Nietzsche alude aquí al evangelio de San Lucas, en el que se dice: “¡Ay de vosotros los que ahora reís, pues lamentaréis y lloraréis!”.

³⁸ Así habló Zaratustra, IV, Del hombre superior, XVI.

³⁹ Ecce Homo, “El caso Wagner”, parág. 2.

⁴⁰ Ecce Homo, “Por qué soy tan inteligente”, parág. 3.

⁴¹ La gaya ciencia, parág. 141.

⁴² Así habló Zaratustra, IV, El jubilado; p. 288; Ed. Planeta-De Agostini, 1992, Barcelona. Ya antes, en La gaya ciencia Nietzsche se había expresado en un sentido semejante: “Si Dios quería llegar a ser objeto de amor, debía antes renunciar al papel de juez supremo y a la justicia divina” (parág. 140).

-en segundo lugar, la incomprensible lejanía de ese Dios que tantas dificultades encuentra para hacer patente su existencia, cosa ciertamente extraña en un ser omnipotente por definición que, en el caso de que hubiera existido, no habría tenido ninguna dificultad para lograr que el hombre reconociera su existencia con absoluta claridad:

“¡Cómo se encolerizaba con nosotros, ese iracundo, porque no le comprendíamos! Mas, ¿por qué no hablaba más claramente?

Y si la culpa era de nuestros oídos, ¿por qué nos dio unos oídos que le oían mal? Si en nuestros oídos había barro, ¿quién lo puso en ellos?”⁴³;

-y, en tercer lugar, la consideración de lo absurdo que resulta que ese Dios tome venganza en sus criaturas, especialmente cuando, desde el determinismo que Nietzsche defiende, ese Dios habría sido responsable de la naturaleza del hombre, y, por ello, también de sus actos:

“Demasiadas cosas le salieron mal a ese alfarero que no había aprendido suficientemente el oficio. Pero eso de vengarse en sus cacharros y en sus criaturas, porque le habían salido mal a él, eso fue un pecado contra el buen gusto.

Y también hay un buen gusto en la piedad. Y el buen gusto acabó por decir: ¡Fuera semejante Dios! ¡Vale más no tener ninguno, vale más que cada cual se construya su destino con sus propios puños! ¡Vale más ser un loco, o, mejor, ser Dios uno mismo!”⁴⁴.

Ante estas palabras de Zaratustra-Nietzsche es el propio personaje del papa, jubilado a raíz de la muerte de Dios, quien reconoce que es la piedad lo que ha conducido a Zaratustra a ese rechazo de Dios y que es igualmente su honradez lo que le conducirá a la superación de la moral:

“¿No es tu misma piedad lo que no te permite seguir creyendo en Dios? ¡Y tu excesiva honradez acabará llevándote más allá del bien y del mal!”⁴⁵.

En consecuencia y a pesar de que la muerte de Dios desemboca en el nihilismo, Nietzsche la considera como una liberación:

“Nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez”⁴⁶.

Esta serie de consideraciones quedan compendiadas hacia el final de su obra filosófica cuando, a partir de la evidencia con que se le presenta la “muerte de Dios”, dejando en un segundo plano los argumentos expuestos, afirma:

“el ateísmo, para mí, no es en absoluto un resultado, y menos un acontecimiento; yo soy ateo por instinto”⁴⁷.

Sin embargo y por lo que se refiere a la valoración del cristianismo, conviene matizar los planteamientos de Nietzsche, quien efectivamente consideró que había una fundamental diferencia entre el cristianismo oficial de la tradición y el cristianismo originario de Jesús:

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 289.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ *La gaya ciencia*, V, parág. 343.

⁴⁷ *Ecce Homo*, “Por qué soy tan inteligente”, parág. 1.

