

Federico Frontán Núñez

Nihilismo y tragedia absoluta en la edad postsecular. Contribuciones desde la teología de la liberación

Resumen: *Los avances de sectores neoconservadores en Occidente muestran que nos hallamos en una era postsecular. La derecha utópica logró su ascenso político gracias a su capacidad de movilizar algunos de los mitos más antiguos. Por lo tanto, es de suma importancia considerar los vínculos de la tragedia con los sistemas filosóficos que le dan sentido. A partir de relacionar nihilismo, tragedia y utopía en la tradición occidental, este artículo propone valorar el «potencial de razón» que tiene la teoría de la tragedia en Occidente. Se analiza el tema desde la perspectiva de la teología latinoamericana de la liberación.*

Palabras clave: *Nihilismo, Tragedia absoluta, Franz Hinkelammert, Teología de la liberación, Antropofanía.*

Abstract: *The advances of neoconservative sectors in the West show that we are in a post-secular era. The utopian right achieved its political rise thanks to its ability to mobilize some of the oldest myths. Therefore, it is of utmost importance to consider the links between tragedy and the philosophical systems that give it meaning. By relating nihilism, tragedy and utopia in the Western tradition, this article proposes to value the «potential for reason» that the theory of tragedy has in the West. We are interested in the perspective of Latin American liberation theology.*

Keywords: *Nihilism, Absolute tragedy, Franz Hinkelammert, Theology of liberation, Anthropophany*

Introducción

Durante el siglo XX, la utopía con pretensión de emancipación universal estuvo localizada en proyectos políticos de izquierda. Con la desaparición del comunismo, el utopismo encontró lugar en lo que John Gray (2017) llama «derecha utópica». El proceso que lleva del neoliberalismo al proyecto utópico de los neoconservadores no puede entenderse sin considerar la religiosidad que inspira a esos movimientos.

Vivimos en la era postsecular. Actualmente, son ciertas versiones de la religión y concepciones míticas las que están ocupando el lugar de la fe secular. Si se intentara una definición de la civilización occidental contemporánea, esta tendría que hacer énfasis en el papel central del pensamiento milenarista (es legado cristiano y su creencia fundamental es que el reino nuevo esta próximo). El componente religioso es lo que caracteriza a los neoconservadores, que, en su síntesis de fe apocalíptica y fe en el progreso humano, han logrado movilizar cierto entusiasmo apocalíptico. El adjetivo apocalíptico, según su raíz griega, significa *desvelar* o *dar a conocer*, pero en lenguaje común, la palabra refiere

a algún suceso catastrófico. Por fe apocalíptica entendemos un marco de interpretación de los cataclismos del mundo. Como una narración humana, donde la catástrofe se relaciona con redención. No hay que temer al fin del mundo, porque por ese fin se creará un mundo nuevo en el que los elegidos de Dios tendrán su paraíso.

El neoliberalismo, como teoría económica y filosofía política conservadora, tiene corrientes diversas en su interior, pero todas coinciden en que la condición más importante para la libertad individual es el libre mercado. Los neoconservadores que irrumpen en los últimos años cuestionan la eficacia del libre mercado expandiéndose por el mundo mediante un proceso pacífico. No creen en las soluciones que traería el Estado mínimo y su neutralidad, por el contrario, entienden que el Estado debe comprometerse mediante su aparato coercitivo en promover la que consideren buena vida (que implica también fomentar la religión). John Gray dice:

[...] los neoconservadores se han distinguido por su optimismo beligerante, que los conecta con una poderosa corriente utópica del pensamiento de la ilustración y con la fe fundamentalista cristiana en la posibilidad de derrotar al mal. En Estados Unidos, la derecha utópica ha sido capaz de sacar provecho tanto de las tradiciones religiosas que esperan una catástrofe inminente como de las esperanzas laicas de un progreso continuado. (2017, 56-57)

Frente a este panorama, nuestra tarea es reflexionar la evidente incidencia de la religión en la actualidad. Ese trabajo se hace desde una teoría o posicionamiento crítico que tiene pretensión de comprender para transformar la realidad. Ese lugar epistémico lo encontramos en la teología latinoamericana de la liberación y desde ahí reflexionamos sobre los desafíos de la realidad política contemporánea en relación con la actualidad del nihilismo y del pensamiento trágico-religioso. La situación presente, bien puede ser descrita como una expresión de la tragedia, que ya no es griega y se ha globalizado.

Partimos de asumir que la realidad no se reduce a lo que existe, sino que, desde la teoría crítica, la realidad es un campo de posibilidades

donde es posible superar el estado actual de las cosas. De este modo, en nuestro enfoque nos comprometemos con la teoría de la tragedia que permite pensar las transformaciones o acontecimientos de modo dialéctico y razonable. Nos interesa la tragedia desde el sentido político, pensando en el momento histórico actual, donde se agudizan la crisis de valores, sentido y deseo, propia del nihilismo.

