

Resumen

La idea de la muerte de Dios desarrollada por Friedrich Nietzsche nos acompaña desde el romanticismo alemán y sigue dando de qué hablar en la llamada modernidad tardía. Marca todavía la reflexión filosófica sobre lo religioso y es clave en lo que se especula sobre el nihilismo que le adjudicamos a una determinada concepción de la historia. Estará, además, íntimamente relacionada con el planteamiento que el mismo Nietzsche desarrollará en torno a las posibilidades de interpretar nuestra realidad de múltiples maneras, o de que solo existan interpretaciones. En gran medida, fue Martín Lutero quien posibilitó este Nietzsche hermeneuta. El también nativo de Turingia se benefició, pese a que frecuentemente maltrata al teólogo agustino, de los esfuerzos extraordinarios que este realizó por hacerle posible al pueblo alemán la lectura de las escrituras cristianas en el vernáculo. La multiplicidad rica de visiones de la realidad que nos rodea en esta época tiene mucho que ver con esta relación entre Lutero y Nietzsche.

Abstract

The idea of the death of God developed by Friedrich Nietzsche has been with us since German Romanticism was at its peak and we still think that it hasn't lost relevance in what we call late Modernism. It still influences what we, philosophically, think about religion and it occupies an important place in our speculations about the nihilism we relate to certain historical conceptions. Besides, it is also intimately related to an idea Nietzsche developed about the possibility of interpreting reality in multiple ways or that the whole of reality consists only of interpretations. Interestingly, it was Martin Luther who made possible the Nietzsche concerned with interpretation, or hermeneutics. Nietzsche, who was also a Thuringen native, though he often mistreats him, benefitted from the extraordinary efforts that this one made to provide the Germans with an access in their own language to the Holy Scriptures. The rich multiplicity of visions about reality that coexist in our times has much to do with this relationship between Luther and Nietzsche.

¹ El Dr. Rafael A. Aragunde Torres es catedrático adscrito a la Facultad de Educación y Profesionales de la Conducta del Recinto Metropolitano de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Su correo electrónico es aragunde@intermetro.edu; aragunde@yahoo.com

1 La muerte de Dios de Jean Paul a Joseph Caputo y cómo esta nos conduce de manera singular a la reflexión filosófica sobre lo religioso y al nihilismo en la Modernidad tardía

La “muerte de Dios” es una frase que recoge, mejor que muchas otras, el espíritu de los tiempos que nos han tocado vivir. El filósofo alemán Friedrich Nietzsche fue quien la dio a conocer a través de aquel “loco” que nos presenta dando vueltas por la ciudad, primero exclamando que buscaba a Dios. “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” grita, para seguidamente insistir en que tanto él como aquellos con los que se encontraba y se burlaban de su alboroto, lo habían asesinado. Será entonces, al no encontrar al dios cristiano, que exclamará que se le había puesto fin a la vida de la divinidad. “¡Todos somos unos asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar completamente el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desencadenar a esta tierra de su sol”²?

Aquella frase de la muerte de Dios, claramente metafórica, no fue utilizada exclusivamente por él para describir el fenómeno que tanto le interesó. Antes y posteriormente otros se valdrán de ella para proclamar un evento entre social, histórico y religioso. Por ejemplo, en Inglaterra William Blake lamentaba en uno de sus apasionados poemas que Dios ya no estuviera (God is no more³). Más o menos para la misma época, a principios del siglo diecinueve, el poeta romántico alemán Jean Paul escribe su *Discurso del Cristo muerto desde el edificio del universo sobre el hecho de que no hay ningún Dios*⁴. Sin embargo, ni William Blake ni Jean Paul eran ateos, aunque este último será de los primeros que intentará serle fiel a la filosofía del pesimista Arthur Schopenhauer, quien sí lo fuera. Se trata de pensadores muy sensibles a lo que les parece que es la triste ausencia de la divinidad que caracteriza la modernidad que se avecina y al vacío que ella supuestamente causa. Ambos aspiraron a vivir una religiosidad que veían cada vez más lejana. No en balde el mismo Nietzsche diagnosticará medio siglo más tarde que pese a “la decadencia del teísmo europeo... el instinto religioso está creciendo desde luego poderosamente”, si bien, y esto es importante no perderlo de vista, “rechaza la satisfacción teísta”⁵.

La muerte de Dios, que como acabamos de señalar será interpretada también como resistencia a perder el ámbito religioso, será fundamentalmente vista como una referencia a cierto agotamiento histórico. Como pérdida de lo religioso es presentada como un evento traumático, aunque también de tonalidad histórica, que solo puede ser aceptado dramáticamente, según vimos en aquel pasaje de *La gaya ciencia* en la que el loco recorre desconsolado toda la ciudad. Pero cuando se interpreta

² Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. Editores, 1995, aforismo 125, p. 139.

³ Ver “The Everlasting Gospel” en *William Blake, The Penguin Poets*, London: Penguin, 1978, p. 78.

⁴ Colomer, Eusebi, *Dios no puede morir*, Barcelona: Nova Terra, 1970. Ver segundo capítulo.

⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1973, aforismo 53, p. 79.

como un evento mediante el cual se aspira a dar un testimonio histórico no se percibe que inspire la misma pasión.

Esta heterogeneidad interpretativa no nos debe sorprender. El mismo Nietzsche especulará sobre el concepto durante algún tiempo y no se mostrará del todo seguro hacia dónde lo conduciría. De hecho, antes de que la planteara en su obra *La gaya ciencia* y anticipando a Franz Kafka, escribe un aforismo en su obra *El viajero y su sombra*, titulado “Los prisioneros”, en el que da la impresión de no haber precisado todavía la conceptualización en torno a la idea⁶. En él nos presenta un confinado que se proclama hijo del alcaide de la prisión y que en ausencia de éste les solicita a sus compañeros que crean en él pues él, de acuerdo a sí mismo, es su hijo. Luego posteriormente se averigua que el supuesto padre ha muerto. La reacción a la muerte, contrario a lo que vemos en el deicidio que Nietzsche comentará tan histriónicamente más adelante en *La gaya ciencia*, es de indiferencia. Allí no hay nadie que reclame que ha tenido lugar un evento de muchísima importancia.

Otros pensadores y teólogos coincidirán con Nietzsche en sus reflexiones sobre la muerte de Dios que ya ha madurado para la época de la segunda versión de *La gaya ciencia* y su impacto, como si se tratara de un evento capital en la historia de la humanidad, muy importante según ellos, aunque al plantearlo no se valgan de los mismos tonos dramáticos. Quien es considerado por algunos como el más importante filósofo de la religión de nuestra época, Gianni Vattimo, está convencido de que la muerte de Dios nietzscheana significa la expiración del Dios metafísico, el vinculado al concepto ontológico del ser, que es el que se desarrolló dentro del marco de la tradición griega y que se identifica en ocasiones con Platón y en otras con Aristóteles⁷. En esto sigue al pensador alemán Martin Heidegger, quien ha escrito que “la frase de Nietzsche alude al destino de dos milenios de historia de Occidente”. Según este, “la frase ‘Dios ha muerto’ significa... (que)... el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir..., la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó”⁸.