-El cristianismo de Jesús “se distingue en que no ofrece resistencia, ni con sus palabras ni con su corazón, a quien le hace daño [...] La vida del redentor no fue otra cosa que esta práctica [...] Lo que suprimió el evangelio fue el judaísmo de las ideas de ‘pecado’, perdón del pecado, fe, ‘salvación mediante la fe’”⁴⁸, y por ella llega a considerar a Jesucristo como “el hombre más digno de amor”⁴⁹. En relación con este ideal de cristianismo auténtico, Nietzsche afirma que “en el fondo no hubo más que un cristiano y éste murió en la cruz”⁵⁰. Sus discípulos no comprendieron que lo esencial del mensaje de Cristo era el ejemplo de su propia vida, una vida de mansedumbre en la que el rencor y la venganza están totalmente ausentes.

Por ello también, el desafiante final de *Ecce Homo*: “Dionisos contra el Crucificado”⁵¹ no tiene otro significado que el que se relaciona con el contexto de crítica al cristianismo oficial de la tradición y no el de un ataque personal a la figura de Jesús, que para Nietzsche representó un ideal de vida absolutamente digno, al menos tal como lo expresó en *El Anticristo*:

“Este portador de la ‘buena nueva’ [= Jesús] murió como había vivido y predicado: no para ‘redimir a los pobres’, sino para enseñar cómo hay que vivir. La práctica es el legado que dejó a la humanidad: su conducta ante los jueces, ante los soldados, ante los acusadores y toda clase de difamación y escarnio; su conducta es la cruz. No se resiste, no defiende su derecho [...] Y ruega, sufre y ama a la par de los que le hacen mal, en los que le hacen mal... No resistir, no odiar, no responsabilizar... No resistir tampoco al malo, -- amarlo...”⁵².

No obstante y para dar una visión más completa de la interpretación de Nietzsche acerca de la figura de Jesús, hay que señalar que, a pesar de esta valoración general positiva que le lleva a verlo como símbolo del amor, como buen conocedor de los evangelios es consciente de que en esos mismos escritos la figura de Jesús se presenta desde una perspectiva radicalmente contraria a la anterior, perspectiva según la cual,

“Jesús quiere que se crea en él y manda al Infierno a cuanto se le resiste [...] La bondad junto a lo más opuesto a ella en la misma alma: he aquí el más maligno de los hombres”⁵³

Y, por ello, tal como Nietzsche muestra ahora, la anterior perspectiva resultaría excesivamente parcial en sentido positivo al dejar de lado la serie de ocasiones en que Jesús se nos muestra amenazando con el castigo del fuego eterno a quienes no crean en su palabra o a quienes no sigan sus enseñanzas. Este es el motivo de que, comparando el cristianismo con el budismo, juzgue que, aunque ambas religiones son nihilistas⁵⁴,

“el budismo es cien veces más realista que el cristianismo” y que “lo que lo distingue radicalmente del cristianismo es el hecho de que está con el autoengaño de los conceptos morales tras sí, hallándose [...] más allá del bien y del mal”⁵⁵

⁴⁸ *El Anticristo*, parág. 33.

⁴⁹ *Humano, demasiado humano*, parág. 475.

⁵⁰ *El Anticristo*, parág. 39.

⁵¹ *Ecce Homo*, “Por qué soy un destino”, parág. 9.

⁵² *El Anticristo*, parág. 35.

⁵³ *La inocencia del devenir*, parág. 2303; *Obras Completas*, V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970. No entramos a tratar la cuestión de hasta qué punto se asemeja el Jesús de los evangelios -o el de la traducción que de ellos hace el catolicismo- con el Jesús histórico.

⁵⁴ *El Anticristo*, parág. 20.

⁵⁵ *Ibidem*.

Teniendo en cuenta, sin embargo, sólo aquellos aspectos positivos de la figura de Jesús, considera por ello que

-“lo que distingue al cristiano [auténtico] no es una ‘fe’: el cristiano obra, se distingue por ‘otro’ modo de obrar⁵⁶.

-“sólo es cristiana la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió crucificado[...] Tal vida es todavía hoy factible, y para determinadas personas hasta es necesaria; el cristianismo verdadero, genuino será factible en todos los tiempos[...]⁵⁷”.

