



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº106
2023 - 4

Octubre - Diciembre

Revista de Filosofía

Vol. 40, N°106, 2023-4, (Oct-Dic) pp. 205-217

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

La muerte de Dios en Nietzsche como colapso de la metafísica, y sus alcances en la literatura latinoamericana

The Death of God in Nietzsche as the Collapse of Metaphysics, and its Scope in Latin American Literature

Fabián Alejandro Rodríguez Medina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4585-6211>

Universidad Católica del Maule

Talca - Chile

filrodriguez88@gmail.com

Esta obra se encuentra alojada en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10574203>

Resumen

El presente artículo forma parte de una investigación doctoral que intenta explorar la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios, desde una perspectiva histórica, entendiéndola como una clave de lectura de una tradición filosófica que concibe a la metafísica como un sistema, cuya validez colapsa con la muerte de Dios. Para lograr nuestro cometido, se propone un recuento de las interpretaciones más importantes sobre la frase de Nietzsche "Dios ha muerto"; esbozar la crítica de Jacobi a la filosofía en cuanto sistema; exponer algunas significaciones de la muerte de Dios en Nietzsche, para finalizar con la recepción de los efectos en la literatura latinoamericana.

Palabras clave: Muerte de Dios, Friedrich Nietzsche, Friedrich Heinrich Jacobi, metafísica, colapso.

Abstract:

This article is part of a doctoral research that attempts to explore the Nietzschean sentence of the death of God, from a historical perspective, understanding it as a key to read a philosophical tradition that conceives metaphysics as a system, whose validity collapses with the death of God. In order to achieve our task, we propose a recount of the most important interpretations of Nietzsche's phrase "God is dead"; to outline Jacobi's critique of philosophy as a system; to expose some meanings of the death of God in Nietzsche, to conclude with the reception of the effects in Latin American literature.

Keywords: Death of God, Friedrich Nietzsche, Friedrich Heinrich Jacobi, metaphysics, collapse.

Recibido 23-04-2023 – Aceptado 28-07-2023

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
(CC BY-NC-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Introducción

En reiteradas ocasiones es posible encontrar, tanto en el arte callejero, como en rutinas humorísticas, el juego de palabras “Nietzsche afirmó una vez ‘Dios ha muerto’. Años después dijo Dios ‘Nietzsche ha muerto’. Esto deja entrever dicha frase ya forma parte de la cultura popular. Sin embargo, esto demuestra un cierto grado de confusión en sus lectores, quienes llegan a banalizar y tergiversar una sentencia que no pierde su carácter aporética. Una tergiversación que se viene dando es comprender la sentencia como una expresión atea. Por otra parte, esta afirmación se interpreta sin aludir a contexto alguno, como si se tratara de una sentencia a-temporal o, mejor dicho, intempestiva.

Friedrich Nietzsche es uno de los pensadores determinantes para comprender el rumbo que tomó la filosofía en el siglo XX, no solo porque es considerado uno de los precursores de la postmodernidad, sino sobre todo por la repercusión de sus ideas en muchos filósofos importantes del siglo pasado. Sin embargo, aun cuando el auge del estudio de su filosofía tuvo lugar después de su deceso, en sus últimos días lúcidos, antes del colapso nervioso, Nietzsche tuvo noticias de que en Copenhague un profesor llamado Georg Brandes impartía lecciones sobre su pensamiento en la universidad, entre abril y mayo de 1888. Por esta razón, le escribe a Brandes: “A mi amigo Georg. Después de que me descubriste, no fue una hazaña encontrarme: lo difícil ahora es perderme”¹. Lo anterior demuestra que nuestro filósofo comenzaba a ser reconocido como tal en distintos lugares, dentro y fuera de Europa.

Durante la primera mitad del siglo XX comenzaron los intentos de sistematización del pensamiento de Nietzsche, apareciendo los principales tópicos de su obra: el eterno retorno de lo mismo, su crítica a la moral, su condena al pesimismo y al nihilismo, entre otros, de los cuales nos centraremos en la muerte de Dios como una idea nietzscheana que va mucho más allá de una crítica hacia la religión y hacia el cristianismo. Según nuestra interpretación, la muerte de Dios es un diagnóstico del colapso de un modo de pensar la realidad y una visión de mundo, que es la metafísica, la cual desde los albores de la Modernidad se concibe a sí misma como una ciencia cuyo objeto y fundamento radica en Dios.

La exposición de la muerte de Dios ocupa la parte central del tercer libro de la obra de Nietzsche *La Gaya Ciencia*, cuya primera edición apareció el año 1882 y la segunda, revisada y aumentada, en 1887. Si bien todo el tercer libro gira en torno a la idea de la muerte de Dios, es en el § 125 donde se anuncia dicho acontecimiento, por medio de un personaje que se describe simplemente como un hombre desquiciado (“*der tolle Mensch*”), y que da el título al parágrafo. Este pasaje constituye el foco primario de atención de este artículo, donde procuraremos interpretar en detalle sobre todo los pasajes en los cuales Nietzsche describe la muerte de Dios, dado que en ellos se podría observar una clara alusión a las diversas maneras en que la tradición filosófica ha concebido a Dios, a saber, como un mar infinito

¹ Esta publicación pertenece a la revista electrónica *Studia Nietzscheana* (<http://www.nietzschesource.org/SN/>), que no cuenta con numeración de páginas, pero sí de parágrafos. La cita corresponde al §49, de la carta fechada el 4 de junio de 1889.