De acuerdo a Gianni Vattimo, solo cuando la muerte del Dios de la metafísica se reconoce, según lo hace Heidegger, es que es posible la comprensión de la intervención divina en la historia. Vattimo cree en esa intervención como cree también en lo que llama “el misterio de la creación”, pero no como se enseña, escribirá, el creacionismo en los Estados Unidos sino como lo plantea el jesuita Teilhard de Chardin⁹. Esta será la línea de pensamiento que seguirá Vattimo, quien es católico, comunista y fuera legislador en su día de la Comunidad Europea en representación de Italia. Vattimo hará suyo el supuesto fin de la tradición metafísica que plantea Heidegger con su vuelta (*kehre*) a los filósofos presocráticos entre los que había un pensamiento propiamente ontológico que no confundía a los distintos entes con el ser. A partir de este abandono, Vattimo, siempre siguiendo a Heidegger, sostendrá que ya no hay fundamentos de los que se pueda partir

⁶ Nietzsche, F., *Humano demasiado humano (El viajero y su sombra)*, aforismo 84, NIETZSCHE, FRIEDRICH, WERKE IN DREI BÄNDEN, ERSTER BAND, MÜNCHEN: CARL HANSER VERLAG, 1966, pp. 914 Y 915.

⁷ Caputo, J., Vattimo, G., *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 2007, p. 97.

⁸ Heidegger, M., *Sendas perdidas*, 2da. ed., Buenos Aires: Losada, 1969, p. 177 y 180.

⁹ Caputo, J., Vattimo, G., Op. cit., pp. 97 y 99.

para entender la realidad. Todo pensamiento ha sido histórico y es condicionado. Es sobre esto que se montará para insistir en lo que llama *pensiero debole* en italiano, o pensamiento débil, que es un pensamiento que debe contentarse, según él, con las evidentes limitaciones hermenéuticas de la ontología, o metafísica clásica, la cual ya no puede servirnos de guía.

El teólogo estadounidense Joseph Caputo también ha escrito en estas últimas décadas sobre la defunción de la divinidad cristiana, pero insistiendo en que esta ha sido superada. Entre otras interpretaciones que desarrolla, sugiere que, si acaso algún dios murió, fue el *deus omnipotens* de la teología clásica¹⁰. Plantea, como lo hace su colega Gianni Vattimo, con quien en ocasiones comparte la autoría de escritos en torno a este tema, que si esto ha ocurrido es para que otras formas de encuentro con la divinidad cristiana se hayan hecho posible.

De todos modos, Caputo cree que las teologías (ya en plural) de la muerte de Dios se han convertido en un gran relato, nos imaginamos que a la Lyotard. Serían teologías de la historia que narran el gran relato sobre cómo vamos de la religión del Padre en el judaísmo, a la religión del hijo en el Nuevo Testamento, a la religión del espíritu en la modernidad (Alizer) o en la postmodernidad (Mark C. Taylor), la que constituiría la historia final (Final Story)¹¹. Caputo parece montarse principalmente sobre la efervescencia teológica que viven Europa y los Estados Unidos en los años sesenta del pasado siglo, identificada con el deceso divino denunciado por Nietzsche, y que, como pasa con la Teología de la Liberación latinoamericana, también hace lo posible por devolverle cierto protagonismo al Jesús bíblico. Naturalmente, décadas después no nos sorprende que Gabriel Vahanian, uno de los teólogos más leídos entonces, revisando el tema en un escrito editado incidentalmente por Vattimo y Caputo, señalara que todo lo que tiene que ver con Dios, incluyendo su muerte, es un “evento del lenguaje”, *an event of language*, reconociendo de este modo que se trata de un hecho hermenéutico, o de interpretación¹².

Hay otras dos explicaciones que Nietzsche ofrece sobre la muerte de Dios, las cuales basa en la lectura que hace de la dinámica histórica naturalmente europea. Pese a esto último, ellas no han llamado, debo añadir que injustamente, la atención, pero son fundamentales para entender nuestros tiempos. Además, nos permiten establecer un vínculo teórico entre él y aquel sacerdote agustino llamado Martín Lutero, sajón como él, con quien mantuvo una relación en muchos sentidos ambivalente.

En primer lugar, en un pasaje sobre el deicidio publicado algunos años después del más conocido, añadido a la misma *Gaya Ciencia* en 1887, Nietzsche alega que lo que había derrotado al Dios cristiano había sido “la propia moral cristiana, la noción de veracidad tomada en un sentido cada vez más riguroso, la sutileza de la conciencia cristiana desarrollada por los confesores, traducida y sublimada en conciencia científica, hasta la limpieza intelectual a cualquier precio”¹³.

¹⁰ Ibid., p 67.

¹¹ Ibid., p. 69.

¹² Ibid., pp. 169y 171.

¹³ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Op. Cit., aforismo 357, p. 237.

En segundo lugar, en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche escribe que Dios “tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo* – veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la cubierta ignominia y fealdad de este”¹⁴. Aquí una vez más, el pensador vuelve a relacionar la muerte de Dios con la abundancia de conocimiento, en esta ocasión vinculándolo a la concepción religiosa que manejan los seres humanos.

En ambas explicaciones Nietzsche se remite a una experiencia cognoscitiva que se da dentro del contexto histórico del cristianismo. Ha sido el conocimiento que hemos ido desarrollando los seres humanos sobre nosotros mismos, sobre nuestra conciencia y nuestros cuerpos, en el escenario de un cristianismo que atendió, supuestamente a partir de Agustín de Hipona, el asunto de la veracidad cada vez con mayor intensidad, lo que nos ha llevado a habitar un mundo en el que hemos dejado de reconocer la presencia divina. Dicho de otra forma, es el mismo cristianismo, cuando se toma en serio, lo que no nos permite reconciliarnos con una posible divinidad. Pues, ¿cómo podríamos permitirnos sentirnos privilegiados? ¿Cómo podríamos atrevernos a pensar que se nos hacen, a cada uno, individualmente, concesiones de parte de una divinidad que supuestamente conocería la interioridad de cada uno de los seres humanos que ha habitado la tierra?

No se debe perder de vista que Nietzsche también reflexionó con intensidad sobre lo que se podría describir como una transformación en el ámbito religioso similar a la que se da en la modernidad y que él registra bajo lo que llamó la muerte de Dios. Me refiero a la que se vive en el cambio que se da, según él, entre la comprensión trágica de la vida y la interpretación lógica de la realidad que representan Sócrates y Platón. Allí, sin embargo, desarrolla una apología del ángulo religioso. “La tragedia antigua”, escribe Nietzsche en su primer libro *El nacimiento de la tragedia*, “fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia”¹⁵. Lo que le disturba fundamentalmente de aquel cambio es que ya la realidad dejaría de ser interpretada *sub specie aeterni*¹⁶. Los griegos vivirían a partir de entonces *sub specie saeculi*, lo que Nietzsche describe como “un frívolo endiosamiento del presente”¹⁷.