Esta perspectiva queda igualmente asumida, aunque sin referirse explícitamente a ella, en un texto especialmente significativo de *Aurora*, que puede parecer sorprendente por la defensa de unos valores vitales que no son los que habitualmente aparecen en los textos de Nietzsche. En efecto, en esta obra expone un ideal de vida que se aproxima a ciertos aspectos de aquel cristianismo auténtico que él siempre respetó, y, en este sentido, afirma lo siguiente:

-“¡Vivir sin fama, o siendo objeto de amistosas burlas, demasiado oscuramente para despertar la envidia y la enemistad, armado de un cerebro sin fiebre, de un puñado de conocimientos y de un bolsillo lleno de experiencia; ser, en cierto modo, el médico de los pobres de espíritu; ayudar a éste o al otro [...] sin que el favorecido advierta que se le ayuda. ¡Ser como una posada modesta, abierta a todos, pero que se olvida en seguida o inspira burlas! ¡No aventajar en nada, ni en alimentación mejor, ni en aire más puro, ni en espíritu más alegre, pero dar siempre, devolver, comunicar, empobrecerse! ¡Saber hacerse pequeño para volverse accesible a muchos, sin humillar a nadie! ¡Tomar sobre sí muchas injusticias [...] para poder llegar, por sendas secretas, a lo más íntimo de muchas almas cerradas! ¡Eso sería una vida, eso sería una razón para vivir mucho tiempo!⁵⁸”.

-“la vida ejemplar consiste en el amor y la humildad, en la abundancia del corazón que no excluye a los más humildes; en la renuncia formal al derecho de defensa, a la victoria en el sentido del triunfo personal; en la creencia en la bienaventuranza aquí en la tierra, pese a la miseria, a las dificultades y a la muerte; en la mansedumbre, en la ausencia de ira, de soberbia; en no querer recompensa, en no ligarse a nadie; en el señorío más espiritual: una vida orgullosa de obediencia y pobreza”.

-Frente a un ideal de vida próximo a éste, Nietzsche considera, sin embargo, que en el cristianismo oficial prevaleció el sentido menos evangélico: el resentimiento:

“Evidentemente, la pequeña comunidad [de los primeros cristianos] no comprendió precisamente lo principal, lo que constituía un modelo en este modo de morir: la libertad, la superioridad sobre todo tipo de rencor [...] Pero sus discípulos estaban muy lejos de ‘perdonar’ su muerte [...] Prevaleció el sentimiento menos evangélico: la ‘venganza’...⁵⁹”

El cristianismo oficial “ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte⁶⁰”. Ese cristianismo representa la negación de los valores de esta vida por parte de aquellos que no se sienten con fuerzas para entregarse a ella y a esa mezcla de placer y dolor que sólo los espíritus fuertes pueden no sólo soportar sino también amar. El cristianismo oficial reniega de esta vida

⁵⁶ *El Anticristo*, parág. 33.

⁵⁷ *El Anticristo*, parág. 39.

⁵⁸ *Aurora*, V, parág. 449.

⁵⁹ *El Anticristo*, parág. 40.

⁶⁰ *El Anticristo*, parág. 5.

poniendo sus esperanzas en otra vida mejor en la que no es el amor el ideal que predomina, sino el rencor y la sed de venganza, hasta el punto de que se llega a afirmar que los bienaventurados tendrán, entre otras satisfacciones, la de contemplar el sufrimiento de los condenados. Nietzsche menciona en apoyo de su interpretación una cita de santo Tomás, otra de Tertuliano y el Apocalipsis de san Juan. La cita de santo Tomás, aunque no es literal, refleja con plena fidelidad la idea de este pensador cristiano y dice lo siguiente: "Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum ut beatitudo illis magis complacet"; la de Tertuliano se recrea todavía más y de manera más descriptiva ante la visión del sufrimiento de los condenados; y, respecto al Apocalipsis, escribe Nietzsche que es "el más salvaje de los atentados escritos que la venganza tiene sobre su conciencia"⁶¹. Por ello refleja en diversos textos opiniones como las siguientes:

- "ahora es indecente ser cristiano. Y éste es el punto de partida de mi asco [...] Por muy modesta que sea la probidad exigida, hoy día no se puede menos que saber que con cada frase que pronuncia un teólogo, un sacerdote, un papa, no yerra, miente [...] También el sacerdote sabe como todo el mundo que ya no hay ningún 'Dios', ningún 'pecador' ni ningún 'Redentor'; que el 'libre albedrío' y el 'orden moral' son mentiras"⁶².

