

lecturas como las de Walter Kaufman o Richard J. Hollingdale, quienes vieron signos de desvarío mental en algunos pasajes hiperbólicos, y se alinea con las de Sarah Kofman y Aaron Ridley, para quienes la obra constituye “una celebración pagana del potencial disruptivo y subversivo del pensamiento”, la deliberada provocación de un yo dionisiaco que se festeja y festeja la vida en su desbordante riqueza frente a la humildad castrante de la moral convencional. A su vez, en un espléndido ejemplo de esa lectura lenta, paciente, rumiadora del texto alabada por el filósofo, Stegmaier centra su análisis en la primera sección del capítulo “Por qué soy un destino” para mostrárnoslo como un sorprendente compendio de la propuesta filosófica del último Nietzsche. Tras recorrer de este modo tan preciso y exhaustivo la obra, comprendemos al fin que todo el tinglado bufonesco y delirantemente presuntuoso de *Ecce Homo* no constituye, en el fondo, sino un magistral dispositivo metodológico encaminado a trastocar las formas habituales de escribir, leer y pensar.

Manuel Barrios Casares
(Universidad de Sevilla)

RUSSELL RE MANNING AND CARLOTTA SANTINI (eds.).
Nietzsche's Gods. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2022, col. Nietzsche Today, vol. 6, 310 pp. ISBN: 978-3-11-061026-0.

Nietzsche's Gods es un volumen colectivo que recoge una selección de las contribuciones presentadas en el 23º Congreso Internacional de la Friedrich Nietzsche Society (UK), celebrado en la Universidad de Bath Spa en septiembre de 2017 con la temática: ‘Nietzsche's God(s): Theism, Pantheism, and Atheism’. El volumen, editado por Russell Re Manning y Carlotta Santini, explora la presencia y la ausencia de Dios y de lo religioso en el pensamiento de Nietzsche y está estructurado en cuatro partes: “Nietzsche's Greek Gods”, “Nietzsche's Christianity”, “Nietzsche's Theologies” y “Nietzsche's Future Gods”. En conjunto, este volumen muestra la complejidad de Nietzsche sobre Dios, la divinidad y la teología. Aunque es asociado al ateísmo por el anuncio de la “muerte de Dios” y su crítica al cristianismo, el componente teológico de su pensamiento sigue siendo enigmático. El volumen aborda su relación con los dioses griegos, su crítica al cristianismo, su “teología especulativa” y, finalmente, sondea su influencia en pensadores como Foucault, Vattimo, Bataille y Sloterdijk.

En la primera parte, “Nietzsche's Greek Gods”, se verbaliza la visión dionisiaca del mundo y del ser humano, su relación con lo apolíneo y su carácter misterioso, los ritos de unificación con la divinidad griega y cómo ello

influyó en el auge del cristianismo.

La contribución de David L. Tracey, “Nietzsche’s Apollo”, puntualiza que Apolo es protección frente a Dioniso, impulso de creación de individuos como apariencia de porciones en un todo singular. Si Dioniso es desintegración del individuo (unidad primigenia) y Apolo del todo (unidad primordial), el ser humano, como creación artística, necesita liberarse tornándose apariencia, una fisura esencial de la unidad que multiplica las formas aparentes de individualidad (verdad dionisiaca). Ante la falta de un principio organizativo frente al caos dionisiaco, los griegos se tonificaron de fuerzas apolíneas. Sin embargo, ¿es esta barrera apolínea saludable o patológica? La manifestación sana permite a Apolo contener a Dioniso sin eclipsarlo completamente, mientras que la patológica busca anularlo. Así, el dilema apolíneo-dionisiaco, tal y como lo escenifica Tracey, es: ¿cómo permite Apolo que los individuos experimenten lo dionisiaco sin sucumbir a su destrucción total?