En su libro *La genealogía de la moral* Nietzsche vuelve a atender lo que ha llamado “la veracidad cristiana”. Escribe entonces que “después que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta “¿qué significa toda la voluntad de verdad”? Esta conciencia de nuestra *voluntad de verdad* hará perecer la moral, añade Nietzsche allí mismo, convencido de que “toca de nuevo su problema”¹⁸.

Se trata de un Nietzsche que entonces dejará atrás toda su propuesta, desde luego no religiosa, vinculada a su profeta Zaratustra porque, como señala sobre el cristianismo, “saca su conclusión más fuerte” y esta conclusión, en una especie de dialéctica nietzscheana y como corresponde, va

¹⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, 2da. edición, Madrid: Alianza, 1973, p. 357.

¹⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Op. cit., aforismo 17, p. 140.

¹⁶ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1973, p. 182.

¹⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁸ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, aforismo 27 de la 3ra. parte, p. 184.

contra él mismo. Este personaje de corte bíblico se expone a que lo ensalcen tildándolo de piadoso. “Zaratustra el piadoso” lo denominan, pues sus seguidores comentan que junto a él experimentan “un secreto aroma de incienso y un perfume de prolongadas bendiciones”¹⁹. Nietzsche aparenta tomar conciencia de que no era en esta dirección hacia la que podía coherentemente dirigir su reflexión y se da cuenta de que no tiene más alternativa que aceptar el nihilismo hacia el cual la misma lógica de su pensamiento le ha conducido y que cree que es lo que le espera a Europa en los próximos siglos. Allí mismo, en aquel pasaje de *La genealogía de la moral* comenta que aquella desaparición de la moral debida a que “la voluntad de verdad” ha tomado conciencia de sí *como problema*, será un “espectáculo en cien actos... reservado a los dos próximos siglos de Europa”²⁰.

2 Cómo es que Nietzsche llega a postular que todo es interpretación

Según veremos, sin el amplio horizonte que abrieron las muy atrevidas interpretaciones del reformador Martín Lutero, estas reflexiones de Nietzsche, problemáticas o no, hubieran sido imposibles. “El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana”, escribe precisamente él, quien fuera hijo y nieto de pastores luteranos y tataranieta de un importante funcionario de la misma iglesia, en un libro que refleja tanto el conocimiento que tenía sobre el cristianismo como la complejidad de su relación con esta religión²¹.

La muerte de Dios es también para Nietzsche un llamado a deshacerse del cristianismo. Así lo han reconocido estudiosos como Gilles Deleuze, Víctor Massuh y Eugen Biser²². Deleuze, por ejemplo, la llama “una proposición dramática”²³. Digamos que es un diagnóstico histórico que a algunos les causa reacciones dramáticas que sin embargo no hubiera sido posible si desde el Vaticano renacentista se hubiera continuado monopolizando la hermenéutica bíblica. ¿Será casualidad, preguntémosnos, que hasta el siglo veinte solo estudiosos y poetas reformados osaron valerse de la metáfora del deceso divino? Solo estos se habían sentido fortalecidos y autorizados por la valentía y el atrevimiento de Lutero, mientras que en el catolicismo, donde la Biblia y la liturgia continuaron siendo textos poco accesible hasta el Segundo Concilio Vaticano, no se atendió lo que la frase podía significar.

Aunque seguramente contrario a lo que hubiera querido Lutero, eventualmente todo se nos ha convertido en una interpretación. El paso que se da entre la razón occidental, la racionalidad como esencia, a una razón que es más bien un entendido, “racionalidad comunicativa” es como la describe Jürgen Habermas, hubiera sido imposible sin que se desarrollara la libertad y el derecho a interpretar textos privadamente, a solas con la conciencia y sin el peso coercitivo de una autoridad

¹⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p 351.

²⁰ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Op. cit., aforismo 27, p 84.

²¹ Nietzsche, F., *El anticristo*, 2da. edición, Madrid: Alianza, 1975, aforismo 10, p. 34. Ver además Pletsch, Carl, *Young Nietzsche, Becoming a Genius*, New York: The Free Press, 1992, p. 19.

²² Ver Massuh, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires: Sudamericana, 1969, p. 140 y Welte, B., *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid: Taurus, 1962, p. 101.

²³ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971, p. 214.

más interesada en mantener una continuidad que le hiciera lucir coherente que en identificar nuevos motivos de inspiración. Habría que ver si Habermas ha hecho referencia alguna vez a la nonagésima tesis que el monje hiciera pública en las puertas de la catedral de Wittemberg y que se remite a los “sagaces argumentos de los laicos”²⁴.

Conscientes de que no deberíamos desatender la muy importante influencia que debió haber tenido la herencia hermenéutica en la propuesta habermasiana, paso a decir que fue Nietzsche quien llevó hasta sus últimas consecuencias lo que Lutero inició. Nietzsche cuestionó, según escribe, “eso de que sólo sea legítima una interpretación del mundo”²⁵. Y añadió que el reclamo de validez de “una interpretación ‘científica’ del mundo” le parecía “estúpida”, pero sobre todo “una de las más pobres de significado de todas las interpretaciones imaginables”²⁶. Luego lleva el asunto aún más lejos, cuando sugiere lo que describe como “el carácter perspectivista de la existencia” y plantea que “una existencia sin interpretación” es como si no tuviera ningún ‘sentido’”. “¿Toda existencia”, cuestionará, acaso no “es esencialmente una existencia *interpretativa*”²⁷?

En uno de sus primeros comentarios públicos en torno a Nietzsche hace ya medio siglo, Michel Foucault escribe “que no hay para Nietzsche un significado original. Las mismas palabras no son sino interpretaciones...”²⁸. No se trata de que la realidad se desmerezca o que ello implique que se pierde algo valioso. Por el contrario, el filósofo alemán lo celebra al escribir que “el mundo se nos ha vuelto ‘infinito’ una vez más: en la medida en que no podemos ignorar la posibilidad *de que implique infinitas interpretaciones* (undendlichen Interpretationen)”²⁹.

Estos pasajes que, como ya escribí, Nietzsche le añade a *La gaya ciencia* cinco años después de su primera publicación, nos recuerdan aquel ensayo escrito algunos años antes “sobre la verdad y la mentira”. Allí Nietzsche anticipa el carácter interpretativo que le adjudicará a la verdad, definiéndola como “hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos...”³⁰. Además, llama a capítulo a la misma humanidad por ser tan presuntuosa al haberse atrevido a definir la verdad desde un rincón insignificante de aquel amplio universo.