- "La Iglesia pertenece al triunfo de lo anticristiano igual que el Estado moderno, el nacionalismo moderno... La Iglesia es la barbarización del cristianismo"⁶³.

- "La Iglesia es exactamente aquello contra lo cual predicó Jesús y contra lo cual enseñó a luchar a sus discípulos"⁶⁴.

Por ello y como consecuencia de todas estas apreciaciones negativas, Nietzsche pronuncia su 'veredicto final' contra el cristianismo:

"Declaro culpable al cristianismo, formulo contra la Iglesia cristiana la acusación más terrible que ha sido formulada jamás por acusador alguno. Se me aparece como la corrupción más grande que pueda concebirse [...] La Iglesia cristiana [...] ha hecho de todo valor un sinvalor, de toda verdad una mentira y de toda probidad una falsía de alma [...]"

El parasitismo es la práctica exclusiva de la Iglesia; con su ideal de anemia, de 'santidad', chupa toda sangre, todo amor, toda esperanza en la vida; el más allá como voluntad de negación de toda realidad; la cruz como signo de la conspiración más solapada que se ha dado jamás, contra la salud, la belleza, la plenitud, la valentía, el espíritu y la bondad del alma; contra la misma vida..."⁶⁵

Frente a esta actitud nihilista, dominada por el resentimiento y la falsedad, propia de este cristianismo oficial, Nietzsche aconseja tener fortaleza para permanecer fieles a esta tierra, librándonos del espejismo de la otra vida: "No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra"⁶⁶.

En cualquier caso y a pesar de juzgar que el cristianismo representa ya una forma de nihilismo por ese rechazo de los valores de la vida terrenal, Nietzsche

⁶¹ Las tres citas se encuentran en *La genealogía de la moral*. El sentido de las palabras de santo Tomás coincide con el que Nietzsche les da, pero la cita literal es la siguiente: "ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur" (Summa Theologica, V, Suppl., q. 94, a. 1; B.A.C., Madrid, 1958, p. 557).

⁶² *El Anticristo*, parág. 38.

⁶³ *La voluntad de poder*, parág. 250, p. 566, Prestigio, IV, Barcelona, 1970.

⁶⁴ *La voluntad de poder*, parág. 221, p. 551, Prestigio, IV, Barcelona, 1970.

⁶⁵ *El Anticristo*, parág. 62.

⁶⁶ *Así habló Zaratustra*, parág. 257. Ed. Aguilar.

considera que “la muerte de Dios” puede representar una caída más profunda en esta vivencia de la falta de sentido de la vida y de toda la realidad. Este sentimiento de absurdo queda especialmente reflejado en un texto de *La gaya ciencia* cuya enorme fuerza y belleza expresiva muestra plenamente la vivencia del nihilismo en el hombre que de pronto siente una desorientación y un vacío total ante la pérdida de Dios, fundamento y sentido último de todos los valores de su anterior interpretación de la vida:

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: ‘¡Ando buscando a Dios! ¡Ando buscando a Dios!’”. Como en aquellos momentos había en la plaza muchos de los que no creían en Dios, provocó un gran regocijo. ‘¿Es que se ha perdido?’ dijo uno de los circustantes. ‘¿Es que se ha extraviado como cualquier criatura?’ exclamó otro [...] El hombre loco se precipitó por entre ellos y los fulminó con la mirada. ‘¿Preguntáis qué ha sido de Dios?’ gritó. ‘¡Os lo voy a decir! ¡Le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su Sol? ¿Dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! [...] Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo [...] Jamás hubo una acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna’. Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro”⁶⁷.

⁶⁷ *La gaya ciencia*, III, 125.