Aristóteles, en su teoría de la tragedia o en la *Política*, piensa desde un inevitable y necesario lugar antropocéntrico. Lugar que va a ser determinante para la teología latinoamericana de la liberación a partir de los años sesenta del siglo pasado. «Pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios» (*Política* 1253a14). El objetivo de este trabajo es explorar el potencial crítico humanizador de la Teología latinoamericana de la liberación (reconociendo que tiene como eje un proyecto de transformación radical de la espiritualidad humana). Interesa su relación con la tragedia griega, las diferencias entre autores como Aristóteles y Nietzsche y su recepción en la teología latinoamericana de la liberación según los desarrollos de Franz Hinkelammert. Se busca identificar desarrollos teóricos que piensen fuera del marco político (humano) y proponen desplazamientos hacia posturas brutas o divinas.

Atenas y Jerusalén

Actualmente, Occidente se identifica, cínicamente, como la cultura de la democracia liberal y los derechos humanos. Con ello se da a entender que las experiencias totalitarias del siglo XX fueron eventos inspirados por agentes marginales. Es característico de occidente buscar la salvación en la historia y la creencia en que la historia tiene una finalidad y un objetivo inherente. La fe utópica en un estado de armonía futura y la noción moderna de progreso es herencia del judeo-cristianismo, a la que se agrega la fe de los «utópicos neoconservadores» (Gray 2017), para quienes la violencia o puede salvar al mundo o es herramienta para su mejoramiento. En cualquier caso, ambas perspectivas son versiones de la fe

milenario, que irá presentando variantes seculares o religiosas según los contextos sociales donde se desarrolle. La civilización occidental tiene dos raíces: la filosofía griega y la Biblia –metafóricamente, Atenas y Jerusalén– que unidas producen una cultura híbrida, greco-romana y semito-cristiana de compleja constitución.

La sociedad occidental se forma durante la Edad Media europea y se presenta como sociedad burguesa a partir de la Reforma y las revoluciones de Francia e Inglaterra. A partir del siglo XV se transforma en la sociedad que domina el mundo entero y puede colonizar a los otros continentes.

Leo Strauss –mentor del pensamiento neo-conservador– dijo que la historia de Occidente es, a simple vista, la armonización o síntesis de la Biblia con la filosofía griega. Pero de un análisis más riguroso, se sigue que no hay armonización, sino intento de armonización que está condenado al fracaso.

Las armonizaciones y las síntesis son posibles porque la filosofía griega puede usar el amor obediente en una función subordinada y la Biblia puede utilizar la filosofía como criada; pero lo que se utiliza así, en cada caso se rebela contra ese uso y, por consiguiente, el conflicto es genuinamente radical. (Strauss 2007, 339)

Este conflicto, *genuinamente radical*, tiene en la modernidad una intensidad inusitada. La ilustración rechazó la teología bíblica y la sustituyó por conceptos como deísmo, ateísmo o panteísmo. El avance del proceso secularizador mantuvo, sin embargo, la moralidad bíblica. Es Nietzsche quien va a hacer la crítica de la contradicción de la época, y que se resume en una proposición: «el hombre moderno ha tratado de preservar la moralidad bíblica al mismo tiempo que abandonaba la fe bíblica. Esto es imposible» (Strauss 2007, 332). La moral superadora que propone Nietzsche es *voluntad de poder*.

La muerte de Dios es un momento central en la racionalidad moderna. El primer rasgo que caracteriza al pensamiento moderno es el antropocentrismo. La humanidad se emancipa de lo sobrehumano y puede actuar según la teología

del *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). Se trata efectivamente de un modo de hacer teología, además, del punto de partida de la ciencia moderna. Si hay un Dios, no es trascendente y la revelación tiene un lugar secundario. Esto se relaciona con un cambio que comienza en el siglo XVII con la resignificación del concepto de virtud. La vida buena ya no se realiza en la observancia y acatamiento de pautas previas a la voluntad humana. Es decir, que la libertad ocupa el lugar de la virtud. Esto nos lleva a una tercera característica del pensamiento moderno: el hombre no tiene una naturaleza de la que pueda hablarse. El ser humano se autoproduce en su devenir histórico, «la libertad del hombre esta radicalmente limitada por su anterior uso de esa libertad, y no por su naturaleza» (Strauss 2007, 338).

Frente a estos signos de los tiempos –donde el conflicto entre las raíces de la civilización occidental es visible a través de sus consecuencias– se expresa el nihilismo, Strauss se permite sugerir el retorno, «Pero, ¿retornar a qué? Obviamente, a la civilización occidental en su integridad premoderna, a los principios de la civilización occidental» (Strauss 2007, 338). El mismo autor que propone el retorno, es quien reconoce la dificultad de volver a un pasado fundado en un conflicto irresoluble. La filosofía griega y la Biblia son antagonistas en el drama significativo de la vida humana. Al final de la reflexión sobre el deseable e imposible retorno, Strauss menciona –en el siglo XX– dos argumentos a favor de la revelación: primero, no hay pruebas de ningún tipo que la respalden, excepto la experiencia personal del encuentro del hombre con Dios, y segundo «la prueba negativa de la inadecuación de cualquier postura incrédula» (2007, 357). Si bien la teología es acotada ahora a la teología filosófica, el problema gira en torno a lo siguiente: ¿es posible plantear el problema del *theos* dentro de la dimensión humana? Tenemos respuestas que no refieren a la ontología ni a trascendencias, sino a la presencia de *deus in nobis* que se expresa en la inmanencia de la historia.¹ Strauss, en su búsqueda de algo superior a lo producido por humanos y que le dé el sentido que lo aleje del nihilismo, encuentra algo diferente, que no es superior, pero apela a algo más allá de

la ausencia de sentido que caracteriza al nihilismo. Son experiencias que testimonian un fuerte deseo de transformarse a sí mismos, donde la *revelación* es una excusa o un recurso.