3 Cómo Lutero possibilitó al Nietzsche hermeneuta o cómo Nietzsche maltrata a Lutero, pero reconoce y se beneficia de las aportaciones del monje agustino

Nietzsche no trató bien a Lutero sobre todo allí donde reconoce cómo la posibilidad de interpretar la realidad de múltiples formas constituye una extraordinaria ganancia. Con alguna excepción que

²⁴ La nonagésima tesis dice: Reprimir estos sagaces argumentos de los laicos sólo por la fuerza, *sin desvirtuarlos con razones*, significa exponer a la Iglesia y al Papa a la burla de sus enemigos y contribuir a la desdicha de los cristianos.

²⁵ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Op. Cit., aforismo 373, p. 259.

²⁶ Ibid., aforismo 373, p. 260.

²⁷ Ibid., aforismo 374, p. 260

²⁸ Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, sin fecha (original de 1965), p. 37.

²⁹ GC, #374, p. 261.

³⁰ Nietzsche, F., y Vaihinger, Hans, *Sobre verdad y mentira*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 25.

traeremos a colación, en todos sus escritos ocurre más o menos lo mismo. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, refiriéndose a la pasión por Dios, presenta a Lutero como ejemplo de esas “especies rústicas, cándidas e importunas”³¹. Algo parecido escribirá en *La genealogía de la moral*, al describirlo como “el más elocuente e inmodesto campesino que Alemania ha dado”³². En *El Anticristo* lo acusa de no haber entendido ni al papado renacentista ni al mismo Renacimiento, pues no era la corrupción la que se había apoderado de la Iglesia Católica sino la misma vida, “el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias”. Con ello Lutero, según Nietzsche, restauró el cristianismo y le puso fin al Renacimiento, lo cual, desde la perspectiva del filósofo alemán en este texto, no debió haberse dado³³.

Es en su obra *La gaya ciencia* donde con mayor pasión Nietzsche parece emprenderla contra quien le había abierto las puertas a su importante hermenéutica. Allí describe la Reforma como “la revuelta indignada de la simplicidad contra lo ‘matizado’”. Lutero era “un hombre de pueblo”, reiterará con desprecio. Lo que tanto tiempo había costado construir, lo desgarró, pues no lo entendió. En aquellos textos tan hostiles Nietzsche sin embargo logra, aunque posiblemente sin percatarse de ello, identificar la importancia de Lutero. Este “entregó a todo el mundo los libros sagrados, que llegaron a manos de los filósofos, de los destructores de toda creencia basada en libros. Destruyó la idea de ‘Iglesia’, al rechazar la fe en la inspiración de los concilios”. Reconoce, pero parece objetarlo, que le “devolvió al sacerdote la relación sexual con la mujer”, logrando que quedara “suprimido el sacerdote cristiano”³⁴. Aquí Nietzsche parece lamentarlo, pero ¿no había argumentado tantas veces en contra de ese mismo sacerdote? ¿No escribirá alguna vez que “los sacerdotes (*Priester*) son... los enemigos más malvados”? ¿Acaso no los describe como “los máximos odiadores de la historia universal”³⁵? Pero en este texto parece defenderlo.

En *La gaya ciencia* se manifiestan las tensiones, que bien podríamos llamar contradicciones repletas de posibilidades, con las que Nietzsche se acerca a todo lo que piensa. Lo critica ciertamente, pero tiene que admitir que Lutero logra terminar con el “dominio de los hombres religiosos”, y aunque esto pusiera en evidencia el odio de Lutero hacia el “hombre superior”, esto es lo que le permitirá alcanzar dentro de la Iglesia lo que fuera de ella criticaba: terminar con aquella “sublevación de campesinos”³⁶.

Nietzsche sabe que no se puede juzgar simplonamente la Reforma y que no se puede sin más “alabar o censurar” a Lutero. Por tal razón lo declara “inocente de todo”, pues supuestamente “no sabía lo que hacía”. Critica lo que llama “el aplanamiento del espíritu europeo”, señalando que se dio un paso en lo que describe como su “exceso de bondad”, pero reconoce que como resultado de la *Reforma luterana* “se desarrollaron... la movilidad y la inquietud del espíritu, su sed de independencia, su creencia en el derecho a ser libre, su ‘natural’”. ¿Qué elogio podría ser más

³¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1973, aforismo 50, p. 77.

³² Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972, III 22, p. 168

³³ Nietzsche, F., *El anticristo*, Op. Cit., aforismo 61, p. 108.

³⁴ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Op. Cit., aforismo 358, p. 239 en adelante.

³⁵ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Op. Cit., Prólogo, aforismo 7, p. 39.

³⁶ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Op. Cit., aforismo 358, p. 241.

elocuente? Pero, según mi parecer, sin ser consciente de ello Nietzsche no deja de ser ambivalente y aunque admite que tiene que “concederle el mérito”, a él y a la Reforma indistintamente, “de haber preparado y favorecido lo que hoy honramos como ‘ciencia moderna’”, añade, volviendo a su leitmotiv fundamentalmente crítico, que la “Reforma contribuyó a la degeneración del sabio moderno... a toda esa confianza y bondad en las cosas del conocimiento, en suma, a ese *espíritu plebeyo*”³⁷.

En estos planteamientos vemos una aportación valiosa a las especulaciones que se darán en nuestra época cuando se dialogue sobre el nihilismo que Nietzsche impulsa en sus últimos escritos. Gianni Vattimo, influido por Martin Heidegger y, desde luego, por su interés en lo religioso, es el pensador que más adecuadamente recoge esta herencia que, junto al italiano, se podría, con mucho cuidado, describir como hermenéutica. No se trata de incorporar a Nietzsche a la tradición que le llega a Hans Gadamer y a Paul Ricoeur de Schleiermacher y Dilthey, convertida, como sugiere Jean Grondin “en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu”³⁸. Esto no es lo que le interesa a Nietzsche propiamente. Lo que le interesa es la gestión material del acceso directo a los textos bíblicos y lo que ello supondrá.

Nietzsche escribe, según ya he citado extensamente antes y por lo que solicito, palabra inoportuna, indulgencia del lector, que Lutero le “entregó a todo el mundo los libros sagrados”. Al llegar estos “a manos de los filósofos”, a quienes describe como “destruidores de toda creencia basada en libros”, se auspició “la degeneración del sabio”, y el predominio del “*espíritu plebeyo*”, traídas antes a colación. Con ello se refiere a aquella mitad del continente europeo, reformada y que entonces se capacitó para ser, lo que también critica contradiciéndose, “sacerdote de sí mismo”, y para poder conversar con la divinidad directamente y sin mediadores³⁹.

Escribo que se contradecía porque en aquel texto que apenas hemos estudiado, *El anticristo*, celebra que con el evangelio “cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado”⁴⁰. Según Nietzsche, Jesús había sido un “gran simbolista”, alguien que lo concebía todo como “signo”. Nos debemos cuidar por lo tanto de no ver en esto más que un hablar por signos, una semiótica, una “ocasión de parábolas”⁴¹. Una vez más, esta interpretación que hace Nietzsche de Jesús solo fue posible por la lucha que Lutero había dado por el derecho a interpretar las escrituras, que era a la vez el derecho que se negaba a pensar por cuenta propia.