El capítulo “The Return of the Epicurean Gods”, escrito por Peter S. Groff, hace ver cómo Epicuro sirve de cañón a Nietzsche contra el monoteísmo cristiano, proponiendo un (multi-)universo infinito y sin propósito, atómico y vacío. En este cosmos no hay Dios omnisciente, solo dioses absortos en su goce tales que empujan a la humanidad a trivializar la existencia divina, reivindicar un arte de vivir en pacífica finitud y desalentar las doctrinas del alma inmortal y la condenación/salvación eterna. Nietzsche compartirá su pluralidad divina, el asemejarse a Dios en la medida de lo posible, la doctrina del *amor fati* y el pathos de la distancia, pero abandonará esa ataraxia a-política y el quietismo en la historia natural a fin de evitar el síntoma europeo originariamente cristiano. Igualmente, Epicuro actuaría como antípoda para su visión dionisiaca del mundo.

La aportación de Carlotta Santini, “Friedrich Nietzsche on the Greek Mysteries”, muestra que, para Nietzsche, el *misterio* en la antigua religión griega es elemental, pero de naturaleza escurridiza: oscila entre la esencia trágico-dionisiaca griega y la necesidad apolínea cristiana. Toda ceremonia mística conserva un secretismo que complica desentrañar su simbolismo, constelando así Santini una fenomenología del misterio. Rescata el estudio nietzscheano sobre los mitos de Dioniso Zagreus, Sémele e Iacchus Deméter para denotar el impulso cognitivo hacia la trascendencia pretendiendo esparcirse en lo Uno, costumbre amplificada por el cristianismo. Este asegura su expansión inculcando culpa y vergüenza mediante su doctrina escatológica, que promete inmortalidad nunca llegada, crítica que Nietzsche emplea al reivindicar el horizonte secular de lo místico griego, que dice sí a cada alba temeroso de despertar en un mundo ajeno aún no forjado en sus entrañas.

En la segunda parte, “Nietzsche’s Christianity”, se alega la contradicción psicológica de San Pablo, la expansión del cristianismo, los efectos de tal

movimiento en el cuerpo y la formación de los espíritus libres y la posterior secularización que condujo a un insano ateísmo racionalista.

En “The Apostle Paul’s Conception of *Sárx* and Nietzsche’s Feeling of Power”, David Simonin muestra que Nietzsche analiza la psicología de San Pablo desde su concepto de *sárx* (“carnalidad de la carne”), que simboliza la debilidad ligada al pecado. Nietzsche sugirió, junto a otros, que Pablo promovía una voluntad de poder nacida de la impotencia, presentándose como guardián de la ley divina mientras defendía sus propios principios. Su conversión en Damasco suavizó su crueldad y vanidad, pero canalizó su psique atronadora en la persecución de otros, imponiendo un poder “bendito” *ilusorio*, pues su autodomínio comienza en la fe y el vacío. Pablo vivía en una “alternancia de momentos altos y bajos”, un poder no-estable (*sensación* de poder y no *voluntad* de poder) que imprimía en los cristianos. La cuestión será: ¿cómo ese poder ilusorio se convirtió en “sustancial”?

Stelio de Carvalho Neto, en “Conversion and Convalescence: Matters of Grace”, compara la fatalista “sumisión a la voluntad divina” [fatalistischen Gottergebenheit] de Pascal, inspirada por lo apologética del *amor Dei*, con la de Nietzsche, enardecida por la apologética del *amor fati*. Son mutuamente autoexcluyentes: la pascaliana es propia de un cuerpo enfermizo que pierde vigor al someterse a la baja satisfacción estomacal de la gracia divina, mientras la nietzscheana es propia de uno básicamente sano al enarbolar la *eterna recurrencia* y el sentido de la Tierra. Este “*abêtissement* de Pascal” se erige como el sacrificio más instructivo para una sana convalecencia de la gracia, al modo de Zaratustra, que, lejos de ser prerrogativa de Dios, intercambia la infinitud eterna por la eternidad en la finitud.

En “Life Affirmation and Disgust with Humanity in the Wake of the Death of God”, Michael J. McNeal muestra la preocupación de Nietzsche por los efectos del asco y la náusea inducidos tras la era postcristiana tardomoderna y su tendencia nihilista suicida. Buscando ser renaturalizada la vida mediante la fortaleza afirmativa del cuerpo, transfigurando los valores antinaturales implementados, el asco es dialéctico en los espíritus libres, los futuros filósofos. Priorizan lo feo sobre lo bello como conducidos por una voluntad de verdad (“pulsión tiránica”) que concede resistencia dionisiaca, frente a esa repugnancia de la existencia y su agonismo intensificado por esa animidad (auto-)destruktiva del cristianismo y el ateísmo cientificista, mediante una experiencia de asco desde la que se crean a sí mismos, multiplican la mirada e impregnan su mundo de significado.

Tal como Yannick Souladié exhibe en “The Concept of ‘Antichrist’: Twilight or Renewal of Atheism”, el Anticristo en Nietzsche tiene un sentido abiertamente ateo, pero político y griego para contrarrestar la secularización del ideal cristiano y revitalizar la doctrina dionisiaca. Ahora, el Anticristo

es Dioniso, pero igualmente alejado del ateísmo racionalista por descuidar las condiciones fisiológicas, socioculturales y psicológicas que originaron la creencia cristiana. Promocionando el “filósofo-médico” (que por tener un cuerpo sano le es instintivo el ateísmo), no cae tampoco en un irracionalismo, pues, para el autor, Nietzsche apoya una concepción constructiva de la razón: razonar correctamente requiere una educación científica que valore lo corporal. Nietzsche no refuta a Dios, sino que aúpa otra figura ideal, con cuerpo, que contrapone el ideal cristiano para indigestar lo sobrenatural.

En la tercera parte, “Nietzsche’s Theologies”, se estudian cuestiones teológicas relativas a la perspectiva polipanteísta de Nietzsche, el reajuste de la metafísica y la religión por el cuerpo, la relación entre religión y conciencia y el modo en que es posible hacer una religión afirmativa.

En “Nietzsche’s (Experimental) Perspectival Poly-Pantheisms”, Daniel Coyle sugiere que Nietzsche puede interpretarse como teísta, panteísta o ateo, decantándose por un polipanteísmo. Para Nietzsche, sólo pueden ser dioses aquellos que bailan (“ideal” espiritual del verdadero filósofo). Además de Dioniso, acoge simultáneamente a Ariadna, diosa de la vida y la tierra. Si bien la antítesis de Dioniso es Apolo, Ariadna es Dioniso en mujer. El nuevo Dioniso y la divinizada Ariadna, aunque polares, son simbióticamente progresivos por formar una polaridad correlativa y creativa “preñada de futuro”. El autor concluye que esta simbiosis en el Nietzsche maduro anhela afirmar el mundo como necesidad histórica de solidificar una coherencia teológico-política duradera, al menos experimentalmente.

Nótese en “Intoxication, Ecstasy, Death: Nietzsche on ‘Divine’ State”, Andrea Rehberg ilumina cómo la crítica genealógica rechaza el relativismo liberal-humanista y explota cada estallido de voluntad de poder, dinamizando valores inmanentemente. Resulta inaceptable que la metafísica en general y la religión en particular no calibren continuamente la voluntad de poder que las infunde, exigiendo un pensamiento “fisiológico” que avale el cuerpo y no lo catapulte trascendentalmente a estados divinos (vía prácticas de *intoxicación* o éxtasis). Resulta interesante la reinversión del “sacerdote asceta” entresijada en la sección “*The Blessed Nihil*”: estando la vida luchado consigo misma en las entrañas del sacerdote, su manto de supuesto adversario de la existencia no era sino parte de las fuerzas, paradójicamente, sí-creadoras de la vida: su estado liminal de autodisolución no es impulso sexual reprimido, sino desviado por ignorancia fisiológica, cometiendo sistemáticos errores de interpretación profundamente gravitacionales.

Sebastian Nino Cocever, en “Religion in the Light of Good Conscience”, inspecciona la religión a través del concepto de “conciencia” [*Bewusstsein*]. Como último desarrollo de lo orgánico, la conciencia es aún inestable y no debe tomarse como núcleo humano; necesita subyugarse para destruir y

reinterpretar significados. La conciencia [*Gewissen*] es un desarrollo ulterior del instinto, traspasando del olvido a la memoria, articulándose el mundo como enredo caótico de fuerzas contrapuestas. Como por la no-teleología de la vida, esta es voluntad de poder y desea, por tanto, cambiar su naturaleza al carecer de lógica interna, el cuerpo desenvuelve en últimos tiempos la conciencia por habilitar la transfiguración de la vida (pese a ser peligrosa aún por su escaso desarrollo). El autor presenta la religión en sentido afirmativo en cuanto se presta a mantener una verdad abierta como *probidad* [*Redlichkeit*]: virtud de espíritus libres que refugia la vida instintiva, ejercicio de voluntad de poder aplicable a la religión.

En la cuarta parte, “Nietzsche’s Future Gods”, se atiende a la confrontación entre el monoteísmo y el polipanteísmo, la manera en que hoy se enraíza en nihilismo con el incremento migratorio, la nueva forma de encarrilar el carácter religioso del sacrificio de Dios y cómo a partir de ello se ha reactivado una nueva metafísica en aras de la revolución tecno-científica.

En “The Greatest Advantage of Polytheism: Monotheism and Normalization Through Truth”, tras la reiterada crítica de Nietzsche al sufrimiento originado por la salvación cristiana, Niklas Corall manifiesta que el filósofo de Röcken defiende un politeísmo. El monoteísmo (“un Dios verdadero”) promueve la estandarización del hombre [*Normalmensch*] al igual que la ciencia —promoviendo una verdad absoluta (cuasi metafísica)—, un gran peligro para la sociedad moderna. En cambio, el politeísmo inventa superhombres incluso ante ateos, confiere “historia superior” respecto del vacío idealista y permuta una religión natural que ramifica una voluntad de verdad abierta. Mirando la forma de vida estandarizada del “animal aún indeterminado”, desde un debate entre Nietzsche y Foucault, el autor reconstruye ambos modelos de normalización a través del discurso agonístico conflagrado tras la crítica al monoteísmo y la ciencia moderna.

Analizando “The Moderate Man and the Weak God: Nietzsche, Vattimo and Nihilism Today”, Marinete Araujo da Silva Fobister indaga en que el advenimiento del nihilismo es inevitable para Nietzsche, elemento acentuado por el incremento migratorio que aporta nuevas perspectivas y formas de vida. Frente a esos valores antiguos percibidos con nostalgia, que impide el flujo creador y revalorizador de valores y aumenta el poder, se ambiciona la figura del “hombre moderado”. Acompañándose de Vattimo, la autora asegura que dicha figura tiene como objetivo “vivir en la proximidad”, una forma de vida que evita las fuerzas reactivas propensas al antagonismo y apuesta por la integración de la diferencia. Recurre también al “pensamiento débil” (o “nihilismo óptico”) del filósofo italiano, que abandona la idea de verdad fija y la historia unilineal por una liberación de las voces excluidas desde la *kénosis*, componente imprescindible para el nihilismo actual.

Alan Watt, en “Bataille’s Word: ‘Dieu soit mort’ (God be Dead)”, parte de Bataille para evidenciar que, para el filósofo francés, el sacrificio de Dios posee un profundo carácter religioso: lo realizamos como si fuera hacia el propio Dios, sufriendo nosotros junto a la víctima, alejándose así de la visión atea. Este sacrificio, necesario tras la racionalidad ilustrada, desbloquea la “comunicación” al fracturar al individuo tras la crucifixión mediante dos laceraciones: una hacia el yo, la otra hacia algo superior. Bataille opta por “Dieu soit mort” (“Dios muera”) frente a “Dios ha muerto”, enfatizando la muerte de Dios sin espacio para interpretaciones científicas. Más tarde, el autor se pregunta hasta qué punto este “Dieu soit mort” es nietzscheano, explorando las implicaciones religiosas y su relación con el *amor fati* de Nietzsche, interpretado como “crueldad contra uno mismo” y distanciándose de la salvación cristiana.