América Latina

La cultura occidental —por sus desarrollos filosóficos, científicos y su religiosidad cristiana— produjo la modernidad, que, como proyecto civilizatorio, tenía la intención de forjar una cultura que sobrepasara a toda cultura anterior. La crisis del concepto de progreso, sea científico o moral, ha mostrado que no puede servir como norma para orientar la convivencia. Entonces surge la necesidad de buscar alternativas. Una de las características de la racionalidad moderna es que produjo una sociedad que se legitima diciendo que no hay alternativa para ella. Para el capitalismo del siglo XXI, dado que no apela a nada más allá, el nihilismo le es constitutivo. «No tiene significado alguno, excepto la autoamplificación. Crece para crecer. La humanidad es su huésped provisional, no su amo, y no tiene otro propósito que sí mismo» (Land 2021, 23). Retornar a lo premoderno no parece posible ni deseable; así es, como surgen preguntas que van a orientar a una de las variantes de la teología de la liberación que podemos relacionar con Franz Hinkelammert y el Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica: ¿cómo es posible, que haya vida humana? A esta sigue otra pregunta, ¿por qué hoy está amenazada la vida humana? Hinkelammert responde: «La vida humana ha sido posible por el hecho de que estos artificios están encauzados y limitados. La modernidad los desencauzó» (2007, 205). Por artificio, entiende el autor, al cálculo capital-ganancia. Entonces aparecen los desarrollos críticos del sistema desde América Latina. El problema o cuestión, no es solamente la vida, sino que es imprescindible responder a los problemas de la reproducción de la vida.

Mientras el cálculo del capital es un mero cálculo medio-fin, aparece ahora la necesidad de un juicio sobre el proceso de producción en su conjunto bajo el criterio vida-muerte.

El resultado es: no se puede vivir sin los artificios del principio de causalidad y del cálculo capital-ganancia, pero no se puede vivir tampoco sin encauzarlos en el circuito natural de la vida humana. [...] Se trata, sin embargo, de un problema político, no técnico. (Hinkelammert 2007, 204)

La vida, la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza, es un tema central en Hinkelammert. *Vida humana* o *naturaleza* son abstracciones que necesitan ser situadas para poder integrarlas a un análisis donde se determinan los conceptos con precisión.

Establecemos nuestro lugar de enunciación en el mundo periférico colonial latinoamericano —desde ahí pensamos y nos hacemos las preguntas— y partimos de la obra de Franz Hinkelammert (nos centramos en dos libros: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* y *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*) y sus aportes desde la teología latinoamericana de la liberación a la relación entre *nihilismo* y *tragedia*. Hinkelammert considera a Nietzsche como el gran autor de la modernidad. Es quien va a reivindicar el fin de la utopía.

Siguiendo a Dussel, recordamos algunos hechos históricos para situar la discusión y sus antecedentes. El autor dice: «El *eurocentrismo* consiste exactamente en constituir como *universalidad abstracta humana en general* momentos de la *particularidad europea*» (Dussel 2002, 67). En 1492 se empieza a construir el *Nuevo Mundo*, la América hispánica, que será después América Latina. Eso sitúa a la Europa latina (española y portuguesa) como metrópolis de un mundo colonial desde fines del siglo XV. La biblia y la filosofía griega tienen —como discurso hegemónico— la tarea de justificar las respuestas que la lógica imperial da a la pregunta: ¿Qué derecho tiene el europeo de invadir, ocupar, dominar y gestionar los territorios y poblaciones recién descubiertas, militarmente conquistadas y culturalmente colonizadas? El eurocentrismo va a funcionar como ideología legitimadora de la dominación del centro sobre la periferia, y va a encontrar un *contradiscurso* —inicialmente producido por europeos como Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas o Francisco

de Vitoria— que tiene desarrollo sistemático en América Latina y se expresa en la filosofía de la liberación y en la teología de la liberación.

La perspectiva crítica tiene en América Latina un desarrollo original en la filosofía y teología de la liberación creadas en el siglo XX. A las raíces de occidente, se suma la tradición sapiencial expresada en mitos y una perspectiva crítica de nuestra situación, que obliga a hacer el esfuerzo de escapar al destino trágico que anuncia la modernidad. La teología latinoamericana de la liberación aspira a que las comunidades humanas, relacionándose en comunidades de fe religiosa, recuperen o creen su humanidad negada a los diversos tipos de empobrecidos.

El episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. (CELAM 1968, 1-2)

El Dios que trae justicia, si se lo concibe como entidad trascendente, para la teología de la liberación se convierte en *ninguna parte* desde no llega nada. En Medellín se definen las tareas de una teología liberadora:

Así como otrora Israel [...] experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto [...] Así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso, que salva cuando se da [...] el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. (CELAM 1968, 6)

La humanización, como criterio para toda liberación, guía la reflexión filosófica y antropológica que va a usar la teología de la liberación para leer los signos de los tiempos. La teología con hermenéutica política que se dirige a una comunidad política es una teología que tiene un *a priori antropológico* como condición de

todo lo demás. Por emancipación se entiende humanización. No se espera que Dios lo haga por ellos, basta con la influencia de una entidad trascendente (que puede ser uno de los modos de revelarse del ser humano) que motive a lo que habita en la inmanencia.