La ambivalencia con la que se mueve Nietzsche de cara a la Reforma y a Jesús ya la vemos aplicada al religioso agustino desde uno de sus primeros libros, *Aurora*, en el cual lo describe como un gran benefactor (Wohltaeter). Allí señala que lo más importante que este había hecho era “haber despertado la desconfianza respecto a los santos y de la vida contemplativa en general” y haber hecho posible en Europa “una vida contemplativa no cristiana”. Tomándose en consideración

³⁷ Ibid., af. 358, p. 241.

³⁸ Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, p. 18.

³⁹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Op. cit., Ibid.

⁴⁰ Nietzsche, F., *El Anticristo*, Op. Cit., aforismo 33, p. 63,

⁴¹ Ibid., aforismo 34, p. 64.

exclusivamente a sí mismo, Lutero habría comprendido que tal experiencia no era posible y que no se podía continuar engañando a los creyentes sugiriéndoles que los santos eran ejemplos que se podían imitar. No lo eran, ni eran posible las obras espirituales que estos ponderaban. Solo los diez mandamientos y no las obras salvaban. Pero esta aportación del “gran benefactor”, según Nietzsche, quizás la única posible entre los alemanes de aquella época, era “una manera bien aldeana de tener razón”⁴².

4 Cómo Lutero aporta a la hermenéutica, ¡pero cuidado!

Jacques Derrida reconoce cómo la hermenéutica que él y otros llevan a cabo “le debe mucho a la exégesis de textos religiosos”⁴³. Cuando escribe esto, el filósofo argelino-francés desde luego tenía que tener en mente la labor de traducción de Lutero, pero también la doctrina que el sacerdote agustino funda y que acabamos de ver reconocida, aunque no agradecida, en los escritos de Nietzsche. El creyente, él o ella, puede acercarse al texto y no tiene por qué remitirse a una autoridad que le indique cómo es que debe interpretarlo. Se trata de una libertad que Lutero le consiguió a todo cristiano, a la fuerza y exponiendo su vida. Pero va más allá de la libertad de interpretación del texto sagrado. Comienza allí, pero no termina allí y se riega, fértilmente, primero a través de Europa, posteriormente a través del globo.

La traducción de Lutero no se limitó a hacer accesible la Biblia. Se ha dicho que el idioma alemán fue creado por Lutero en aquella traducción. Y cuántas otras aportaciones más se podrían traer a colación. Sin embargo, me parece que merece recordarse sobre todo la inauguración de un ámbito de pensamiento y deliberación filosófica que habría de marcar su tiempo y el nuestro⁴⁴. En la contienda entre la Iglesia Católica Romana y Lutero por si se traducía o no la Biblia, lo fundamental podría haber sido la posibilidad de que se tuviera derecho a interpretar un texto dejándose llevar por la conciencia y no exclusivamente, según ocurría, por lo que las autoridades pertinentes determinaban. Con su valiente traducción Lutero sentaba las bases para una libertad hermenéutica que aboliría eventualmente, en múltiples campos, las versiones oficiales de los textos que fueran. Quizás, me atrevo a proponer, fue más lejos y sentó las bases para que no hubiera textos, según nos sugieren algunas de las versiones más radicales de la hermenéutica, como la del propio Nietzsche.

No se puede decir que esto ocurrió inmediatamente. Un siglo más tarde en uno de los textos filosóficos más importantes del llamado canon, *El discurso del método*, René Descartes, interesado en superar lo que él creía que era una desarticulación epistemológica en el campo de los saberes, escribía que en su época había “diversas... opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas

⁴² Nietzsche, F., *Aurora, Werke in Drei Banden, I*, München: Carl Hanser Verlag, 1973, aforismo 88, p. 1070. Ver la traducción de Ovejero Maury, Eduardo, Buenos Aires: Aguilar, p. 51.

⁴³ Derrida, J., y Vattimo, G., editores, *Religion*, Stanford: Stanford University, California, 1998, p. 7.

⁴⁴ Ver diálogo con Gianni Vattimo en Caputo, J. y Vattimo, G., *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 2007, p. 102, en donde este afirma la importancia de la Biblia para la filosofía y la lucha de Lutero con las autoridades sobre su derecho a su interpretación.

todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola”⁴⁵. Esta creencia en la certeza de los conceptos habría de ser compartida tanto por pensadores que le serían fiel al racionalismo cartesiano, como por pensadores que se identificarían con el lado empirista en la disputa que los dos grupos protagonizarían en el ámbito de la filosofía europea de los siglos diecisiete y dieciocho, y, desde luego, como por el mismo Lutero.

El reclamo de Lutero y lo que llevó a cabo con el fin de que la Biblia pudiera ser leída por todos, aportó al desarrollo de la libertad que científicos de los siglos diecisiete y dieciocho utilizaran en el norte europeo para adelantar sus estudios sin temor a ser condenados, perseguidos, encerrados o quemados vivos. No sería hacia Italia o España, ni hacia Francia, hacia donde se dirigiría el mismo Descartes para sentirse libre en sus interpretaciones. Tampoco La Mettrie, ni Voltaire, tomarían el camino hacia el sur.

¡Pero cuidado! No se trata de que Lutero hubiera dado muestras en escritos y acciones de tolerancia para con interpretaciones distintas, según reitero en estas páginas varias veces. Lutero no convocó a que se produjeran variadas interpretaciones de la realidad, es cierto. Esto es lo que hará Nietzsche algunos siglos después, hacia finales del siglo diecinueve. Lo que Lutero logró de inmediato fue quitarle el control que hasta entonces había tenido la Iglesia Romana sobre toda posible hermenéutica. Luego, a largo plazo, les abrió la puerta a reflexiones de todo tipo.

Evidencia de que Lutero no estaba a favor de toda posible interpretación sería una de sus disputas más conocidas, la que sostuvo con Erasmo de Rotterdam (1466-1536)⁴⁶, su contemporáneo holandés. Erasmo simpatizaba en cierta medida con los planteamientos originales de Lutero⁴⁷, pero no le seguiría en su curso reformador por lo que debió haber considerado que era un apasionamiento problemático y en ocasiones hasta falto de rigor. “Lutero escribía con una fuerza, y con una vehemencia que Erasmo instintivamente rechazaba”⁴⁸, se ha dicho. No obstante, el humanista Erasmo se negará a contribuir a los esfuerzos por acallar a Lutero y por ello será acusado de ambivalencia⁴⁹. En lo que respecta a su disputa sobre el libre albedrío, llama la atención la persistencia con la que el teólogo alemán se defiende, alegando que, aunque no cuenta con grandes intérpretes a su favor, su posición es la adecuada porque en las escrituras no hay nada que respalde el libre albedrío. Erasmo, muchísimo menos apasionado, reacciona absteniéndose de herir a Lutero y dejándose llevar, magistralmente, por criterios eruditos.