(san Gregorio Nazianceno y san Juan Damasceno, en ámbito griego, y Enrique de Gante y Juan Duns Escoto, en ámbito latino), como aquel ser que habita más allá del horizonte (el cual habría sido cancelado al inicio de la Modernidad por Descartes y Spinoza) y, finalmente, como el sol (que desde Platón en adelante constituye la imagen más tradicional de Dios). En este sentido, partimos de la base de que el diagnóstico del deicidio no se reduce a una crítica a la religión cristiana, pues no se trataría de un simple berrinche contra la Iglesia y el cristianismo de su tiempo, y este texto no constituiría un panfleto antirreligioso ni nada por el estilo. De esta manera, pretendemos utilizar la idea nietzscheana de la muerte de Dios como clave de interpretación de la tradición filosófica, para evidenciar aspectos de un contexto especulativo amplio y profundo, antes que una simple denuncia o maldición contra el cristianismo.

El mismo Nietzsche apunta en esta dirección, cuando sostiene que el deicidio consiste más bien en el colapso del orden establecido que se habría erigido sobre Dios, el cual se ha derrumbado con la muerte de este último. Sobre esto da cuenta en el § 343, de *La gaya ciencia*.

Lo que significa nuestra alegría. El mayor acontecimiento reciente, —que «Dios ha muerto», que la creencia en el dios cristiano ha perdido credibilidad— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. [...] Pero esencialmente puede decirse: el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de muchos como para que pueda decirse siquiera que su noticia haya llegado, y menos aún que muchos sepan qué ha ocurrido propiamente con él — y todo lo que ahora, después de que esa creencia ha sido sepultada, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella, apoyado en ella, entrelazado con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga profusión y sucesión de derribo, destrucción, hundimiento, derrumbe que nos espera [...]. (Nietzsche, 2010, p. 553).

El colapso de la metafísica es tal, que luego, en el *Crepúsculo de los Ídolos*, Nietzsche llama a los principios sobre los que se erige la metafísica como el “último humo” de una realidad que se desvanece:

Todos los valores supremos son de primer rango, todos los conceptos más elevados, el ente, lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto — todo ello no puede haber devenido, por consiguiente, tiene que ser *causa sui*. Pero todo ello tampoco puede ser desigual si relacionamos entre sí a tales conceptos, todo ello no puede estar en contradicción consigo mismo... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto «Dios» ... Lo último, lo más diluido, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! ¡Y lo ha pagado caro! (Nietzsche, p. 632).

En relación a lo anterior, nos parece acertada la observación del profesor argentino Rubén Horacio Ríos, quien sostiene que Nietzsche comprendió muy bien su tarea: sacar a Dios del medio para que toda la maquinaria se viniera abajo (Ríos, 1996, p. 13). Con el concepto de “maquinaria” alude justamente al sistema de la metafísica, que, desde Descartes en adelante, toma a Dios como fundamento, hasta Kant como la voz disidente, ya que

reemplaza a Dios como sujeto de la metafísica, por la moral, donde se debe presuponer la existencia de Dios.

En efecto, para Kant:

El postulado de la posibilidad del bien supremo derivado (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo originario, esto es, de la existencia de Dios. Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios. (Kant, 2010, pp. 201-202).

En el siguiente apartado nos detendremos en presentar la constatación del fenómeno diagnosticado por Nietzsche que ya había sido tratado mucho tiempo atrás por F. H. Jacobi.

La crítica de Jacobi a la filosofía en cuanto sistema, como precedente de la muerte de Dios

En la modernidad, Pascal recuerda en uno de sus *Pensamientos*, que “el Gran Pan ha muerto” (Pascal, 1981, p. 201), sin proporcionar mayor información al respecto. Una expresión que se encontraba en las *Moralia* de Plutarco, en el tratado *Sobre el ocaso de los oráculos*. Así, el extrañísimo hecho de la muerte de una divinidad circulaba desde hacía siglos en la filosofía y en la literatura, pero sin un contexto definido, o bien como punto de partida para una reflexión teológica sobre la muerte de Cristo en la cruz (Borgeaud, 1983, p. 269). En este sentido, la novedad introducida por Nietzsche consiste en caracterizar el colapso de la metafísica. Sin embargo, Jacobi ya había esbozado la crisis de la metafísica en términos similares, en la medida en que la filosofía entendida como sistema impide que lo sobrenatural aparezca como tal y sea experimentada. Por consiguiente, con su crítica al spinozismo atacó a toda una forma de reflexión filosófica en y de la modernidad, que mediante un sistema de pensamiento redujera la dimensión de lo sobrenatural, y con ella a Dios, a una concepción puramente natural, o como el resultado de la actividad humana cognoscitiva.

En el libro *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn*, se puede apreciar cómo Jacobi ataca no solo el sistema de Spinoza, sino la noción misma de sistema y su carácter pernicioso para la filosofía. Allí, en el apéndice VII parte como una interpretación de la afirmación de que la filosofía entendida como sistema va a parar al fatalismo, y sobre ella elabora su crítica a toda filosofía que pretenda reducir el conocimiento de la realidad a términos naturales².

Es precisamente lo que ocurre con Spinoza y su comprensión de Dios como la Substancia, que en definitiva es la realidad o la naturaleza misma. Por lo tanto, todo se

² Por ejemplo, Jacobi afirma que: [...] apareció Spinoza con su *εν και παν* e intentó la reconciliación de los dos problemas, cuya reunificación había puesto en tan grandes apuros a los filósofos que le habían antecedido, reconduciéndola a un único principio, a saber: materia sin forma y forma sin materia son cosas igualmente impensables; su reunificación tiene que ser por consiguiente esencial y necesaria (Jacobi, 1996, p. 228).

explica mediante ella, constituyendo un sistema filosófico con el que Jacobi no estará de acuerdo. Ante esto, sostendrá que Dios no puede ser un principio natural y que no actúa de manera automática. No es un mecanismo del modo en que se puede entender la naturaleza, sino que es mucho más que eso.

Dado lo anterior, fue que Jacobi considerara un síntoma de decadencia el hecho de que la cualidad o diversidad infinita e irreductible de la realidad, terminara convirtiéndose en algo reductible cuantitativamente, razón que lleva a criticar al sistema cartesiano, antecedido por los presocráticos atomistas.

Jacobi señala que, para Spinoza, sustancia y materia son dos manifestaciones simultáneas del despliegue de la sustancia, donde la primera es concebida por el entendimiento humano, y la segunda es percibida por la sensibilidad. Por consiguiente, la sustancia se entiende como materia primera, y que, de su forma brotan las cosas particulares con sus conceptos de manera natural, donde lo natural es necesario y mecánico. Que sea necesario quiere decir que es el resultado de la acción de otro, por lo tanto, es determinado o condicionado. Lo necesario es lo mecánico, donde no hay espontaneidad. Con ello, Jacobi critica y advierte el peligro de seguir a Spinoza en sus planteamientos, de que toda la realidad surgiría, de manera condicionada o necesaria. Sin embargo, valora que Spinoza no haya caído en la idea de un caos primordial, prefiriendo como principio la explicación natural, admitiendo una serie infinita de cosas particulares, cada una de las cuales, una después de la otra, vino a la realidad efectiva; por una finitud infinita que implica una sucesión divisible al infinito, lo que podemos captar mediante la imaginación y no simultáneamente. El sistema para Spinoza es el resultado del despliegue de Dios; la Naturaleza es Dios³, o, mejor dicho, la Sustancia infinita que se despliega en la realidad, y que se puede entender como una infinitud matemática, en tanto progresión al infinito; una sucesión hacia adelante y en la división del tiempo. El tiempo eterno que se da en la Sustancia es la representación que el ser humano se puede hacer de la eternidad, como aquello que “dura para siempre”, cuando no dura, sino que perdura y se mantiene de manera simultánea para siempre. Por lo tanto, se puede aseverar que Spinoza se refiere al conocimiento de Dios en términos naturales, lo cual no es adecuado para Jacobi, dado que se estaría reduciendo a Dios a lo incondicionado; habría un intento de naturalizar lo sobrenatural y privar de todo aquello que le es propio. Esto permitiría vislumbrar la situación apercebida por Nietzsche de un proceso de abandonar las ideas sobrenaturales de la religión.

Más que un colapso de la metafísica, Jacobi observa que, si la filosofía es entendida como sistema, se impide a sí misma alcanzar su cometido⁴. Y, es más, si la razón continúa pensando en términos de sistema, jamás alcanzará a vislumbrar lo sobrenatural.

³ Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza mediante la formulación *Deus sive natura*, cuando declara: En efecto, en el Apéndice de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos mostrado (parte 1, prop. 16) que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma. (Spinoza, 2000, p. 184).

⁴ Kant en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la Razón Pura*, declaraba: la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede

Breve estado del arte: estudios sobre la muerte de Dios

En primer lugar, corresponde destacar la interpretación que M. Heidegger dedica a nuestro filósofo, en su conferencia dictada en la Universidad de Friburgo: *La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'*. Heidegger sostiene que, Nietzsche mostraría el estado de agonía de la metafísica occidental, donde lo suprasensible ha dejado de tener consistencia. Por lo tanto, la separación en dos realidades que provenía de Platón y que posteriormente nutrió al cristianismo –mundo sensible y mundo suprasensible– queda anulada (Heidegger, 1970, p. 175). Dicho de otra manera, la metafísica entendida como platonismo, se acabó y es precisamente este acontecimiento el que declara la frase nietzscheana. Ese mundo suprasensible se caracterizaba por tener a Dios como fundamento, pero ahora ha quedado la nada absoluta y por lo mismo el ser humano se encuentra desfondado en un nihilismo que Nietzsche descubre en su época. Éste ya se venía dando desde hacía tiempo atrás como movimiento fundamental de la historia de Occidente, y que consiste en la devaluación de los valores que se tenían por supremos (Heidegger, 1970, p. 187), muchos de ellos provenientes de la tradición cristiana.

En 1961, K. Jaspers dirá que el filósofo de Röcken leyó su época y su propio ser, ofreciendo como resultado una noción que no fue la inexistencia de Dios ni la falta de credibilidad en él, sino más bien el acontecimiento de su muerte (Jaspers, 2003, p. 259), con el nihilismo a la base, exhibiendo junto con ello la no-verdad de un mundo inventado y ficticio (p. 260).

Luego, tenemos a E. Fink, quien sostiene que el deceso de la divinidad implica que “el cielo ideal se ha hundido” o “toda idealidad trascendente”, finalizando el “idealismo perdido en el más allá” (Fink, 2000, pp. 80-81), lo cual impedía el despliegue fecundo en el más acá de la vida. Ante esto, Nietzsche no sitúa al hombre en el lugar de Dios, idolatrando o divinizando la existencia finita, sino que lo que hace es colocar a la tierra, realzando el valor de la vida.

Para G. Deleuze (1998) se trata de una proposición dramática con una doble acepción; que Dios ha existido y ha muerto y resucitará, y que Dios se ha hecho Hombre y el Hombre se ha hecho Dios (p. 214). De lo anterior extrae tres aspectos: (a) el nihilismo negativo o momento del conocimiento judío y cristiano; (b) el nihilismo reactivo o momento de la conciencia europea; y (c) el nihilismo pasivo o momento de la conciencia budista. En el primer momento, Deleuze señala que la conciencia judía da muerte a Dios en la persona del Hijo para que éste sea independiente de sí mismo y del pueblo judío, acontecimiento que ocurre en la cruz, donde muere el viejo Dios nacional y nace el nuevo Dios universal o cosmopolita; este sería un primer sentido de la muerte de Dios. El segundo sentido consiste en la elaboración de un nuevo Dios por parte del Hijo cuando muere el Padre, un Dios de

rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. (Kant, 2011, p. 7).

amor en la vida reactiva. Por su parte, el tercer sentido corresponde al cambio realizado por Pablo de la muerte de Cristo, quien muere por los pecados de la humanidad, por lo que la principal razón de la muerte del Hijo no es para su independencia, sino más bien por causa del ser humano. Este sería una ofrenda de amor, donde el hombre llega a responder a tal manifestación de la bondad divina cuando experimenta la culpa por sus pecados y paga los intereses de la deuda (Pp. 215-216). A partir del segundo momento, Deleuze extrae un cuarto sentido de la muerte de Dios, afirmando que Dios se asfixió por amor a la vida reactiva, o se ahogó por el ingrato a quien ama demasiado, donde el hombre reactivo ha llegado a desplazar y reemplazar a Dios (p. 217). Finalmente, con el tercer momento, dirá Deleuze que Cristo no era ni cristiano ni judío, sino más bien un budista adelantado a su época, cuya personalidad habría sido tergiversada por Pablo en sus cartas, y así Nietzsche habría criticado con razón dicha interpretación paulina.

Para Jean-Luc Marion, la muerte de Dios no constituye una tesis que Nietzsche deba probar, pues trata de un acontecimiento constatado por el personaje del desquiciado y por Zarathustra, de un modelo conceptual del Dios moral que se venía dando desde los tiempos de Kant, y que es este Dios moral el que Nietzsche refuta (2011, p. 186).

Más allá de estos filósofos e intérpretes, considerados como clásicos, se encuentran otros investigadores, tales como Louis A. Ruprecht, Juan Manuel Uribe Cano, Herbert Frey, Tom Grimwood, Bernhard Uhde, Paolo Boschini, Osman Choque Aliaga, Matthew Edward Harris y Břetislav Horyna, que sugieren que Nietzsche libraba una guerra contra la impronta luterana de la religión cristiana y su comprensión de la moralidad judía y cristiana, donde la idea de la muerte de Dios desenmascararía ciertas ideas teológicas falsas y distorsionadas sobre la divinidad, que terminan sucumbiendo (Ruprecht, 1997, p. 574, 577). Con ello, Nietzsche daría cuenta de su carácter anticristiano, oponiéndose particularmente al moralismo protestante (p. 582). El académico Uribe Cano, considera que la muerte de Dios era el único medio para hacer desaparecer la promesa y la ilusión contenida en la idea de Dios, instaurando de esta manera el reino, el lugar de la divinidad en la tierra, en el más acá, que se encarna en la sangre, en la linfa y en el instinto de vida (Uribe Cano, 2006, p. 62). Por su parte, Frey, declara que la muerte de Dios se trata de un acontecimiento, cuya implicancia es que el horizonte sobre el cual el hombre europeo ha interpretado su existencia desde hace dos milenios, como si todo estuviera dispuesto para la salvación del alma, ha sido borrado (Frey, 2009, p. 724). También agrega que el Dios aludido por Nietzsche no es solamente un ser superior, sino además la esencia de la metafísica, por lo que su caída arrastra a todo lo inmaterial, dándole más fuerza y reconocimiento al mundo material (p. 722).