El sacrificio en la historia de occidente: Agamenón y Abraham

Este apartado es glosa y comentario de los desarrollos de Hinkelammert en sus obras *La fe de Abraham y el Edipo occidental* y *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Según el autor, toda sociedad humana se constituye sobre la base de relatos o mitos, que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones se organizan. El espacio mítico, aunque no es consciente, tiene una lógica que permite su comprensión por mediaciones socio-analíticas. La teología latinoamericana de la liberación busca comprender la tradición mítica de la sociedad occidental, que comienza con un mito fundante relacionado a vida y muerte, y en su centro hay un asesinato. La interpretación del asesinato será decisiva para la tradición crítica que denuncia la violencia bajo la presentación de *sacrificio* que trae vida.

La mitología griega comienza con la historia de los dioses que matan a sus hijos. Es un círculo trágico donde el padre mata a su hijo. El hijo sobrevive porque el padre falla en su intento. Pero sobrevive para asesinar al padre. Urano, el primero de los dioses, encierra a sus hijos cíclopes en el tártaro. Sus otros hijos, los titanes, se vengán del padre y Kronos mata a Urano. Una profecía advierte a Kronos que uno de sus hijos los destronará, por lo que devora a todos los hijos para impedir la predicción. Zeus sobrevive y mata a Kronos con un relámpago.

El mito de Edipo tiene un componente adicional. A Layo, padre de Edipo, la profecía le dice que va a ser muerto por su hijo. Layo se adelanta y mata a Edipo. Por intervención de un pastor benevolente Edipo sobrevive, aunque Layo cree que lo mató. Años después, Edipo mata a su padre, que no conoce, y se casa con

su madre, sin saber que lo es. Tiene con ella tres hijos. Cuando se entera que ha matado a su padre y que tiene como esposa a su madre, Edipo se ciega a sí mismo y la madre Yocasta se suicida. Entre sus hijos, la tragedia se resuelve con acciones fratricidas.

Edipo no es movido por la venganza ni reclama ninguna libertad. No mataría a su padre y no se casaría con su madre, si supiera quienes eran. Es un circuito ciego de violencia trágica.

Todo el mito está concebido desde el derecho del padre de matar a su hijo. El mito encubre eso, sosteniendo la profecía según la cual el padre mata al hijo porque sabe que el hijo lo matará a él. No hay prueba para eso, es una simple suposición legitimadora [...] El padre tiene derecho de matar al hijo, sin embargo, esta comete un crimen al matar a su padre. (Hinkelammert 2000, 22)

En la filosofía y mitología griega existe una autoridad que se impone legítimamente mediante la ley que puede matar. Malabou (2023) comenta la distinción que Aristóteles hace en los primeros libros de la *Política*, entre *arjé politiké* y *arjé despotiké* (poder doméstico) y sintetiza sus consecuencias diciendo: «la dominación doméstica es absoluta: quien manda no tiene que obedecer, quien obedece no puede mandar» (69).

En los poetas trágicos griegos, el tema de los padres que matan a sus hijos tiene un giro que le agrega complejidad. El asesinato ya no se da, simplemente, porque alguien puede matar con legitimación legal. El asesinato se presenta como *sacrificio* que da vida. La mistificación de las relaciones sociales por invocaciones a lo sacrificial es una clave para leer los acontecimientos actuales.

En la *Orestíada*, Esquilo cuenta el sacrificio trágico de Ifigenia por decisión de su padre Agamenón. El ejército griego, en medio del viaje a conquistar Troya, se queda sin viento para navegar. La diosa Artemisa (Diana) le dice a Agamenón, que habrá viento si le sacrificaba a su hija. Agamenón hizo el cálculo y ordenó el sacrificio. Ifigenia se resistió y gritó a sus verdugos *asesinos*. El sacrificio es útil, por tanto, necesario.

Hay otra versión de Ifigenia. Eurípides, autor de la ilustración griega, cuenta la tragedia, pero esta vez, Ifigenia acepta su muerte sin reparos ni lamentaciones. No critica la lógica sacrificial de su muerte, sino que parece celebrarla. Todo lo remediará su muerte. Será su madre Clitemnestra quien ocupa el lugar de resistir la muerte justificada en la utilidad. Ella es quien grita a Agamenón que es un asesino.

En el siglo XVIII, la ilustración tiene muchas obras sobre Ifigenia; interesa aquí la versión de Goethe (1991) en su drama *Ifigenia en Tauride*. Como en Eurípides, la diosa salva a Ifigenia, sin que los griegos lo sepan y se la lleva a Tauride. Ifigenia sigue aceptando su propio sacrificio, pero ya no para tener ayuda de Artemisa y seguir la guerra, sino que, del gesto de Ifigenia se obtiene la paz. Se sacrifica para que no haya más sacrificios. «El mensaje es: del asesinato –visto como sacrificio humano– resulta la paz y el establecimiento de un jardín –Edén– de los derechos humanos» (Hinkelammert 2010, 32).