No creo que sea importante adjudicar alguna victoria, tentativa o taxativa, a uno de los dos, pero no puedo dejar de señalar que Erasmo, con una posición que describiría como mundana en torno al libre albedrío, acabó defendiendo una visión de lo religioso que se sometía a la autoridad,

⁴⁵ Descartes, René, *Discurso del método*, 12ma. edición, Madrid: Espasa Calpe, Austral, 1970, p. 33.

⁴⁶ Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura o encomio de la estulticia*, Introducción de José Antonio Marina y edición y traducción de Pedro Voltes, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, duodécima edición, 1999.

⁴⁷ Hendrix, Scott, *Martin Luther, Visionary Reformer*, New Haven and London: Yale University Press, 2015, pp. 166 y 169. Por ejemplo, Erasmo también estaba en contra del celibato.

⁴⁸ Erasmus and Luther, *The Battle Over Free Will*, Edited, translated and introduced by Clarence H. Miller et al, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 2012, p. xxii.

⁴⁹ Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Op. cit., pp. 42 y 43.

mientras que Lutero, partiendo de un análisis exclusivamente religioso en el que, inclusive, da la impresión de alardear de su rechazo a consideraciones eruditas, contribuyó al eventual desarrollo de una comprensión más flexible de lo religioso que ha sido de gran beneficio.

Hay en Lutero momentos, situaciones y escritos que no dejan de llamar la atención como cuestionables. Cuando la Reforma se convierte en un hecho y ya es irrevocable su separación de la Iglesia Romana, Lutero será considerado por muchos como un guía. No se puede olvidar que se trataba de tiempos borrascosos. No hubo guerra entre el Sacro Imperio Romano que dirigía Carlos V y los principados alemanes, según se temió, pero se desataron unas revueltas de pueblo, conocidas como las Guerras Campesinas Alemanas (*Deutscher Bauernkrieg*) que pudieron haber dejado, según se dice, hasta 300,000 campesinos muertos y 100,000 del lado de la aristocracia y la burguesía germánica. La cruenta guerra, entre el 1525 y el 1526, estuvo naturalmente ligada al movimiento reformador que había iniciado Lutero. No era la primera batalla que el campesinado tudesco daba contra sus señores, pero en aquella ocasión estaba inspirado por una vitalidad que se derivaba de un nuevo acercamiento a la fe cristiana, un acercamiento sin mediaciones o mediadores, lo que Lutero, heroicamente, había alcanzado. Sin embargo, este no se solidarizó con los campesinos, a quienes se les trataba la mayoría de las veces como esclavos⁵⁰, y de hecho se convirtió en portavoz de sectores tradicionalistas que exigían la brutal represión de aquella clase.

En su obra *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, el filósofo Ernst Bloch, reconocido autor de *El principio esperanza*, describe el evento como una “revolución campesina, proletaria y milenarista”⁵¹. Según escribe Bloch, de lo que se trataba era de fundar “una mística república universal... (con) una total comunidad de bienes, una conducta al modo del cristianismo primitivo, la supresión de todas y cada una de las autoridades”⁵². Lutero, quien antes había escrito de modo similar a como Münzer lo haría en su llamado a transformar el orden social a como diera lugar, aclararía muy pronto que no estaba de acuerdo con la rebelión⁵³. Y escribiría muy injustamente, del también ex sacerdote, ex profesor y líder anabaptista Münzer, que “vagaba por el país buscando un cobijo para su depravación”⁵⁴.

Lutero también asumió una posición muy cuestionable, por decirlo de esta forma, con respecto a los judíos, aunque se debe aclarar que solo al final de su vida. En el 1543 escribe un libro titulado *Sobre los judíos y sus mentiras*, y parece haber ofrecido algunas homilías al respecto⁵⁵. Según se ha escrito, Lutero cambia de parecer con respecto al judaísmo. Previamente le había favorecido porque ingenuamente esperaba que con su gestión reformadora los judíos abandonaran sus creencias y se afiliaran al cristianismo que rompía con Roma. Esta reacción dura y que ha sido tan

⁵⁰ Atkinson, James, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid: Alianza, 1971, p. 270.

⁵¹ Bloch, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid: Ciencia Nueva, 1968, p. 174.

⁵² *Ibid.*, p. 120.

⁵³ *Ibid.*, p. 130. “¿Por qué no atacamos con todas las armas a estos maestros del mal, a estos cardenales y papas y al tumor entero de la Sodoma romana, que corrompen sin pausa a la Iglesia de Dios, y nos lavamos las manos en su sangre”?

⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵ Luther, Dr. Martin, *The Jews and their Lies*, York, SC: Liberty Bell Publications, 2004

problemática históricamente, revela una vez más cómo, irónicamente, Lutero apenas podía manejar diferencias, cuando sus escritos justamente nos han legado una rica herencia que ha hecho posible que medren las diferencias interpretativas de la realidad y en específico de la experiencia religiosa.

5 Antes y después de Lutero hay múltiples interpretaciones

El debate en torno a lo religioso ya nunca será el mismo por el impacto que Lutero ha de tener a partir de aquellas noventa y cinco tesis. No obstante, según he reiterado, Lutero, quien hace posible que se dialogue principalmente sobre lo religioso, pero también sobre otros temas con una apertura que antes no se conocía, igualmente contribuye al desarrollo de visiones que en la práctica han supuesto un rechazo de la diversidad. De lo primero es responsable el llamado que hace en la tesis noventa de las noventa y cinco, a que se le refuten sus argumentos ofreciendo razones⁵⁶, y su valiosa gestión como traductor.

Su insistencia en la salvación como don que se recibe y que no se puede merecer por las buenas obras, mejor esbozado en las llamadas tesis de Heidelberg de la misma época, es parcialmente responsable de lo segundo, como lo sería su insistencia en partir exclusivamente de los escritos bíblicos a la hora de hacer teología (*sola fides*), asunto que llevaría hasta sus últimas consecuencias el teólogo Karl Barth en el siglo pasado al insistir, en una cita extensa, en que “puesto que la Sagrada Escritura es el testimonio acerca de Jesucristo, de ahí que pueda y deba ser efectivamente la fuente y norma de toda la doctrina eclesiástica; de ahí que el mensaje de la Iglesia en todos los tiempos y en todas las latitudes geográficas y espirituales solo pueda ser la repetición, explicación y aplicación de su testimonio”⁵⁷, o como lo explica Eusebi Colomer, refiriéndose a Barth, “no hay conocimiento del Dios verdadero fuera de la revelación”⁵⁸.