Por último, Ferén Barrios sostiene en “The Corpse in the Machine: Outlining a Genealogical Approach to the Technological Revolution” que la muerte de Dios y el surgimiento de una voluntad tecnológica reflejan el triunfo de las fuerzas reactivas en la globalización. La historia, motivada por el resentimiento y la *reacción*, despliega la moral esclava promovida por la casta sacerdotal. Sin Dios como ideal absoluto, emerge una nueva metafísica monoteísta (científica), buscando la “mejora” y la “perfección”. Proliferando una *creación de “mundos”* en la era tecnológica, ya no nos preguntamos *qué*, sino *cómo* los construimos: se superponen sistemas de valores dominantes, redefiniendo al hombre como gestor del mundo y ya no como víctima de la existencia. La tecnología idealiza al hombre como máquina de Turing, donde integrándose cuerpo-máquina se produce un “tecno-trascendentalismo”. Este optimismo transhumanista invierte el simbolismo mundial compatibilizándolo con la muerte de Dios, que el autor desentraña en perspectiva esferológica, centrada en las estructuras que posibilitan vida y cultura.

Visto panorámicamente, se pone al descubierto una ambigüedad teológica en Nietzsche. Aunque Nietzsche es conocido por su crítica al cristianismo y su declaración de la “muerte de Dios”, sus obras alardean una inquietud constante con las nociones de lo sagrado y lo divino. En muchas ocasiones, a Nietzsche se le ha declarado ateo radical (Jaspers, Sartre, Derrida, Vattimo o Kaufmann), pero también escuda a capa y espada una mitología dionisiaca opuesta a la mitología del cristianismo, especialmente en la máxima “*Dioniso contra el crucificado*”, para recuperar la más honda matriz de la vida, proyectándose así como un nihilista antinihilista que reconoce que la historia de las religiones es necesaria para ver cómo traer de vuelta elementales valores como la creatividad, la lucha y la asimilación y, por extensión, como un revolucionario de la teología (Deleuze, Safranski, Sloterdijk o Agamben). Atisbando figuras como Dionisio y Apolo, así como la doctrina del *amor fati*, Nietzsche cava en

la tensión entre la influencia de la religión y la afirmación de la vida. Además, también retoma buena explanada de pensadores como Epicuro y su teología materialista y el estoicismo y su énfasis por la naturaleza cíclica del Universo. De manera integral, a mi juicio, es defensor de una teología negativa, pero cuyas nuevas prácticas rituales no serían acérrimas a la conciencia sino que imploran por que el cuerpo sea asimilador de las más grandes gestaciones humanas, pudiendo inmanentizar paulatinamente con ello una política de gran salud. Entonces, a pesar de su rechazo del monoteísmo y de la unidad más allá de la apariencia, su pensamiento está impregnado de cuestiones teológicas que no se resuelven fácilmente, pero igualmente importantes para reflexiones contemporáneas sobre religión y teología.

Iván Sanz Marcos
Universitat de València

SÁNCHEZ SERGIO, *Los Grandes hombres como calamidad pública. Carlyle en Nietzsche*, Córdoba (Argentina): Universidad Nacional de Córdoba, 2024, 108 pp. ISBN: 978-987-707-328-7

La Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) ha publicado recientemente el último trabajo de Sergio Sánchez, dedicado a examinar los aportes de la filosofía nietzscheana al pensamiento contemporáneo. Esta obra se inscribe en un conjunto de actividades académicas orientadas tanto a la investigación como a la docencia universitaria, y guarda a su vez una estrecha relación con publicaciones anteriores del autor, entre ellas *Borges lector de Nietzsche y Carlyle* (Ed. UNC, 2014, 2018) y *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño* (Ed. Brujas, 2014).

En este contexto, *Los Grandes hombres como calamidad pública. Carlyle en Nietzsche* expresa una línea de trabajo sostenida y madurada a lo largo del tiempo, pero que en cada ejercicio renueva su novedad como práctica de un filosofar histórico y crítico de la cultura. De modo similar a cómo un radiólogo introduce una sustancia de contraste para visibilizar la estructura interna, las funciones y las resonancias de un cuerpo, Sánchez continúa el ejercicio de la *química de los conceptos y sentimientos morales*, introduciendo el elemento Carlyle en el *corpus* nietzscheano para, desde allí, lograr una imagen más precisa y trazar de manera rigurosa los contornos y propósitos de lo propiamente nietzscheano.

El prólogo, un breve ensayo y dos movimientos definen la estructura del texto. En el apartado *La religión de los héroes*, el lector se introduce a la ciencia de la transformación de la materia de las representaciones a partir de lo