La tradición judía tiene en Abraham su mito fundante. Igual que en los griegos, se trata de la historia de un asesinato, pero en este caso es asesinato que no se realiza efectivamente. Es posible que el mito esté relacionado a hechos históricos. Era ley de Dios en su época, sacrificar al hijo primogénito. Los acontecimientos son relatados en el texto bíblico del *Génesis*:

[...] probó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: Toma a tu hijo, tu único Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. (Gn. 22, 1-2)

Según la escritura, Abraham tiene el encargo de sacrificar a su hijo. Se lo pide Dios porque es ley general de su tiempo que rige para todos los padres. Frente a la exigencia sostenida por entidades celestiales y terrenales no sorprende que Abraham esté dispuesto a efectuar el sacrificio. Lo novedoso, es que, entre la orden y la ejecución, aparece un Ángel de Dios que llama desde el cielo diciendo: «Abraham, no toques al niño ni le hagas nada». Al fin de la jornada, padre e hijo emprenden la marcha juntos.

La historia de Abraham permite lecturas distintas y opuestas. Se puede leer en clave sacerdotal y de poder, o en sentido de liberación. Por un lado, está la disposición de matar al hijo y cumplir con la ley y con Dios, y por el otro, la fe de Abraham que le permite ser soberano frente a la ley que mata. Aparece el Ángel (ocupando el lugar de la trascendencia que anima a la inmanencia) que estimula la agencia humana. Al no matar, afirma su libertad y con ella, la vida de los otros y la suya. Abraham no mata a Isaac, como consecuencia, no es asesinado por su hijo. El mito griego no tiene esta ambigüedad.

Se trata efectivamente de una dialéctica, no de una razón unilateral. La fe de Abraham, con su libertad que rechaza matar a su hijo en cumplimiento de la ley, presenta ya una esperanza más allá de cualquier factibilidad humana. No puede ser institucionalizada. Por eso aparece el poder sacerdotal que la invierte para poder legitimarse. (Hinkelammert 2000, 20)

Modernidad y nihilismo. El fantasma de la realidad

La teología de la liberación, en su compromiso de pensar teológicamente la opción por los pobres, necesitó usar otros instrumentos analíticos, interpretativos, que los conocidos por la tradición teológica europea. Es así que usó los instrumentos categoriales marxistas y de las ciencias sociales críticas. Esto ha sido una «revolución epistemológica en la historia mundial de la teología cristiana» (Dussel 1990, 123). La economía política y la sociología, producidas en el siglo XIX, nunca habían sido usadas sistemáticamente por la teología cristiana. Frente a la pregunta ¿por qué se usa el instrumental de análisis marxista? Dussel dice:

Es la doble exigencia de pensar teológicamente el *compromiso político* para servir a los oprimidos, a los “pobres”, al pueblo, lo que exigía a la teología naciente usar otros instrumentos analíticos, interpretativos, que los conocidos por la tradición [...] ciencias

sociales *críticas* (porque se trataba de descubrir y situar la realidad de la injusticia) y *latinoamericanas* (porque nuestro continente tenía cuestiones *propias* que resolver). (Dussel 1990, 123)

Hinkelammert relaciona a Marx y a Nietzsche en función del compromiso que cada autor tiene con el proyecto de la modernidad. El primero critica la modernidad y piensa en su superación, mientras que el segundo la afirma. Esta tensión es comentada por Hinkelammert a largo de su obra producida entre fines de los noventa y principios del siglo XXI. Nos interesa particularmente la referencia al uso del fantasma como figura significativa. El comienzo del *Manifiesto Comunista* dice:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. (citado por Hinkelammert 2001, 67)

Marx muestra quienes son los que ven un fantasma en el *Grupo de los comunistas* y corren detrás para aniquilarlo. Son grupos de poder que persiguen a los que reclaman por sus derechos humanos y pretenden subvertir el orden político que justifica un orden injusto. Por su parte, Nietzsche responde al Manifiesto de Marx y Engels en un texto igual de conocido como es *La voluntad de poder*:

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las ‘crisis sociales’ [...] La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiana-moral, se asienta el nihilismo. (citado por Hinkelammert 2001, 68)

De la derrota del fantasma del comunismo, aparece el huésped inquietante que también es un fantasma. «¿Para quienes es inquietante este huésped? Otra vez se trata de un punto de vista del nihilismo como fantasma [...] Es el punto de vista de los aplastados» (Hinkelammert 2001, 68).

Nietzsche se manifiesta en contra de las imaginaciones de otro mundo posible. Los denuncia a todos –sean en la inmanencia de una nueva tierra o de más allá trascendente– como intentos de venganza contra este mundo. «Es necesario preguntarse: ¿Por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?» (Nietzsche 2000, 404). La respuesta que da es para nosotros la formulación central de antiutopismo moderno:

Tercera proposición. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnias, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos *vengamos* de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor». (Nietzsche 2016, 634)

Es un mundo de fantasmas que parecen custodiar cualquier intento de transformación orientado por el pensamiento utópico. El destino trágico tiene que aceptarse sin pesar, diciendo sí, incluso a lo problemático y terrible. Nietzsche ve en la interpretación cristiano-moral la causa del nihilismo, y relaciona la moral con algún cambio que implique mejorías. La búsqueda de sentido que se orienta por algún tipo de pensamiento utópico humanizador constituye puras fantasmagorías y hay que exorcizarlas. «La posición nihilista resulta que es aquella capaz de sustentar la política actual de la exclusión de grandes partes de la población e inclusive de la naturaleza» (Hinkelammert 2001, 88).

Desde la perspectiva de la periferia –donde la tragedia saltó de los libros de los poetas y se instaló en la vida cotidiana de las comunidades– la solución nietzscheana es de algún modo una propuesta trágica. La curación del nihilismo que propone no intenta transformación alguna,

sino la afirmación de la modernidad. Nietzsche podría ser el autor del *manifiesto del capitalismo*, en caso de haberse escrito. Por eso es relevante el contrapunto con Marx, que parte de la crítica de la religión (que adora dioses en el cielo), y pasa a la crítica del capitalismo como religión que produce dioses en la tierra. La crítica marxista a la religión se encuentra en toda su obra y especialmente en su teoría del fetichismo. En el centro de la obra está la praxis humana, que se sitúa en el centro del análisis y sirve como criterio para discernir los dioses. No enfrenta dioses falsos con un Dios verdadero, sino que se hace desde el ser humano y los derechos humanos, que someten a los dioses y la sociedad a los criterios de su humana dignidad.

La teología latinoamericana de la liberación producida por Hinkelammert propone una relectura de Marx a partir de lo que ha interpretado como *teología profana*, lugar epistemológico desde donde se propone al ser humano como ser supremo para el ser humano, y eso lo conduce a interpretar la emancipación como humanización. La teología de la liberación desarrolla las categorías de Marx trascendiéndolas. Integra al análisis a un Dios que acepta que la humanización del ser humano es condición de su existencia. Lo que desemboca en una fe antropológica, donde Dios no puede revelarse sin algún tipo de antropofanía.²

La fe antropológica fue tema de reflexión del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo. El formato dialógico que Segundo toma como marco para pensar la relación con Dios, empodera al hombre al reconocer que la fe no llega después que Dios ha revelado algo. Es parte activa, indispensable de la misma revelación. Juan Luis Segundo la llamó *fe antropológica*. Refiere a una base de creencias socioculturales que supone a la persona humana como un haz de relaciones, que a través de una trama de vínculos políticos pueden cambiar sus condiciones de múltiples pobreza/carencias, en condiciones de plenitud, autonomía y creatividad. Segundo dirá que sin fe antropológica y autoestima humana no existe revelación divina ni puede haber fe religiosa. Esta radicalidad en situar a la creación como diálogo, donde los designios de Dios deben ser interpretados por un marco determinado por la finitud humana, y

que la fe antropológica es condición necesaria para la fe religiosa, fue la postura que no siguió la teología de la liberación.

En 1841, Marx dice: «La filosofía [...] hace su propia sentencia contra todos los dioses celestiales y terrenales que no reconocen la autoconciencia humana como la deidad suprema» (2013, 45). En este texto temprano, se puede encontrar un criterio crítico que da marco al proyecto ético que la teología de la liberación comparte con Marx, y que puede resumirse en: el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable. (Marx 1974, 100; las cursivas son mías)

Este imperativo categórico marxista tiene clara relación con posturas cristianas. Para Jesús de Nazaret, todo ser humano es siempre una relación: se llama *proximidad*. Marx en sus escritos de juventud, establece un ser supremo y hasta habla de deidad o divinidad. Pero el ser supremo es secular, no puede ser un Dios trascendente que prescinda de la condición humana y su materialidad. Marx no se pregunta por la posibilidad de la existencia de dioses que acepten que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, pero su reflexión nos conduce a esa pregunta.

En América latina en el siglo XXI, la teología de la liberación producida por Hinkelammert, continuó desarrollando el criterio crítico de Marx – aunque dentro de su reflexión cristiana. Proponer un Dios que reconoce que el ser humano es el ser supremo que se revela en la abolición de relaciones que expresen inhumanidades. La inmanencia trascendente que la teología de la liberación toma de Marx, va a necesitar que haga su propia crítica de la religión. Esta crítica no conduce a reducir el cristianismo al marxismo ni el marxismo al cristianismo. La apuesta teológica tiene ahora que ver con la *humanización* (donde Dios se hace presente) y con formas de socialización que permiten pasar de formas

menos humanas a formas más humanas. La esperanza cristiana conserva su especificidad en tanto puede trascender la praxis más allá de la factibilidad humana.

El caso de Nietzsche es exactamente opuesto. Con la muerte de Dios no hay trascendencia que anime a la inmanencia en sentido de su transformación; pero tampoco hay agencia humana que ocupe ese lugar. Con Nietzsche la modernidad renuncia a su proyecto emancipatorio. La renuncia alcanza a la dimensión ético-política y a la estética. No hay una crítica de la razón mítica (como la que intentó Marx entre otros autores). En *El origen de la tragedia* aparece la teodicea según la cual el mundo solo puede justificarse como fenómeno estético. Nietzsche niega que el arte tenga algún fin moral, ya sea el de formarnos o mejorarnos. Niega también que el artista sea creador de alguna obra: es solo un médium por el que se expresa una entidad que sí tiene existencia verdadera y le llama Dionisos.

La llegada del huésped inquietante, cuyo nombre es nihilismo, y que ahora sabemos de dónde vino, nos lleva a pensar posibles respuestas. La posición nihilista imposibilita la argumentación ideológica.

La crítica de las ideologías de Marx, que partía de que el potencial de razón expresado en los «ideales burgueses» y encerrado en el «sentido objetivo de las instituciones» ofrece un doble haz: por un lado, presta a las ideologías de la clase dominante el engañoso aspecto de teorías convincentes; por otro, ofrece un punto de apoyo para una crítica de tipo inmanente de esos productos que elevan a interés general lo que en realidad solo sirve a la parte dominante de la sociedad. La crítica ideológica descifraba en las ideas utilizadas de ese modo un fragmento de razón existente oculto a sí mismo, y leía esas ideas como una directriz que podían poner por obra los movimientos sociales [...]. (Habermas 1989, 147)

La crítica de la ideología se efectúa en el interior de un marco conceptual común, que está dado por algún tipo de interés general. El nihilismo no reconoce ningún punto de apoyo para la crítica. Es más, Nietzsche, apoyándose en

el nihilismo, realiza una transvaloración de los valores en relación con la teoría crítica junto a la renuncia al contenido utópico del proyecto de la modernidad. Se impide la posibilidad de abrirse a lo otro de sí «[...] mediante la remodelación de su identidad. La plasticidad ética es esta apertura a la forma del otro en sí mismo» (Malabou 2010, 12).

En el texto clásico *Poética*, se define la tragedia como:

Imitación (*mimesis*) de una acción seria (*spoudaias*) y completa, de cierta dimensión, mediante un lenguaje adornado de formas distintas en cada una de sus partes, con personajes que actúan y no mediante una narración, y que lleva a cabo mediante la compasión (*éleos*) y el temor (*phóbos*) la purificación (*Kathársis*) de pasiones tales. (*Poética* 1449b24-28)

A partir de esta definición se abre la discusión sobre los fines de la tragedia. Se pueden distinguir distintos fines. El primero es la *Kathársis*, que se logra por los sentimientos propios de la tragedia: compasión y miedo. También podemos entender fin como *télos*, lo que nos lleva a la función *poiética* de la tragedia. Es la dimensión del *mythos*, en el sentido de narración y argumento. Por último, podemos reconocer en el aprendizaje que proporcionan las artes otro de los fines de la tragedia. Esta discusión es relevante para nosotros, porque en la reflexión sobre los fines, encontramos un círculo hermenéutico que posibilita el continuo cambio en nuestra interpretación de lo trágico en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.

En *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente* George Steiner dice que:

En la tragedia griega, la dimensión de la trascendencia es esencial [...] En el mito cobra cuerpo el potencial de finalidad al posponer su realización en virtud de la ambigüedad, del error y el conflicto. En el mito hay siempre un «aguardar» la significación. (2013, 332-333)

Si bien Steiner no desarrolla la noción de *potencial de finalidad*, una vez que lo menciona, aporta alguna ampliación diciendo «el mito y su trascendencia generan, imponen, la dinámica de la repetición (ese «preguntar de nuevo») a través del tiempo» (2013, 333).

En la obra de Nietzsche no hay ni *potencial de razón* ni *potencial de finalidad*. El autor reivindica la vida, pero sin imperativos categóricos como los que propuso Marx. Renunciando a la emancipación y a la redención, su proyecto filosófico encarna la modernidad *in extremis*. Podríamos decir –siguiendo a Hinkelammert– que es el autor clásico del capitalismo salvaje.

A todo intento realizado en la historia por mejorar al hombre, Nietzsche lo llama *moral*. Cuando responde a su gran cuestión, ¿qué es lo dionisiaco?, responde que es la afirmación incondicional de la vida, de esta vida, de la verdadera vida. La oposición frontal a cualquier criterio moral significa impedir pensar otras vidas posibles a partir de la vida actual. «El decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida, alegrándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados –a eso lo denominé yo dionisiaco [...]» (Nietzsche 2016, 690). En los poetas trágicos, el sacrificio se hacía para que hubiera vida; en Nietzsche, vida y sacrificio parecen identificarse.

Georg Steiner (1997) distingue entre los modos de la tragedia a uno que, por insostenible, es muy poco frecuente: tragedia absoluta. Se basa en el postulado: la vida humana es una fatalidad. La lista –entre autores y obras– de las tragedias absolutas es breve. Entre los escritores que menciona, aparece *Edipo rey* y *Antígona* de Sófocles, algunas obras de Eurípides, Marlowe, Cioran, Shakespeare en *Timón de Atenas*, *Berenice* y *Fedra* de Racine, Shelley, Büchner y Beckett. También nombra a pintores. Steiner no incluye en la lista a Nietzsche, pero pudo haberlo hecho. «Definida estrictamente, la tragedia absoluta es el *modelo performativo de la desesperación*» (1997, 118).

[...] lo que he llamado «tragedia absoluta» no se limita a postular la Caída del Hombre; no se limita a retratar la situación humana

como una consecuencia directa de la desgracia original y fundamental [...] La tragedia absoluta hace implícita o explícita la intuición según la cual ni la venida de un mesías ni la venida de un Cristo hacen posible algún tipo de reparación (Steiner 1997, 117).

El universo insoportable que producen los *trágicos absolutos* se representa en el teatro, en libros, pinturas y en la vida cotidiana de las comunidades. Antes de compartir la lista (que hemos reproducido antes), Steiner refiere al Holocausto –donde el judío y el gitano cometieron el crimen de ser. Nosotros agregaríamos otros grupos a los que menciona Steiner, que también fueron víctimas– como obra absolutamente trágica. Los autores son los bárbaros del siglo XX. Nietzsche ya expresa esa sensibilidad y la anuncia:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿Dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada. (Nietzsche 2000, 579).

Parece que ¡barbarie o socialismo! es el grito o consigna de Nietzsche. Fueron los intelectuales de la Escuela de Frankfurt los que invirtieron el grito en: ¡socialismo o barbarie!

Hinkelammert dijo que «Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del Nazismo y hoy del Mundo Libre» (2001, 100). Hoy, con la aparición de neoconservadores con su utopismo derechista, es pertinente preguntar si Nietzsche puede ser leído como el filósofo de las nuevas derechas y su espiritualidad disgregadora. La crítica de Hinkelammert a Nietzsche, representa la crítica del humanismo de la praxis que incluye a todos, contra la postura cínica que asume que no hay lugar para todos. Ambos autores escribieron sendos textos sobre la tragedia como género literario,

pero también reflexionaron sobre vidas trágicas de pueblos y comunidades. En los dos casos, se reflexiona en el nivel del mito. El mito del poder. Las conclusiones son opuestas. Nietzsche persigue toda alternativa y justifica el sistema que se basa en la tesis de que la muerte es fértil si se produce en nombre del orden. Hinkelammert afirma la rebelión del sujeto y afirma que: el asesinato es suicidio. Pensar en la construcción de un mundo nuevo sin cambiar el cielo, parece una tarea inútil. Cambiar las dos cosas, volver a intentarlo, bien podría ser el proyecto de la teología latinoamericana de la liberación para el siglo XXI.

Notas

1. Macedonio Fernández en su ensayo breve *Una imposibilidad de creer*, reflexiona sobre la imposibilidad de creer que no hay más que lo evidente y que la vida sea solo un drama insignificante. Ver *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. (2001, 381).
2. Gustavo Gutiérrez en *Teología de la liberación. Perspectivas*, usa el término *antropofanía* para referir al proceso por el cual las comunidades crecen humanamente en el hecho de comprender que la conciencia que el hombre tiene de sí mismo implica la conciencia de que superará lo que es actualmente y de que nos aproximamos a una nueva era (1972, 275).

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. 2011. *Poética*. Traducido por T. Martínez Manzano y L. Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos.
- _____. 1988. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid, Gredos.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). 1968. *Documentos finales de Medellín: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín: CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Dussel, Enrique. 1990. «Teología de la liberación y marxismo». En *Mysterium Liberationis*, ed. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Vol. 1, 115-144. Madrid: Trotta.

- _____. 2002. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fernández, Macedonio. 2001. *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 1991. *Ifigenia en Táuride*. México: Aguilar
- Gray, John. 2017. *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Traducido por Albino Santos. Madrid: Sexto Piso.
- Gutiérrez, Gustavo. 1972. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.
- Hinkelammert, Franz. 2000. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, C.R: DEI.
- _____. 2001. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: Lom.
- _____. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la sociedad. Materiales para la discusión*. San José, C.R: Arlekin.
- _____. 2010. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, C.R: Arlekin.
- Land, Nick. 2021. *Teleplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Traducido por Ramiro Sanchiz. Barcelona: Holobionte.
- Malabou, Catherine. 2010. *La plasticidad en espera*. Traducido por Cristóbal Durán & Manuela Valdivia. Santiago: Palinodia.
- _____. 2023. *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Adrogué: La cebra.
- Marx, Karl. 1974. «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel». En *Sobre la religión*. Ed. Hugo Assmann, Reyes Mate, 93-106. Salamanca: Sígueme.
- _____. 2013. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Buenos Aires: Gorla.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *La voluntad de poder*. Traducido por Aníbal Froufe. Madrid: Edaf.
- _____. 2016. «Crepúsculo de los ídolos». En *Obras completas*. Traducido por J. Aspiunza, M. Barrios, K. Lavernia, J. B Llinares, A. Martín y D. Sánchez. Vol. IV. Madrid: Tecnos.
- Steiner, George. 1997. *Pasión intacta*. Traducido por Menchu Gutiérrez & Encarna Castejón. Madrid: Siruela.
- _____. 2013. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Traducido por Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Strauss, Leo. 2007. «¿Progreso o retorno?». En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu.

Federico Frontán Núñez (federicof@usal.es) Investigador Predoctoral en Universidad de Salamanca. Escuela de doctorado: Ciencias Sociales, línea Antropología. Tema de investigación: Teología latinoamericana de la liberación. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1133-9697>

Recibido: 12 de febrero, 2025.

Aprobado: 6 de abril, 2025.