Ciertamente tras Lutero florecen las interpretaciones, pero esto no supone que no hubiera ya habido pensadores que en aquel contexto de renacimientos y exploraciones de supuestos nuevos mundos, identificaran caminos alternos para comprender el fenómeno religioso. Para que no perdamos de vista su riqueza, mencionemos tan solo algunos: la concepción entre neo platónica y agustina de San Buenaventura y otros pensadores cristianos que rechazaban a Aristóteles, con la cual quizás podríamos identificar al mismo Lutero; la influyente reflexión de Tomás de Aquino que partía de la visión griega que se recoge en las obras de Aristóteles y contra la cual Lutero se levantó; la vía negativa, o la apofática, también conocida como la vía silente, defendida a través de aquellos siglos por Meister Eckhart (1260-1328), Nicolás de Cusa (1401-1464) y Jacob Boehme (1575-1624), ya después de Lutero; e igualmente más tarde, las aportaciones que intentaba hacer Giordano Bruno

⁵⁶ Dice la tesis 90 lo siguiente: Reprimir estos sagaces argumentos de los laicos solo por la fuerza *sin desvirtuarlos con razones*, significa exponer a la Iglesia y al Papa a la burla de sus enemigos y contribuir a la desdicha de los cristianos.

⁵⁷ Barth, Karl, *Ensayos teológicos*, Barcelona: Herder, 1978, p. 84.

⁵⁸ Colomer, Eusebi, *Dios no puede morir*, Op. cit., p. 24.

(1548-1600) desde sus estudios sobre la naturaleza. No olvidemos tampoco a Juan Huss (1369-1415) en Checoslovaquia, antigua Bohemia, o la de John Wycliffe (1320-1384) en Inglaterra.

Pero con la gestión de Lutero y la dinámica reformista, la diversidad de acercamientos a lo religioso aumentará, enriqueciendo el panorama. En los países a los cuales llega el espíritu reformador surgen nuevas formas de pensar la religión que atendían variadas necesidades y dinámicas. Pensemos en Juan Calvino en Ginebra, en Ulrico Zwinglio también en Suiza, en William Tyndale y Myles Coverdale en Inglaterra, en Juan Knox en Escocia, en el anabaptista y previamente mencionado apocalíptico Tomás Münzer en Mühlhausen, de la misma Alemania. Luego en siglos subsiguientes en la filosofía orientada hacia la reflexión en torno a lo divino también habría innovaciones extraordinariamente creativas. No perdamos de vista las aportaciones de Baruch Spinoza (1632-1677), defendiendo lo que parece ser una concepción panteísta en aquella Holanda que les garantizó a tantos intelectuales, libertades de expresión y de publicación que no se les ofrecían en sus propios países. O la que haría, desde su romanticismo ilustrado como filósofo, teólogo y hermeneuta Friedrich Schleiermacher (1768-1834), tan frecuentemente perdida de vista.

Schleiermacher no será reconocido comúnmente como fiel heredero de la herencia luterana, pero en cierto modo lo es, aunque haya sido visto por Barth como uno de aquellos de los que se desprendía “cierto tufillo de ateísmo”⁵⁹. Barth no veía con buenos ojos la reflexión religiosa post luterana que se acercaba demasiado a lo que él llamaba “la tradición pagana” y deja ver que Schleiermacher es el más vivo ejemplo de una especulación metafísica que no identifica a Jesús como “único mediador entre Dios y los hombres”⁶⁰. Para Barth, sin embargo, no es importante, como lo será para otro teólogo, Albrecht Ritschl, que Lutero y Schleiermacher compartan su resistencia a la escolástica.

Pero es precisamente la capacidad que muestra Schleiermacher y que recogen algunos teólogos, entre los que habría que mencionar al mismo maestro de Barth, Adolf von Harnack, como al recién mencionado Ritschl, de ampliar las posibilidades de acercarse a lo religioso, lo que se podría traer a colación como herencia del teólogo Lutero, pese a sí mismo, según ya he insistido antes. También los mismos esfuerzos, igualmente titánicos, de Schleiermacher al traducir las obras de Platón nos lo remiten al Lutero que traduce el Nuevo Testamento en el castillo de Wartburg, en Eisenach, ciudad de Turingia.

6 La hermenéutica actual nos conduce a multiplicidad de concepciones

Es cogido de la mano de Schleiermacher cómo algunas reflexiones filosóficas que inciden sobre lo religioso se acercan a nuestros siglos veinte y veintiuno. Con su insistencia en la importancia de entender los textos traducidos en su medio, o de entenderlos como circulares en la medida en que

⁵⁹ Barth, K., Op. cit., pp. 100 y 101.

⁶⁰ Ibid., p. 102.

el intérprete tiene que moverse dialécticamente entre la totalidad y las partes⁶¹, o de “entender el texto tan bien y hasta mejor que lo que el mismo autor lo entendió”⁶², aseguró que las artes o ciencias de la interpretación, o la hermenéutica, por lo menos no se perdieran de vista. Al irse comprendiendo a Nietzsche no como un expositor de doctrinas sino como un intérprete de signos, se debió haber identificado al teólogo que fuera el primer catedrático de aquella Universidad de Berlín que se fundara en el 1810, como un predecesor en lo que respecta a la insistencia del primero en que todo es interpretación.

Pero sería otro pensador alemán, Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien habría de ser visto como el puente entre Schleiermacher y el filósofo contemporáneo que hoy más identificamos con el quehacer hermenéutico, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), autor de la voluminosa *Verdad y método (Wahrheit und Methode)*, en la que por cierto se muestra crítico con él. Dilthey escribe una obra sobre Schleiermacher, no concluida del todo, donde reconocerá la muy importante herencia que él mismo adelantará sobre todo en lo que respecta al entendimiento (*verstehen*) de las que llamó ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). De los ricos trabajos de Dilthey se valdrá Martín Heidegger, más influyente que los demás y a su vez maestro de Gadamer. Heidegger, quien, como ya vimos, es el primer pensador importante que toma conciencia de las implicaciones de la muerte de Dios nietzscheana, atiende también el tema de la hermenéutica en su texto *El ser y el tiempo*. Y es de allí que partirá Gadamer para desarrollar los planteamientos que hará en torno al mismo asunto.

Sin embargo, el contexto en el que las reflexiones filosóficas sobre lo religioso se llevan a cabo en nuestra época parte fundamentalmente de las concepciones sobre la hermenéutica que Gianni Vattimo desarrolla, valiéndose de los antecesores que ya hemos mencionado. Según escribe este y ya Nietzsche anticipara, el lenguaje es ya un modo de interpretar. Y todo pensamiento está confinado al lenguaje, tanto para su bien como para su desventaja. Lo limita por un lado; pero por el otro le abre un mundo de posibilidades como Nietzsche reconocía que ocurría con la muerte de Dios.

Este es el contexto en el que podemos especular, pero es un contexto que no está, por decirlo de esta forma, garantizado. Tiene tantos condicionamientos, tantos límites, controles, exigencias, mensajes de todo tipo, interminables propuestas, lecturas que pugnan entre sí y todas a final de cuentas son interpretaciones válidas que llevan a sentir a algunos de los que hemos tomado conciencia de ello que apenas podemos expresarnos y que el mejor camino podría ser el de la vía negativa o apofática que ya trajéramos a colación. Es un mundo de signos para el cual necesitaríamos una semiótica maestra que se renovara constantemente y no la tenemos.