Grimwood sostiene que la muerte de Dios en Nietzsche no es un argumento riguroso, sino que forma parte de una polémica con la que pretendía generar una apertura visual a un mundo sin parámetros fijos de significado y verdad (Grimwood, 2011, p. 55), sobre todo cuando constata que las creencias tradicionales en Dios eran removidas por el avance de la ciencia, aumentando el nivel de incredulidad en la sociedad europea. Uhde afirma que la idea nietzscheana de la muerte de Dios significa que aquel mundo verdadero instaurado por el cristianismo ya no tiene validez y no sirve para nada, volviéndose inútil, superfluo, por

tanto, se ha convertido en una Idea refutada que hay que eliminar (Uhde, 2014, p. 211). El deceso de Dios fue el resultado de la humana autodeterminación conseguida con la secularización, una vez que comenzó una desvalorización progresiva de la religión y de la teología (p. 217).

Por otro lado, para Boschini la frase nietzscheana actúa como crítica hacia la moral cristiana de rebaño, por haber generado ideas políticas de igualitarismo y democratización, post revolución francesa, dando como resultado un cristianismo secularizado y mediocre (Boschini, 2014, p. 328). Así es que la muerte de la divinidad representa el abandono de un cristianismo apolíneo y de una teología metafísica, poderosas fuentes del nihilismo (p. 334). También representa el fracaso de los sistemas racionalistas y panlogistas occidentales, por lo que ya nada se manifiesta; todos los valores, que han estado en vigor hasta ahora y en las que se ha basado la civilización europea, muestran su inconsistencia (p. 341).

Por otra parte, señala este autor que Dios murió en el culto burgués de la interioridad, donde la humanidad se ha convertido en un contenido transparente e invisible, que puede evaporarse de un momento a otro, sin dejar rastro de sí mismo (p. 336). Además, declarar la muerte de Dios es afirmar solemnemente que el fluir ininterrumpido de la vida, con su ciclo eterno, ha borrado toda posibilidad de distinguir *a priori* el bien del mal, lo verdadero de lo falso, real de aparente, tierra del cielo (p. 342), siendo por lo demás, la manifestación última, irrevocable y definitiva del nihilismo (p. 348).

Finalmente, en estos últimos años, han surgido nuevas propuestas hermenéuticas acerca de la idea nietzscheana de la muerte de Dios. Entre ellas, nos apoyamos en Choque Aliaga, quien analiza la frase a partir de la reciente interpretación hecha en el mundo alemán. Uno de los aspectos más novedosos es el planteamiento de que cuando Nietzsche se refiere a la muerte de Dios no está aludiendo a un acontecimiento particular, histórico-cultural, porque se trataría de un experimento filosófico. Es decir, sería un enunciado que forma parte del estilo experimental empleado por filósofo alemán (Choque Aliaga, p. 144). El autor se basa en algunas publicaciones de Andreas Urs Sommer, que, si bien no son recientes, por lo menos otros autores no las conocen ni citan en sus trabajos. Dicha filosofía experimental utilizada por Nietzsche, implicaría que el personaje del loco sería un artificio literario. De esta manera, el diagnóstico de la muerte de Dios no se tendría que entender como una doctrina dogmática de Nietzsche, sino como una hipótesis filosófica-experimental en lugar de ser comprendido como un suceso literal, directo e histórico (p. 145). Dicha *metodología* o estilo nietzscheano no sería antojadizo, sino que responde a la influencia recibida por Nietzsche de los físicos y científicos de su tiempo (p. 147).

Harris evidencia que, entre todas las religiones, el cristianismo es la única en proclamar la muerte de su Dios (Harris, 2019, p. 2), además, siguiendo la interpretación de G. Vattimo, sostiene que la muerte de Dios es la disolución de los valores absolutos en una pluralidad de interpretaciones (p. 9).

En último lugar, la interpretación de Horyna, quien destaca que la idea de la muerte de Dios no es original en Nietzsche al interior de la filosofía alemana-europea, dado que

muchos le precedieron en la tradición occidental (Horyna, 2020, p. 2), la cual pudo haber conocido y utilizado a la perfección, inspirándose en varios autores. Incluso sostiene esta autora que, la muerte de dios era una fórmula explicativa, no exclusivamente alemana, sino más bien europea (p. 14).

La muerte de Dios en Nietzsche

En el § 125 de *La gaya ciencia*, Nietzsche había propuesto a Zaratustra como el personaje que anunciaba el deicidio, reemplazándolo posteriormente por el desquiciado. El relato muestra que entre el momento en que muere Dios y el anuncio del acontecimiento por parte del desquiciado, pasó bastante tiempo. En otras palabras, la metafísica colapsó desde hace tiempo. Entonces, con ese anuncio el desquiciado intenta arrancar del olvido el asesinato que el hombre mismo ha llevado a cabo. También conviene remontarse a un pasaje anterior, el § 108 de la obra mencionada:

Después de la muerte de Buda, su sombra se siguió mostrando durante siglos en una caverna, — una sombra monstruosa y terrorífica. Dios ha muerto: pero tal como es el modo de ser de los hombres, quizá seguirá habiendo durante siglos cavernas en las que se muestre su sombra. — ¡Y nosotros — nosotros tendremos que derrotar aún a su sombra! (Nietzsche, 2010, p. 425).

Es importante indicar que, si bien la tarea del desquiciado fue presentar la muerte de Dios, Nietzsche se sirve de él para presentar cuál es la función que le queda al pensamiento filosófico una vez que la metafísica ha colapsado. El loco se ve a sí mismo como un símbolo y se entiende como tal. Llegar a ser un personaje que encarna la ironía nietzscheana, porque en el fondo el hombre desquiciado es consciente de lo que ha acontecido.

El hombre desquiciado que irrumpe en el mercado, en tanto personaje mítico, nos recuerda al Diógenes de Sinope histórico, quien apareció en Megara al medio día con una linterna en sus manos, buscando a un hombre (Laercio, 1987, p. 322). Con esto queremos mostrar que el personaje del desquiciado se condice con Diógenes en su particular proceder de búsqueda, y que tal similitud no sería casual, sino más bien intencionada de parte de Nietzsche, quien había leído sobre el filósofo cínico, y que por lo demás, impartió lecciones sobre Diógenes Laercio, refiriéndose también a él en algunos de los fragmentos póstumos en cartas datadas de 1868.

Nietzsche no da un sentido vago a la muerte de Dios, sino que por medio del desquiciado muestra imágenes concretas para demostrar la muerte de Dios: un mar infinito, un horizonte y un sol. El primero, que ha sido bebido por completo, corresponde a una imagen presente ya en los Padres de la Iglesia, quienes usaron la metáfora de un mar infinito para referirse a Dios. Así, el mar infinito refleja una imagen teológica de Dios, que durante el siglo XIII será desarrollada especulativamente por autores tales como Enrique de Gante y Juan Duns Escoto (Guerrero Troncoso, 2019, p. 35).

En la modernidad, la idea de Dios como un ser infinito aparece sobre todo en Descartes y en Spinoza. Este último elabora todo un sistema filosófico reduciendo en él a

Dios en tanto infinito como sustancia desplegada en toda la realidad, y donde la mente humana o, mejor dicho, la razón, es capaz de comprender al infinito en cierta medida; así es como el ser humano se ha bebido el mar al que alude Nietzsche. Además, si la filosofía como sistema reduce lo sobrenatural a lo meramente natural, con ello suprime el horizonte como línea divisoria que delimita lo natural de lo sobrenatural, de modo tal que solamente resta una comprensión naturalizada de la realidad o bien, dicho de otra manera, ya no hay separación entre el ámbito suprasensible y el ámbito sensible, pues eso que los separaba, el horizonte, ha sido cancelado.

La tercera imagen de la muerte de Dios, que muestra el desencadenamiento del sol, de aquel astro en torno al cual la humanidad había girado desde siempre y del cual siempre había dependido. Dicho relato nos remite al símil platónico del sol, al final del libro VI de la *República*, con la que Sócrates plantea al sol como el astro que no solamente permite el conocimiento y la vida, en la medida en que ilumina y genera calor, de manera similar a como la idea del Bien permite que el intelecto reconozca la realidad y que esta última se despliegue (Platón, 2006, p. 289). Posteriormente, la tradición concebirá al Dios cristiano en los mismos términos.

Así, consideramos lícito interpretar estas imágenes en cada caso como una alusión directa a diversos modos en que se ha concebido a Dios a lo largo de la historia de la metafísica. Asimismo, como el mismo Nietzsche afirmará explícitamente en el § 343.

El anuncio que “Dios ha muerto” daría cuenta del colapso de la metafísica, puesto que ella misma se ha cerrado a la posibilidad de un encuentro con Dios que hasta ese momento era su objeto último, el cual asume el aspecto concreto de una crisis política, social y, sobre todo, de la moralidad. Con la muerte de Dios, colapsa el mundo que se construyó sobre él, y los ecos de dicho colapso se sienten por todo el mundo, incluso en Latinoamérica, por muy ajena que haya sido a la tradición metafísica europea y a los problemas propios de ella.

Recepción de los efectos de la muerte de Dios en la literatura latinoamericana

El colapso de la metafísica que observa Nietzsche, tal como lo describe en el § 343, ocurre en un momento en que el orden social, político y moral, se desplomaban en Europa con la caída de las monarquías, con el resurgimiento de la burguesía y con el relajamiento de las costumbres.

Nietzsche vivió en una época en que el mundo tal como se había establecido durante la modernidad colapsaba. En América Latina se sienten las repercusiones de aquel colapso oblicuamente, aun cuando la muerte de Dios es un problema eminentemente europeo. No obstante, en pretendemos rastrear el eco del colapso político y social, en la literatura latinoamericana del siglo veinte. Particularmente, en aquella que intenta dialogar con la religión, pero cuando ésta última no alude directamente a la institucionalidad cristiana católica, sino todo lo contrario, tratándose de una expresión religiosa anticlerical y fuera de todo dogma. De tal manera que, el eco del deicidio y su correlato de un inmanentismo secularizador (Bustos Agurre, 2017, p. 16) es expresado en obras literarias donde se aprecia

que el hombre es lanzado hacia sí mismo para su propia construcción. En un proceso que experimenta desde la más absoluta soledad de una vida sin sentido, y que la producción poética plasma muy bien, mostrando por lo demás, una “impotencia mitopoética, sin deseo de religación” (p. 18). Y es precisamente este aspecto el que vamos a encontrar en la poesía del colombiano José Asunción Silva (1865-1896), el nicaragüense Félix Rubén García Sarmiento o Rubén Darío (1867-1916), del peruano César Vallejo (1892-1938), del mexicano Juan Rulfo (1917-1986) y del costarricense Daniel Gallegos (1930-2018).

El caso de Asunción Silva, resulta llamativo, porque fue movido por algunas ideas de Nietzsche mientras aún vivía, sugiriendo que fue uno de los primerísimos en conocer la filosofía nietzscheana y convertirse en uno de sus lectores a finales del siglo diecinueve, luego que en Francia tuviera entre sus manos el artículo *Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien*, firmado por el escritor francés de origen polaco, Théodore de Wyzewa, en la *Revue Bleue*. Autor que propone interrogativamente en qué podrá creer el individuo si los dioses ya han muerto en su obra *De Sobremesa* (Berg, 1992, p. 97).

Rubén Darío entró en contacto con la filosofía de Nietzsche, y alude a él en varias de sus obras e incluso en su crítica literaria y en sus notas periodísticas. Un claro ejemplo fue su publicación en el periódico *La Nación* de Buenos Aires, el 2 de abril de 1894, del primer artículo en castellano dedicado a la figura de Friedrich Nietzsche: *Los raros. Filósofos finiseculares: Nietzsche* (García, 2003, p. 106). A su vez, la influencia de Nietzsche en la obra poética de Rubén Darío, se percibe, por ejemplo, en su poema *Lo fatal*, donde tematiza la vida humana como experiencia signada por el dolor y el desconocimiento, donde además suprime de manera consciente la referencia complementaria a la posibilidad de una trascendencia religiosa en el paraíso (Pino-Posada, 2021, p. 128).

También en Vallejo encontramos ecos de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, pues en su obra, se presenta el drama que tiene el ser humano por llegar a una trascendencia inexistente. Siguiendo la interpretación de la poética de Vallejo dada por Luis López Farjeat, cabe afirmar que, desde el primer poema, el autor peruano anuncia la nostalgia de la vida ya vivida con sus caídas y sufrimientos, con la noción de un Dios triste y distante. Esa vida en un mundo cada vez más desdivinizado, con una trascendencia perdida. Pero que se recurre a ella bajo la representación de un Dios igual al ser humano, esto es, enfermo, triste y sufriente. Y si es capaz de enfermarse, entonces puede morir. Por lo tanto, la condición de mortalidad implica también el límite extremo de la finitud, propia del ser humano, pero que ahora el mismo Dios experimenta. Dice el autor:

Para Vallejo, la Pasión de Cristo es pérdida de poder espiritual. Dios se hace finito en la encarnación de Cristo. Un Cristo real que viene a dar noticia de un acontecimiento, de una verdad altísima: la verdad de la tragedia de Dios. Con su muerte, Cristo se convierte en el símbolo más acabado y perfecto de la realidad trágica que significa que muera Dios (López Farjeat, 1997, p. 229).

En las obras de Rulfo, especialmente *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo* (1955), se aprecia una fe deshabitada en los personajes y sus arruinadas vidas en inhóspitos paisajes, en pueblos fantasmales, olvidados por las grandes urbes. El escritor mexicano

exhibe en tales condiciones una religiosidad vacía de contenido, por no decir nihilista, que ni siquiera proporciona el perdón que algunos personajes requieren con urgencia. El académico César Valencia Solanilla afirma que:

Desde el punto de vista de la tradición judeo-cristiana, [*Pedro Páramo*] se traduce en el planteamiento según el cual, al no renovarse el cosmos, no hay redención, no existe para el hombre —en el imaginario simbólico de la obra— la vida más allá de la muerte y por lo tanto es imposible encontrar a Dios. La vida, en este sentido, es no sólo una condena permanente en el aquí del mundo material con todas las terribles condiciones de miseria e injusticia que padece el hombre, sino también un anticipo a la condena eterna que ineludiblemente debe soportar en el más allá de su mundo espiritual (Valencia Solanilla, 2004, p.78).

El último de los escritores latinoamericanos, que de momento incluiremos, será Gallegos, quien en su obra *La Colina* (1968), aborda mediante sus personajes el acontecimiento de la muerte de Dios, quienes junto a los espectadores:

Se enfrentan ante la posibilidad de comprender la pérdida no como una ausencia absoluta de lo sacramental (entendido como manifestación de lo sacro) pues la misma muerte de Dios se convierte en espacio para una hierofanía de la nueva o auténtica humanidad (Muñoz Muñoz, 2012, p. 64).

La Colina es una obra en la que su autor, muestra cómo hombres y mujeres que vivencian sus miedos, angustias y desesperanzas, cuando logran tomar conciencia del terrible suceso del deicidio, experimentan una liberación en su interior, y comienzan a satisfacer sus apetitos más reprimidos.

Conclusiones

El anuncio de la muerte de Dios, entendido en términos puramente filosóficos, sería sobre todo un diagnóstico histórico del colapso de la metafísica occidental, antes que una crítica hacia la religión y hacia la fe cristiana. Esto significa que la proclamación del deicidio no es sino la representación del modo en que dicho colapso o desplome de la metafísica tuvo lugar. Según Nietzsche, esto habría ocurrido hace tiempo en la tradición europea, en particular al desde el inicio de la Modernidad, dado que la metafísica se concibe a sí misma como sistema. Con ello, tal como sostiene Jacobi, la metafísica sería incapaz de alcanzar lo sobrenatural en términos adecuados, esto es, sobrenaturales, ya que el sistema lo concibe todo en términos naturales. Así, al afirmar que Dios ha muerto, Nietzsche declara que no hay un objeto para la posibilidad de la metafísica y que todo el orden moral y político, que en cierta medida depende de la metafísica, también habría colapsado.

Finalmente destacar que, la recepción de la idea nietzscheana de la muerte de Dios y las repercusiones del colapso metafísico, político y moral en el contexto latinoamericano es importante para la comprensión de la misma, puesto que las implicancias de aquel problema europeo trascendieron las fronteras del viejo continente y fueron sentidas por distintos escritores de América Latina, que continuaremos explorando en otras instancias.

Referencias Bibliográficas

- Berg, Walter Bruno (1992). "Nietzsche (en) De sobremesa. Modernidad y decadencia en la novela de José Asunción Silva". En: *Scriptura*, 8/9: 83-97.
- Borgeaud, Philippe (1983). "The death of the Great Pan: the problem of interpretation". En: *History of Religions*, 22: 254-283.
- Boschini, Paolo (2014). "La norte di Dio come pensiero che apre. Nietzsche e la crisi del pensiero europeo". En: *RTE*, 18: 323-350.
- Bustos Aguirre, Rómulo (2017). *Muerte de Dios y poesía moderna en Colombia*. Héctor Rojas Herazo, Jorge Gaitán Durán, Álvaro Mutis. *Los rostros de Dios en tres poetas de Mito*. Cartagena de Indias: Universitaria.
- Choque Aliaga, Osman (2019). "Dios ha muerto" y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. En: *Estudios de Filosofía*, 59: 139-166.
- Deleuze, Gilles (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Fink, Eugen (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Frey, Herbert (2009). "¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista". En: *Revista Mexicana de Sociología*, 71: 715-736.
- García Cristóbal, Javier (2003). "Una aproximación a la influencia de Friedrich Nietzsche en la obra de Rubén Darío". En: *Anales de literatura hispanoamericana*, 32: 104-114.
- Gerrero Troncoso, Hernán (2019). "El carácter intrínseco del infinito en Duns Escoto como condición de una comprensión trascendental del ser". En: *Carthaginensia*, 37: 29-48.
- Grimwood, Tom (2011). "Nietzsche's Death of God", en Michael Bruce y Steven Barbone (eds.), *Juts The Arguments 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*. UK: Blackwell.
- Harris, Matthew Edward (2019). "Nietzsche's 'Death of God,' Modernism and Postmodernism in the Twentieth Century: Insights from Altizer and Vattimo". En: *The Heythrop Journal*, 62: 1-12.
- Heidegger, Martin (1960). *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- Horyna, Břetislav (2020). "The history of the dead God: the genesis of 'the death of God' in philosophy and literatura before Nietzsche". En: *Pro-Fil*, 21: 1-17.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1996). *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Jaspers, Karl (2003). *Nietzsche, Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Kant, Immanuel (2011). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Taurus.
- _____ (2010). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua*. México: Porrúa.
- López Farjeat, Luis (1997). "La muerte de dios y la vida del hombre: César Vallejo y los heraldos negros". En: *Tópicos. Revista de Filosofía*, 13: 219-236.
- Marion, Jean-Luc (2011). "Genealogía de la 'Muerte de Dios'. Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la 'muerte de dios' en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche". En: *Escritos*, 19: 161-189.
- Muñoz Muñoz, Marianela (2012). "Entre la muerte de Dios y el nacimiento de lo humano: intertexto religioso y filosofía nietzscheana en La Colina de Daniel Gallegos". En: *Kañina. Revista de Artes y Letras*, 36: 63-73.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.
- Pascal, Blaise (1981). *Pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*. Madrid: Alfaguara.
- Platón (2006). *La República*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ruprecht, Louis (1997). "Nietzsche, The Death of God, and Truth, or Why I Still like Reading Nietzsche". En: *Journal of the American Academy of Religion*, 65: 573-585.
- Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Uhde, Bernhard (2014). "¿Dios ha muerto? La frase nietzscheana sobre la 'muerte de Dios' y la vitalidad de los monoteísmos en la Modernidad". En: *Areté. Revista de Filosofía*, 3: 207-228.
- Uribe Cano, Juan (2004). "Nietzsche, profeta del no ¿Un cristiano?". En: *Revista Lasallista de Investigación*, 3: 59-65.
- Valencia Solanilla, César (2004). "Problemática de Dios y religiosidad en la obra de Rulfo". En: *El Hombre y la Máquina*, 22: 76-79.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 106 – 2023 - 4 OCTUBRE - DICIEMBRE

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2023,
por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org