Habría que preguntarse si queda alguna realidad detrás de tantas interpretaciones. Lutero ni nadie hubieran podido imaginarse que de aquel reclamo apasionado y honesto de interpretar

⁶¹ Acercamiento trabajado también por su gran discípulo Wilhem Dilthey. Ver de este, “Orígenes de la hermenéutica”, en *Obras de Wilhelm Dilthey VII, El mundo histórico*, primera reimpresión en español, México, FCE, 1978.

⁶² Niebuhr, Richard, *Schleiermacher on Christ and Religion*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1964, p. 83.

personalmente la Biblia, sin mediación de un sacerdote, más bien un funcionario, que respondía a una jerarquía distante, veríamos con el tiempo tal fruto, fruto que pone en entredicho la posibilidad de alcanzar esa interpretación de la realidad con la que todos estaríamos de acuerdo. No debe extrañar entonces que específicamente en torno a la muerte de Dios, que llegó a ser el contexto histórico en el que se mueve la filosofía de la religión y alguna teología en algunos países desde los años sesenta del siglo veinte, y en torno al inevitable nihilismo, que en los últimos escritos recogidos en *La voluntad de poder*, Nietzsche nos presenta mediante categorizaciones que no están del todo claras, no se haya podido evitar convivir entre multiplicidad de concepciones que parecen no necesitar una realidad para sostenerlas.

7 Conclusión

No nos debe extrañar que bajo esta hiperpluralidad de interpretaciones se nos haga imposible ponernos de acuerdo sobre estrategias políticas, económica y educativas por mencionar tan solo tres ámbitos discursivos que hoy sufren de grandes incertidumbres.

Quinientos años después del inicio de una época que inauguró esta posibilidad de desarrollar diversas interpretaciones, tanto en el ámbito de nuestras conciencias como en el de la naturaleza, naturalmente no podemos hablar de que hemos alcanzado por fin cierto paraíso. Desde luego, lo hemos intentado. Pensemos en Nietzsche, quien de joven defiende la teodicea griega y celebra a Dionisio, luego aspira a hacer de la obra de Richard Wagner telón de fondo mítico de la civilización, más tarde crea al piadoso Zaratustra, para entonces reivindicar a Jesús como el único cristiano. O en Heidegger, quien escribe sobre la posibilidad de que estemos ya tarde para los dioses, pero demasiado temprano para el ser. Su concepción de la *gelassenheit* sugiere un camino, según Guilead, muy parecido a la contemplación que impulsaron místicos como Meister Eckhart y poetas como Hölderlin⁶³.

Sin embargo, para Gianni Vattimo y John Caputo parece que nunca ha habido momento más auspicioso para el cristianismo que el que vivimos. La pluralidad de interpretaciones que medran, resultado del fin de la tradición metafísica que obligaba a partir de fundamentos esencialistas, apunta hacia el reencuentro con una divinidad que no lleva sobre sus hombros la responsabilidad de la civilización. Pero todo es interpretación, que, como ha escrito Caputo, es una teoría de la verdad⁶⁴. El problema, o la dicha, es que toda interpretación es resultado de una interpretación que es a su vez resultado de otra interpretación y así infinitamente. Es un problema para aquel o aquella que no pueda dejar de pensar en términos de fundamentos y esencias, pero para quienes han aceptado como estrategia lo que en el *Tao te King* se llama simplicidad esencial, el horizonte le parece más amplio que nunca. Es lo que vivimos 500 años después de la rebelión de aquel valiente sacerdote agustino.

⁶³ Guilead, Reuben, *Ser y libertad, Un estudio sobre el último Heidegger*, Madrid: G. del Toro, 1969, pp. 104 y 121.

⁶⁴ Caputo, John D., *Hermeneutics, Facts and Interpretation in the Age of Information*, UK: Penguin-Random House, 2018, p. 6.

Bibliografía

- Atkinson, James, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid: Alianza, 1971
- Barth, Karl, *Ensayos teológicos*, Barcelona: Herder, 1978
- Blake, William, en *William Blake, The Penguin Poets*, London: Penguin, 1978
- Bloch, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid: Ciencia Nueva, 1968
- Caputo, J. y Vattimo, G., *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 2007
- Caputo, John D., *Hermeneutics, Facts and Interpretation in the Age of Information*, UK: Penguin-Random House, 2018
- Colomer, Eusebi, *Dios no puede morir*, Barcelona: Nova Terra, 1970
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971
- Derrida, J., y Vattimo, G., editores, *Religion*, Stanford: Stanford University, California, 1998
- Descartes, René, *Discurso del método*, 12ma. edición, Madrid: Espasa Calpe, Austral, 1970
- Dilthey, Wilhelm, "Orígenes de la hermenéutica", en *Obras de Wilhelm Dilthey VII, El mundo histórico*, primera reimpresión en español, México, FCE, 1978
- Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura o encomio de la estulticia*, Introducción de José Antonio Marina y edición y traducción de Pedro Voltes, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, duodécima edición, 1999
- Erasmus and Luther, *The Battle Over Free Will*, Edited, translated and introduced by Clarence H. Miller et al, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 2012
- Foucault., M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, sin fecha (original de 1965)
- Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008
- Guilead, Reuben, *Ser y libertad, Un estudio sobre el último Heidegger*, Madrid: G. del Toro, 1969
- Heidegger, M., *Sendas perdidas*, 2da. ed., Buenos Aires: Losada, 1969
- Hendrix, Scott, *Martin Luther, Visionary Reformer*, New Haven and London: Yale University Press, 2015
- Luther, Dr. Martin, *The Jews and their Lies*, York, SC: Liberty Bell Publications, 2004
- Niebuhr, Richard, *Schleiermacher on Christ and Religion*, New York: Charles Scribner's Sons, 1964
- Nietzsche, F., *Aurora, Werke in Drei Bänden, 1*, München: Carl Hanser Verlag, 1973
- Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1973
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, 2da. edición, Madrid: Alianza, 1973

Nietzsche, F., *El anticristo*, 2da. edición, Madrid: Alianza, 1975

Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Madrid: M.E. Editores, 1995

Nietzsche, F., *Humano demasiado humano (El viajero y su sombra)*, aforismo 84, en Nietzsche, Friedrich, *Werke in Drei Bänden, 1*, München: Carl Hanser Verlag, 1966

Nietzsche, F., y Vaihinger, Hans, *Sobre verdad y mentira*, Madrid: Tecnos, 1990

Preguntas de discusión desarrolladas por el autor

¿A qué se refiere el autor cuando al final del escrito trae a colación la rebelión de Martín Lutero?

¿Qué sentido tiene indicar que el lenguaje es ya un modo de interpretar?

¿Qué significa la frase la muerte de Dios, según el texto?

¿Por qué le interesa a Nietzsche más la gestión material del acceso directo a los textos bíblicos que la reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu?