

Nietzsche y la muerte de Dios como himno triunfante de la batalla moderna entre el progreso como certeza teleológica y Dios como verdad teológica

Fernando J. Vergara Henríquez
Universidad Católica Silva Henríquez
Santiago de Chile
fvergara@ucsh.cl

Resumen

Este artículo intenta desarrollar la conceptualización nietzscheana de muerte de Dios como metáfora interpretativa de la modernidad tardía donde revisaremos desde la perspectiva hermenéutico-metabólica la imbricación del acontecimiento con la modernidad. ¿Qué tipo de Dios muere con el anuncio nietzscheano? La muerte de Dios es el himno triunfante de la batalla moderna entre la congregación medieval del saber y la diversificación moderna de saberes; entre la moral centrada en la virtud del alma y la ética centrada en la autonomía de la razón; entre el progreso como certeza teleológica y Dios como verdad teológica.

Palabras clave: Nietzsche, Modernidad, Hermenéutica, Dios, Progreso.

Nietzsche and the death of God as a triumphant hymn of the modern battle between the progress as teleological certainty and God as theological truth

Abstract

This article attempts to develop Nietzschean conceptualization of the death of God as an interpretative metaphor of the late modernity. We will revise the interweaving of the death of God and modernity from the hermeneutical and metaphorical perspective. What kind of God dies upon Nietzschean announcement? The death of God is the triumphant hymn of the modern battle of knowledge between its medieval congregation and its modern diversification; between the moral focused in the soul's virtue and the ethics centered in the autonomy of reason; between progress as a teleological certainty and God as theological truth.

Key words: Nietzsche, Modernity, Hermeneutics, God, Progress.

INTRODUCCIÓN

Para comenzar, convengamos que el programa postmetafísico de Nietzsche se opone radicalmente a la separación que el paradigma metafísico tradicional del ser, ya sea teológico, filosófico o científico, impone en la realidad a través de su metodología dialéctica; es decir, Nietzsche, desde una metodología hermenéutico-metafórica, se opone a la imposición de fines y principios dados, universales, absolutos e inmutables que la metafísica imprime en el hombre y la mujer bajo la promesa extramundana. Y es en este programa, donde el anuncio de la muerte de Dios como metáfora interpretativa de la modernidad tardía y acontecimiento seminal para la metamorfosis existencial del sujeto contemporáneo, representa la pérdida de la estructura suprasensible que históricamente le ha dado una orientación segura al ser humano, es decir, es la fórmula¹ del rechazo al paradigma onto-teo-lógico, cuyo centro es Dios como garante de la unidad omniabarcante en la multiplicidad de todo acontecer, pero sobre

todo, entona el himno victorioso del nihilismo que ha clavado su bandera en el reino de la metafísica teológica del fundamento.

El anuncio de la muerte de Dios en Nietzsche tiene caracteres pluri-hermenéuticos y ha ocupado a diversas tradiciones filosóficas que van desde Heidegger hasta Žižek y por supuesto, también ha preocupado a las teológicas que van desde Tomás de Aquino hasta Moltmann, y está inscrito con signos especulares en tanto reflejo de la subjetividad moderna como reflexión sobre la ocultación/mostración de Dios y lanza el conjuro de las profecías racionales del inquietante huésped que amenaza cubrir con su sombra parte de la historia de occidente.² Se trata de una colosal y pavorosa lobrete que ha estado presente en la historia y que alcanza a una modernidad que ha operado una radical desubstancialización y desmitologización del fundamento primordial trascendental, junto con una soberana objetivación y matematización de la realidad que, en la actualidad, modula un desmantelamiento de toda intervención trascendental en la construcción del destino individual y colectivo.

Desarrollaremos nuestro artículo en cuatro partes, en la primera *El nihilismo como progresivo anonadamiento del mundo suprasensible* repasaremos el alcance del nihilismo y su relación con el acontecimiento de la muerte de Dios en el horizonte moderno; luego *La muerte de Dios como metáfora interpretativa de la modernidad tardía* donde revisaremos desde la perspectiva hermenéutico-metafórica la imbricación del acontecimiento con la modernidad; y finalmente, nos preguntaremos sobre *¿Qué tipo de Dios muere con el anuncio nietzscheano?* Y estas partes, giran en torno a la siguiente hipótesis: que la muerte de Dios es el himno triunfante de la batalla moderna entre la congregación medieval del saber y la diversificación moderna de saberes; entre la moral centrada en la virtud del alma y la ética centrada en la autonomía de la razón; entre el progreso como certeza teleológica y Dios como verdad teológica.

1. El nihilismo como progresivo anonadamiento del mundo suprasensible

Las teorías metafísicas tradicionales operaron en la historia del pensamiento como sistemas globales de recomposición cultural referidos a un único principio de lo real y fundamento cosmovisional en el horizonte de la verdad, cuyo objetivo era establecer una correlación entre ser y pensar, y con ello responder a las necesidades ontológicas, antropológicas y epistemológicas para un orden desde el cual explicar las cualificaciones del ser y fundamentar las determinaciones de la razón. Valga decir que, con el cristianismo, el concepto de Dios, ha desempeñado un papel fundamental en el orden físico, metafísico y moral. Además, han sido la plataforma epistémica, hermenéutica y antropológica para un determinado modo de sobrevivir al conferir al hombre un valor absoluto, como también al mundo un carácter de perfección como creación divina a pesar del mal y hacer creíble la posibilidad de un conocimiento de verdades absolutas³. Tales teorizaciones producen una profunda dicotomía en el ser fracturado por la «metafísica del verdugo»⁴ donde el “mundo verdadero” no es más que una fábula generada por una voluntad de poder determinada a partir de la manipulación de conceptos en clave de absolutización teórica de sistemas externos de conocimiento totalitario de la realidad metodológicamente irrealizables y empíricamente indemostrables. Por su parte, para Nietzsche, la metafísica junto con la moral greco-cristiana fundan una cultura enferma en tanto autonegación y valoración negativa de la vida⁵, la que muestra su carácter decadente cuando al final del desarrollo de su dinámica interna desemboca en el nihilismo y la muerte de Dios⁶, y con ello hace entrar en crisis los binomios materialidad sensible-inmaterialidad suprasensible, materialidad cambiante-inmaterialidad invariable, tal como nos dice Nietzsche: «Los valores superiores, a cuyo servicio debía vivir el hombre, especialmente cuando disponían de él de manera dura y costosa, estos valores *sociales* se constituyeron con el fin de fortalecerle, como si fueran mandamientos de Dios, como “realidad”, como “verdadero” mundo, como esperanza y mundo futuro, se construyeron sobre los hombres, ahora que se hace claro el mezquino origen de estos valores, nos parece que el universo se

desvaloriza, “pierde su sentido”; pero éste es solamente un *estado detransición*.»⁷

La formulación y articulación filosófica que hace Nietzsche del nihilismo, es audaz y original, y entiende respecto del mismo tres cuestiones distintas, a saber: el surgimiento de la moral cristiana como prolongación del proceso iniciado por Sócrates y Platón, que constituyó la primera forma de nihilismo al negar los valores de la vida en pos de los valores del rebaño, la oposición al mundo material y la valoración de una forma de vida superior, instaurando una moral como contranaturaleza. La segunda cuestión, es la muerte de Dios como punto de inflexión en la que los valores supremos pierden vigencia y vitalidad. Como consecuencia, todo aquello que hasta el momento era considerado como valioso y trascendente, se manifiesta ahora como falaz e insustancial, dando paso a la tercera cuestión: la transmutación de los valores y el advenimiento del superhombre, como afirma Safranski, la «imagen nietzscheana del superhombre [que] es ambivalente; y en esta ambivalencia se esconde un drama existencial. El superhombre representa un tipo biológico más elevado, que podría ser el producto de un cultivo consciente de su propósito, pero también es un ideal para todo el que quiere adquirir poder sobre sí y cultivar y desarrollar sus virtudes; es un ideal con fuerza creadora, que sabe tocar todo el teclado de la capacidad humana de pensar, de la fantasía y de la imaginación. El superhombre realiza la imagen completa de lo posible para el hombre, y por eso el superhombre de Nietzsche es también respuesta a la muerte de Dios. [...] El superhombre es el hombre prometeico, que ha descubierto sus talentos teogónicos. El Dios fuera de él está muerto; pero está vivo el Dios del que sabemos que vive solamente a través del hombre y en el hombre; este Dios es un nombre para designar el poder creador del hombre.»⁸

Significa entonces, que el nihilismo⁹ resulte una variable errática en la historia como una extraña denominación que incluye relativismo e intolerancia, desenfreno y apatía, adhesión y temor, autonomía y responsabilidad y que se presenta en tres coordenadas, a saber, la de límite¹⁰, la de desafío¹¹ y la de síntoma¹², las que puntualizan el derrumbe histórico de la potencia conceptual y

valórica que la tradición tenía como normativos y explicativos para la existencia humana; asimismo, supone el descrédito para proponer una finalidad, incorporar un orden, leyes o verdades absolutas y, por tanto, aportar un sentido y finalmente, la pérdida de validez y objetividad de la moral. Al unificar el sentido, cae éste bajo un proceso de desnutrición, una forma de enflaquecimiento de su capacidad de metabolizar las energías vitales de la trascendencia en la tierra: «El nihilismo hace ahora su aparición no porque el displacer ante la existencia sea mayor que antes, sino porque se ha llegado en general a ser desconfiado con respecto a un “sentido”, en el mal e incluso en la existencia. Una sola interpretación sucumbió; pero, por el hecho de haber pasado por ser la interpretación, parece como si no hubiese ningún sentido en la existencia, como si todo fuese en vano.»¹³

Se trata entonces del nihilismo como la ausencia de la meta, del horizonte, del necesario fluir de *este* mundo como conato de interpretación y de comprensión, y como tal es, en palabras de Heidegger, un «movimiento histórico [que] mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales [...] no es una manifestación histórica entre otras, no es sólo una corriente espiritual que junto a otras, junto al cristianismo, el humanismo y la ilustración, también aparezca dentro de la historia occidental»¹⁴, que ahora se sitúa en la metafísica, marcada por la imposibilidad de los mundos suprasensibles.

Tal como lo entiende Nietzsche, el nihilismo es la nadificación de una manera de hacer mundo, de cómo se ha escrito y se ha hecho razonable e interpretable, comprensible y comunicable nuestro estar en él. En este sentido, el nihilismo es un tránsito propio de nuestra cultura como manifestación del cansancio del espíritu de occidente de sostener el “mundo verdadero”, se torna nihilista al descubrir la mentira metafísica y el sinsentido de los valores morales que en ella se fundamentaban. De ahí que el nihilismo tenga la mirada del águila en el abismo que ve el desmoronamiento de todas las creencias corriendo el riesgo de caer con ellas. Para Nietzsche, la «historia *debe*, ella misma, resolver el problema de la historia, el saber *debe* volver el propio aguijón contra sí mismo»¹⁵, y como tal

es la manifestación de procesos humanos, de presencias regulares que hablan de ella, a veces constantes, otras veces inadvertidas y como tal, el nihilismo se nos muestra como el efecto del mismo cristianismo y de su práctica en la sociedad, resultado necesario de una forma impuesta de valoración práctica y de una ordenación teórico-metafísica elevada a única interpretación del valor de la existencia humana, que operada por el dualismo platónico deshonra el devenir heracliteano y levanta dogmáticamente una estructura metafísico-moral nociva para el desarrollo integral y creativo de la vida, al «considerar feo y malo al mundo ha vuelto feo y malo al mundo.»¹⁶

Surge la imagen de un cristianismo que carga con el error de haber dejado entrar en el mundo la compasión y el resentimiento y, con ellos, la *decadencia*, pero además, el convertirse en una suerte de crisol de todas las enfermedades arrastradas desde el mundo antiguo, como también haber reducido a los individuos a un rebaño que encontraba su afirmación (espíritu de venganza, resentimiento, mala conciencia, ideal ascético) en la negación vital, haciéndolos partícipes de la concatenación histórica de acontecimientos de creación, disolución y recreación de sentido y valores contrarios a la naturaleza humana. Para Nietzsche, el cristianismo, que se ha consumado y consumido en la fuerza cultural de los hombres, es sinónimo de sufrimiento y de muerte –el polo dionisiaco– y el hombre es la afirmación de la vida –polo apolíneo–, por tanto, la muerte de Dios, es la condición para la liberación del hombre de la justificación trascendental del orden moral.

No es difícil suponer, que la «forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia»¹⁷ adquiera la figura del nihilismo donde «los valores supremos han perdido su crédito»¹⁸ y experimentan el agotamiento y desde el cual la muerte de Dios proyecta su conjuro. En otras palabras, significa que todo el horizonte a partir del cual el sujeto occidental ha interpretado su existencia ha sido borrado, originando «la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (la “ausencia de sentido”) eternamente!»¹⁹.

Relacionado a esto, tomemos en cuenta que la muerte de Dios le quita la máscara al nihilismo platonizante, exponiéndolo a la crítica corrosiva de la modernidad. El sujeto pierde la confianza en los criterios con los que había guiado su existencia: la Verdad se ha mostrado como el error más profundo y los valores han perdido su estimación, dibujando el horizonte de sentido como un vacío que se instala en la conciencia al quedar sólo este mundo terreno, desprestigiado, incluso despreciado por siglos. Nietzsche nos presenta la historia del errático nihilismo platonizante y la saludable salida en seis fases²⁰. La primera fase, que personifica claramente al pensamiento platónico, presenta la existencia de un mundo verdadero, suprasensible, pero que, sin embargo, aún no se ha cristalizado en una entidad enteramente ideal, sino que tan sólo alcanzable, entendible y comprensible para algunos sabios. En la segunda fase, se abre la brecha en el mundo con su división sensible-suprasensible, inmanencia-trascendencia, mundo que en cuando promesa se convierte en inalcanzable incluso para los sabios, y para el pueblo: ahora es el cristianismo como platonismo popular en cuanto promesa del más allá. La tercera fase representa al pensamiento kantiano, en el sentido en que el mundo verdadero se excluye de la experiencia y ha sido declarado indemostrable para la razón teórica, pero queda un consuelo: el concepto enflaquecido atado al imperativo moral universal. La cuarta fase, representa el escepticismo e incredulidad respecto a la metafísica que sigue al kantismo y al idealismo, identificada con el positivismo. Luego de la declaración kantiana de que el mundo verdadero es incognoscible, no se deduce que haya sido superado, sino que es irrelevante desde el punto de vista moral-religioso. En las fases que siguen, Nietzsche las reserva para presentar su perspectiva filosófica: la abolición del “mundo verdadero” incluyendo en su caída al mundo aparente, pero no con la intención de caer en la nada, sino de superar la dicotomía ontológica introducida por el platonismo, abriendo una vía alternativa para una nueva concepción de lo sensible y su relación con lo no sensible que nos haga salir del horizonte platónico y de sus categorías metafísicas de verdad, unidad, universalidad, etc. y ampliar el horizonte hacia la vida. La decadencia obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y elevación del valor de la vida, tanto multiplicadora

de la miseria de los sentimientos como conservadora de todo lo miserable; la compasión, el resentimiento y el ascetismo persuaden a entregarse a la nada, al más allá, lugar que para Nietzsche no hay nada. Más allá de lo real hay nada y no mundo, o al menos el mundo ideal.

Entender a Dios como máscara de la nada y el sujeto como máscara de la razón moderna, es concebir a la cultura moderna entregada a la promesa del poder cualitativo, del poseer acumulativo y del control sobre lo natural, donde el sujeto se juega el sentido de su existencia enmarcada en una suerte de hastío como mal del siglo XIX que se traslada al siglo XX radicalizando la fragmentación de la existencia moderna, sobreviniendo el nihilismo como aquel «espacio imposible [como] el ámbito de lo trágico moderno, con plena conciencia del riesgo que supone habitar el abismo de lo trágico en ausencia de cualquier referente real o imaginario»²¹. El sujeto moderno, embriagado por la autonomía que produce la liberación de la moral cristiana y de sus prolongaciones disciplinadoras de control político y económico, como también de toda estructura simbólica junto a las lógicas de poder que conforman y determinan la cultura tras la muerte de Dios, deberá dilatar esta ruptura hasta liberarse de todo relato que le determine externamente, debiendo dotar a su existir con un carácter proteico.²² La autonomía cobra aquí la forma de búsqueda por un poder que haga viable a la existencia como autodependencia cuya finalidad sea el bienestar autorreferente. Es claro, nos afirma Lanceros «que la figura de Dios mantenía la homogeneidad del edificio metafísico-teológico vigente en el período más prolongado de la filosofía occidental, en cuanto aparece como la síntesis hipostática de las ideas de unidad, identidad y totalidad. El sistema simbólico ofrece legitimidad, justificación y sentido a cada uno de los ámbitos de la acción humana: cultural, económico, político, moral..., hasta el punto que la vida del hombre, tanto individual como socialmente considerada, precisa en cada uno de sus momentos de la eficacia simbólica del paradigma metafísico: los criterios de la vida privada, los límites de la creación artística, los ámbitos de la investigación teórica, las pautas de la acción política..., se hallan horizontalmente

vinculados entre sí y verticalmente referidos a Dios como instancia suprema de decisión, legitimidad, sentido y valor.»²³

Tal como se ha visto y ampliando lo referido, la profundidad del acontecimiento de la muerte de Dios, se enuncia en la liberación del hombre de toda sujeción al transmundismo fatalista donde «el mundo suprasensible [...] ha perdido fuerza efectiva [y ya no] procura *vida*»²⁴ ejemplar y salvífica, es decir, ha dejado de ser fundamento de lo real, pues «si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse»²⁵, siguiendo la interpretación heideggeriana. Lo anterior, viene a significar el ensalzamiento de la tierra por sobre lo ultra-terreno, supone que el monoteísmo del Dios cristiano ha perdido su poder para fundamentar al ser y al ente y orientar al ser humano y expresa, más bien, una divinización dionisiaca de los instantes que marca el fin de las narraciones de sentido y por ende, la significación venidera del en la figura del superhombre anunciado por Zaratustra como el «sentido de la tierra»²⁶ en oposición al más allá.

La novedad del nihilismo nietzscheano radica en su aplicación a la moralidad cristiana, pues al concluir el dominio metafísico, caen con ella también las valoraciones que en ella encontraban su fuerza y fundamento, el mismo Nietzsche afirma: «Lo que hay que temer, lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad, no sería el gran miedo [al hombre], sino la gran náusea frente al hombre; y también la gran compasión por el hombre. Suponiendo que un día ambas se maridasen, entraría inmediatamente en el mundo de modo inevitable, algo del todo siniestro, la “última voluntad” del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo.»²⁷

Atendiendo a lo anterior, la función genealógica del acontecimiento de la muerte de Dios, consiste en la operación de un desenmascaramiento de las utilidades que subyacen a los criterios

morales: las virtudes cristianas emanan de la voz del rebaño en nosotros, que siendo incapaz de crear valores superiores, se autodesprecian en sus fracasos y se someten a instintos gregarios y antinaturales; asimismo, desenmascara el enunciado de una nueva antropología: el superhombre, aquel que asume hasta las últimas consecuencias el prescindir de Dios, aquel hombre que vive para la tierra, que da un eterno y alegre sí a esta vida tal como es; creador de valores, capaz de no quedarse en la nada desencadenada por la ausencia de Dios, sino que se erige como articulador de la transvaloración de los valores y superador del nihilismo cristiano que platónicamente había situado el centro de gravedad de la vida humana en el más allá, un no-lugar utópico, prometido, en el que para estar, hay que dejar de ser. En otras palabras, el nihilismo rompe la unión que había entre sentido y voluntad que descansaba en Dios, al condensar la totalidad de las presencias trascendentales en la realidad, se hace mortal, y por ello, la trascendencia, también se expone a la muerte.

La concepción nietzscheana de nihilismo se resiste a convertirse en un mero diagnóstico cultural sobre nuestra experiencia histórica de la modernidad y sus derivas yendo más allá de la crítica en el horizonte de la sensibilidad tardo moderna. Nietzsche lo que esperaba era que resurgieran la vida, el valor y el sentido de la experiencia moderna: explorar y extraer del alma humana en busca de mundo aún por descubrir; de aquellas «posibilidades aún no apuradas»²⁸ que no cesan de surgir y perecer, de negarse y afirmarse en la historia. En fin, es la exaltación de la vida sensible y la afirmación constatable de que ha ocurrido algo de alcances inaprensibles, como afirma Heidegger, «con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre.»²⁹ Aquello que ha ocurrido es la muerte de Dios como la gran metáfora que expresa la muerte de las verdades absolutas, de las ideas inmutables y los ideales que guiaban la vida humana. Dios es la figura conceptual que representa todo lo que es suprasensible, representa todos los idealismos y dualismos, representa las grandes verdades que atraviesan la historia de occidente.

2. La muerte de Dios como metáfora interpretativa de la modernidad tardía

La modernidad ha estado relacionada desde su gestación tanto a una vocación tanática (muerte de Dios, del Romanticismo, del Hombre, de la Historia, de los metarrelatos, del lector, de las revoluciones, del conocimiento, etc.), como a una ruptura con la medievalidad junto a un progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o como dice Valverde, asociada a una «lenta sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos por la razón pura»³⁰ como norma trascendental de ordenamiento social en oposición a la Tradición, teniendo a la Revolución (científica, ilustrada e industrial y otras con fecha y estaciones del año) como la acción que pretende lograr su instauración en el orden temporal. En términos generales, la modernidad ha significado una resemantización de las categorías de pensamiento y de creencias, una revalorización de pautas de convivencia ético-políticas y normas morales; una re-simbolización cosmovisional con una nueva arquitectónica en la construcción de sentido; una explosión epistémica de los paradigmas de pensamiento; una relectura de las tramas culturales tradicionales; una deshumanización instrumental del saber; y una resignificación de los órdenes discursivos hegemónicos y tradicionales, sobre la base de una serie de ideas fundantes, tales como: la secularización, tendiente a la separación entre fe y razón; la privatización de la fe; y descristianización del hombre y de la sociedad; el racionalismo filosófico tendiente al relativismo subjetivista en el horizonte del solipsismo; el materialismo cientificista como explicación ontológica del mundo; una moral racionalista y autónoma, una ética para la que el Bien no existe por sí mismo, sino que es una decisión de la voluntad humana; y el iuspositivismo y convencionalismo político, expresados bajo la forma de la República democrática, Nuevo régimen que construirá una sociedad definitiva. Enfatizamos que para Nietzsche, la filosofía moderna es anticristiana y no antireligiosa, debido a su escepticismo gnoseológico, como nos aclara en *Más allá del bien y del mal*.³¹

Según lo visto, una de las características teóricas más sobresalientes de la cultura moderna, ha sido la estrecha vinculación entre pensamiento crítico y sujeto como, asimismo, la relación entre racionalidad e identidad, progreso y subjetividad, trascendencia y secularización, revelación y progreso, las cuales admiten las más diversas variedades, tanto negativas como positivas, de poner en tela de juicio lo históricamente dado para así diseñar el horizonte común de una existencia. Junto con ello, el proceso de aceleración de la modernización genera un contexto en el que prevalece la normalización, el consenso, la administración burocrática y el control, profundizando un quiebre entre la crítica y el sujeto. De tal forma, la moderna idea de progreso junto con su promesa de realización, se presenta de forma problemáticamente rupturista y contradictoria con los ideales ilustrados. Ruptura que crea diversas tensiones, por ejemplo, entre la emancipación como principio moderno del cumplimiento de la promesa en constante expansión y el miedo al sinsentido y vacío como expresión de la pérdida de referentes normativos racionales, dejando al sujeto expuesto al vaivén de una contingencia desprovista de fundamento que exige un giro por la autolegitimación crítica sin disolver la tradición desde la que legitimarse. Adorno y Horkheimer advertían, en su profundo y agudo diagnóstico *«sobre el mundo burgués que lee de forma integral el proceso de racionalización moderno en términos de consciencia cosificada»*³², el desarrollo de la modernidad, los paradójicos resultados de la racionalidad tecnológica en el bienestar humano y en la cultura moderna, incuban una depotencialización crónica en la operatividad racional expresada en su consecuente proceso irreversible de racionalización que percibe a la naturaleza y al sujeto como componentes de una sociedad tecnológica y simples objetos de sojuzgamiento, en otras palabras, el proceso *«de una razón reducida a las funciones de autoconservación»*³³ y autoexplotación con el imperativo del rendimiento en la sociedad del trabajo tardomoderna, como afirma Han³⁴

La modernidad postnietzscheana encuentra en la muerte de Dios el desenmascaramiento de la posibilidad de prescindir de la unidad fundante representado por la divinidad, en la que ahora, converge

en la unidad totalizadora del conocimiento instrumental como receptor tanto de los principios, de la certeza y la seguridad como también como un impulso hacia el progreso. La muerte de Dios significa una gran liberación tanto de la culpa como del fin. Y esta liberación es donde encuentra su relación con una modernidad desventurada, desamparada y alienada por la ignorancia de la ausencia, que verbaliza la delirante conciencia de la fisura, de la lejanía, del extrañamiento por la retirada de Dios. Articula su desánimo y debilidad en función de la apariencia y de la memoria nostálgica de los tiempos pasados que no se pueden fusionar y proyectar en virtud de principios progresistas y resultistas. Como afirma Colli: «“Dios ha muerto”, dijo Nietzsche, con una frase demasiado célebre. En el añadido: “y nosotros lo hemos matado” se trasluce una arrogancia racionalista, se percibe el vómito [del] fanatismo iluminista»³⁵ de una racionalidad «inmanente en su acción y trascendente en su proyección»³⁶.

En palabras de Vattimo, la modernidad como «pensamiento de la época del final de la metafísica»³⁷ narra la finitud de la trascendencia en manos del progreso y de la universalización de la racionalidad moderna, como forma hegemónica de conocimiento, suprimiendo e invisibilizando a otros saberes y visiones del mundo. Esta narrativa se sustenta en la tesis de que el progreso y la racional emancipación subjetiva respecto de la naturaleza objetiva aplicada al ordenamiento social y natural como etapa en la evolución humana, ha articulado la existencia de un sujeto individual como centro de la historia, una razón universal y un proceso ordenado y controlado de acontecimientos dirigidos a la emancipación de la humanidad. Sin embargo, la narrativa de la tendencia epistemofílica de la racionalidad instrumental expresa también las modulaciones contradictorias y retardarias de la modernidad triunfante y optimista: pluralidad y discordancia en los beneficios de los procesos teleológicos de la historia para el sujeto –desniveles de su *praxis* social, la centralidad del saber científico, la diferenciación social, la secundariedad del sujeto en el protagonismo de la historia, la reducción de los ámbitos culturales bajo el signo contradictorio de lo global como *ethos* totalizador de lo político, el hastío ante la amenaza del nihilismo como ausencia total de sentido, la disolución

de los contornos valóricos y la incredulidad en la capacidad transformadora y resolutiva de la razón tecno-científica–.

Los acontecimientos –uno histórico-metafísico, otro conceptual-filosófico y el tercero teológico-existencial– de nihilismo, muerte de Dios y descentramiento del *logos* divinizado como referencias discursivas de la verdad, resultan ser el santo y seña de la modernidad tardía y las metáforas de legibilidad o conceptuabilidad de su crisis, que no son otra cosa que la transición del sitio del nihilismo desde lo histórico-político para situarse al interior de la metafísica y la razón. Se desprende de lo anterior, que el fundamento-razón figurado en Dios pierde su potencia, su fortaleza y eficacia, debido al cierre de interpretaciones en una sola posibilidad de afirmación en la creencia monótono-teísta³⁸ del cristianismo, que como resultado de ciertos principios ordenadores del mundo inteligible configuran una teología que renuncia al devenir terrenal; además simboliza el fundamento del sistema metafísico como idea que lo explica todo lo que se ordena jerárquicamente la realidad frente al engañoso devenir. En la Ilustración, el acontecimiento que eclipsa el sentido llega a su clímax con la crítica a la religión como valor y con la fusión de la autodeterminación del sujeto con la libertad: «La Ilustración en relación a los presupuestos teológicos de nuestro pensamiento condujo a la destrucción del mundo suprasensible, y ello desde luego en todas sus formas de aparición: como valor supremo, como creador divino del mundo, como sustancia absoluta, como idea, como absoluto o también como sujeto que capta-produce las modernas ciencias naturales y la técnica.»³⁹ Por ello, la idea de Dios encarna el último metarrelato sostenedor del saber pre-moderno y sus proyecciones morales –desde la filosofía, la metafísica y la teología hasta las ciencias rigurosas, sociales y humanas-disciplinadoras y teo-metafísicas u onto-teológicas hasta una «modernidad sin tristezas»⁴⁰ ni melancolías, pues la subjetividad moderna ya no siente nostalgia del viejo Dios ni tampoco adquiere neuróticas actitudes ante el Diosmuerto.⁴¹ Además, el relato fundante sobre Dios, se desdibuja en una galaxia abierta de narraciones e interpretaciones con múltiples sentidos sobre lo Absoluto, lo Infinito, lo Trascendente, lo Otro, etc.

Como es sabido, el acontecimiento filosófico-teológico e histórico-espiritual del alejamiento, desviación y extravío del sujeto poseído por la ciega pasión racionalidad del descentramiento cosmovisional, de la ruptura histórica y de la fisura de sentido, es anunciado en *La gaya ciencia*, §125 por el la figura del “hombre loco”⁴² que expresa una suerte de clarividencia que ve más allá de los acontecimientos presentes, y formula por ello, la emotiva tragedia del eclipse de Dios y levanta el trasfondo de la experiencia de la modernidad: la autonomía a través del poder humano desde la muerte de Dios para revelar y develar sus múltiples significaciones y alcances.

La declaración mortuoria de Dios, se presenta en tres partes claramente distinguibles. Attendemos primeramente al símil sol-existencia o máxima expresión de heroísmo frete a lo trágico de la existencia con el asesinato-pérdida de sentido o máxima expresión de la depotencialización de las fuerzas vitales. Comienza con la imagen de la acción del asesinato atribuyéndole al hombre la capacidad de desatar la existencia de la tierra del sol. ¿Cómo pudo provocar el descalabro y colapso del sistema solar, acto que evidentemente escapa a todo poder humano? Esta pregunta pone de relieve otras dos cuestiones: primero, que si bien Dios, tanto en las preguntas e ironías de los ateos⁴³, como en la tesis de que se lo ha asesinado aparece siendo como un hombre y segundo, que el asesinato de Dios se muestra como un hecho autónomo de Él, siendo que, al modo de la tierra respecto del sol, recibe de Él la vida y en tal sentido depende esencialmente de Él. Por eso el destino de la tierra, del hombre es tener al sol, a Dios, como su centro y poder girar en torno a Él.⁴⁴ La aspiración autónoma de la tierra respecto del sol, es un imposible, pues se descentra radicalmente la existencia humana, porque se ha dado muerte a Dios y con él ha desaparecido todo centro de referencia que da sentido y orientación en el que no existe arriba ni abajo, adelante ni atrás: se arroja hacia todos los lados y, por ende, hacia ninguno. La tierra vaga errante en un sentido tajante: no es que se mueva sin cesar de un punto a otro, puesto que no hay referencias. La errancia es radical

porque se experimenta al interior del sujeto desde una nada infinita. La ausencia absoluta de sentido y la imposibilidad absoluta de encontrarlo. Es la noche que se hace más y más noche, más y más fría, precisamente por efecto de su desvinculamiento del sol. En otras palabras, la propia vida se hace más y más imposible y camina o deriva hacia su extinción. Desatado del sol, de Dios, ahora sin dirección, el hombre se siente dueño de todas las direcciones, no obstante, es incapaz de erigir y dirigir una nueva y mantenerla. El tercer punto en la serie de preguntas, reitera el carácter humano de Dios asesinado, pero con una intención que pone al descubierto algo que vendrá enseguida: pregunta a los ateos si no escuchan a los sepultureros de Dios que lo entierran, sino huelen la descomposición del cadáver de Dios, descomposición como aquel proceso de desmontaje de los fundamentos iniciados por la modernidad racionalizadora y por el objetivo de sustitución del programa nietzscheano. Continúa el relato con una nueva serie de preguntas orientadas a los siguientes puntos: primero, que no hay consuelo posible, esto es, perdón, redención, expiación por la acción colectiva cometida, ya que se ha asesinado a lo más santo y poderoso, y paradójicamente, la fuente y posibilidad de todo acto de penitencia en vista al perdón y consuelo, puesto que no hay sustituto de Dios: con su muerte muere todo aquello que consuela al hombre, llámese sentido, valor, verdad. De la sangre de Dios nadie puede lavarse, sólo Dios *puede lavar su sangre* y Él ha muerto. Como consecuencia, el hombre ha de cargar con el desconsuelo y culpa del acontecimiento. Pero viene un segundo punto, al que ya se había hecho referencia más arriba: se pregunta si tal acto no es demasiado grande para el hombre —lo que parece ser evidente—. Pero surge una consecuencia inesperada, aunque enteramente consistente con la lógica del texto. El acto, en efecto, le quedaba al hombre demasiado grande en un sentido muy preciso: era propio sólo de un Dios. Es lo que está en el fondo de su pretensión de autonomía total al desatarse del sol, pues tal acto, es irrevocable y funda una historia nueva más alta que toda historia habida hasta entonces,

convirtiéndose para el hombre en un destino. En efecto, una vez que pretendió ser igual a Dios, debió asumir de manera radical tal pretensión y esto significa ser capa de ser efectivamente autónomo, esto es, convertirse en Dios o en supra-hombre, a lo menos, en más que un hombre. El relato del silencio tanto del “hombre loco” como de sus auditores marca esta parte del texto. De ahí que rompa su lámpara contra el suelo como símbolo de las consecuencias de la muerte y asesinato de Dios, expresa aquello inconsciente del acontecimiento sucedido por los hombres que no han tenido aún la experiencia de lo que les habla. El acto del asesinato y desvinculamiento de Dios, es simultáneo y supone asumir la búsqueda de la autodependencia, de la omnipotencia. Y ambas exigencias son un hecho que se despliega en la modernidad, sólo que el hombre aún no ha tomado conciencia de su significado ni lo puede olvidar ni comprender cabalmente, particularmente en cuanto sigue pretendiendo ser creyente de una ciega veneración de una sombra de Dios, vale decir, respetar valores absolutos, vivir en función de un sentido, creer en la verdad, cree en la razón, en el progreso, en la ciencia, etc. Finalmente, se relata el afán por parte del “hombre loco” de visitar iglesias y cantar el “descanso eterno de Dios”. Este punto es altamente irónico y mordaz, pero clave para sopesar el derrumbamiento personal, espiritual del “hombre loco” como expresión de identidad, de una identidad metamorfoseada y descentrada de su sitio original. Lo que se canta en las iglesias es el *requiem*, es decir, “Dios, dale el descanso eterno”, lo que resume el sentido paradójico del texto y espíritu moderno que persigue la autonomía.⁴⁵

Cabe preguntarse ahora, ¿cuál es la novedad del anuncio nietzscheano? En que la muerte de Dios es una descripción de la modernidad tardía, en la que el hombre ha hecho de su propia autonomía el supremo valor de la existencia junto al control y dominio de los procesos naturales y sociales, para así convertirse en autodependiente, en autor y señor de la vida y la historia, en ingeniero y garante de su felicidad mediante la ciencia y la técnica

como racionalidad de medios que se define en función del bienestar económico, como único fin y supremo valor. Es importante notar que la pretensión a la autonomía de todo poder superior al hombre, la aspiración a la absoluta autodependencia –lo que se ha llamado la secularización del mundo moderno fundada en el olvido de los valores supremos que parecen caducos, fuera de moda o retrógrados–, es indisociable de la aspiración al poder y omnipotencia que tendría que hacer posible tal autonomía. Y se trata, por cierto, de un poder estrictamente humano, un despliegue al infinito del poder del hombre.

Respecto de lo anterior, Heidegger plantea una pregunta fundamental: «Nietzsche es el primer gran pensador que, colocándose en la perspectiva que contempla el primer emerger de la historia acontecida del mundo, plantea la pregunta decisiva y la piensa hasta el final en todo su alcance metafísico. La pregunta dice así: ¿está el hombre, como hombre, en su esencia, tal como se ha revelado ésta hasta ahora, preparado para hacerse cargo de la Tierra? Si no es así, ¿qué debe ocurrir con el hombre, tal como ha sido hasta hoy, para que pueda “someter” la Tierra y, de este modo, ¿cumplir la palabra de un Antiguo Testamento? ¿No va a ser necesario que este hombre sea llevado más allá de sí mismo para que pueda corresponder a esta misión?»⁴⁶

Dentro de este orden de ideas, la muerte de Dios puede dar lugar a dos fenómenos. Por un lado, es la condición de posibilidad para la aparición del superhombre; pero por otro, también genera la llegada del último hombre. Para Nietzsche este es el ser más despreciable, pues se contenta con el pragmatismo y la tecnocracia y que, por tanto, ha sustituido a Dios por su comodidad; el último hombre representa los escombros de la civilización y es la culminación de la decadencia. En cambio, el superhombre es aquel que acepta la muerte de Dios y no lo sustituye por otros valores, asume plenamente la tragicidad de la vida. Es el más fuerte, el más noble, es el auténtico filósofo, lo que no necesitaba valores falsos, es aquel que supera la prueba del eterno retorno. El superhombre es el más real de los hombres y se opone al último

hombre –ya que este lo caracterizaba el resentimiento en contra de la vida)–. El proceso de generación del superhombre Nietzsche lo expone con la fábula zaratustriana de las tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transforma en camello, éste en león y, finalmente en niño, una metamorfosis que va desde la alienación dualista del platonismo metafísico-moral hasta la liberación creadora de la autodecisión, la que no expresa otra cosa que la capacidad de la modernidad de sobrevivir dentro de nosotros, incluso cuando creíamos superadas las modernas contradicciones externalizadas por su desarrollo, como cuando creíamos asumidas las postmodernas ilusiones interiorizadas por su crítica. El camello significa el momento de la humanidad determinado por la metafísica platónica y la moral cristiana que se prolonga hasta la modernidad con las profecías racionales de la Ilustración. Sus características básicas son la humildad, el sometimiento, el saber soportar con paciencia las pesadas cargas morales que la historia ha depositado en su espalda: el resentimiento hacia la vida que deforma la subjetividad al soportar el peso de la trascendencia y de la voluntad divina por sobre su propia voluntad. Su transformación disruptiva abre la posibilidad por la singularidad, la autonomía, la *autopóiesis* y la libertad. El espíritu arroja todas las cargas que le agobian desde fuera y con un “no” se enfrenta al devenir que le arrastra con él. Quiere enfrentarse a su último Dios y vencerlo. El león dice sí al “yo quiero” y no al “tú debes” del dragón milenario de los valores objetivos con su confabulación de poderes universales, que, con sus cadenas, le impiden alcanzar la libertad y determinar su acción. Además, simboliza al espíritu crítico de las estrategias de preservación, como también la acción destructiva de los valores establecidos, la cultura y estilo vital occidental desenmascarando, desmitificando, relativizando y disolviendo el peso de los valores heredados. Así aparece la última y decisiva transformación: el león se convierte en el niño de la inocencia y el olvido, del nuevo comienzo con sus juegos, risas y bailes del santo decir sí a la tierra y a su sentido; personifica la capacidad

re-creadora y de innovación verdadera que hay en el ser humano como nuevas perspectivas de ser, plenitud y afirmación propias, entusiasmo de lo nuevo y pleno.

Hay que preguntarse aquí: ¿cuál es la disposición de este proceso de co-implicación que se produce entre los personajes nietzscheanos y una modernidad que encuentra en el pensamiento de Nietzsche una modelación que vertebrata reticular y subterráneamente sus narrativas, y, a su vez, éste encuentra en aquellas, una ordenación discursiva y confirmación histórica para su crítica a los pilares de la cultura occidental? Aquí se completa el itinerario victorioso de la razón: *anunciar*, *aceptar* y *superar* las transformaciones del espíritu que se han desatado tras la muerte de Dios. El hombre no aspira ser Dios, sino que espera superar las consecuencias de la muerte de Dios: el nihilismo en su primera fase, marcado esencialmente por la ausencia dolorosa y nostálgica de Dios, llegando a ser capaz de suprimir de su sintaxis tanto la palabra “Dios” como la palabra “nada”. Superada esta etapa, será capaz de vivir sólo en dependencia de sí mismo.⁴⁷

Queda claro luego de lo antes expuesto, que tanto la palabra que hace pedazos⁴⁸, la mirada que traspasa como la legibilidad silenciosa de la dirección del mundo⁴⁹ tras de la muerte de Dios, expresan la inminencia de una lejanía del acontecimiento que aún no llega, pero que se espera: el acontecimiento introduce en el mundo el temor de la certeza de que Dios *haya* muerto o *esté* muerto o que efectivamente *morirá*: la imposibilidad posible de que suceda, como también la alegría, la jovialidad, la soltura y la excesiva levedad que otorga la liberación de la búsqueda por las justificaciones que re-estructuren la vida ahora sin los residuos del viejo Dios⁵⁰, UrsSommer nos aclara al respecto: «Y precisamente aquí está el problema del diagnóstico de la muerte de Dios: éste tiene ante todo [...] un significado abierto y deja un campo de juego demasiado grande en el caso de que se siga con su intención política. Si se toma en serio la muerte de ese Dios indeterminado, sin artículo, las

conclusiones dependen inmediatamente de los que se ha proyectado dentro de “Dios”, de lo que eran sus funciones, de lo que ahora ha sido eliminado o debe ser configurado de nuevo. Si se ha visto en Dios la esencia de la vida, la fuente de toda alegría, con su muerte se debilita fácilmente toda alegría y toda esperanza desaparece en la corriente gélida del nihilismo. Por el contrario, si se hace sospechoso a Dios como los déspotas orientales de rango divino superpotenciados en lo cósmico, se experimentará el tiempo después de su muerte como la entrada en un idilio paradisiaco artificial de la autoresponsabilidad. Si Dios ha aparecido como garante y piedra clave del orden moral y físico, se enfrenta después de su muerte con un mundo caótico, mientras que si se hace pasar a Dios como principio contrario a un movimiento que se mueve de una manera mecánica y causal, se debe compensar después del *exitus* [salida] divino con el consuelo de este orden puramente causal-mecánico. En cuanto a nosotros, la muerte de Dios, depende, con otras palabras, de qué función ha tenido para nosotros este Dios y de las representaciones de valor que se fundamentan en él. Nietzsche no ha ocultado que estas funciones, incluso dentro del campo de la cultura monoteísta occidental, no han sido siempre las mismas.»⁵¹

Como hemos visto, el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios tiene una vertiente doble de significación: primero, una teológica que tiene que ver con el descrédito de la creencia judeo-cristiana occidental introducida por Platón sobre el “mundo verdadero” que versa “Dios es la verdad, y la verdad es divina” y que se convierte en un eje teórico-conceptual, que posteriormente en Kant se ve transformado el “mundo verdadero” en un orden moral del mundo trascendente. Y segundo, una antropológica en la que la declaración mortuoria de Dios supone varias otras muertes y exigencias que cargarán los hombros del nuevo hombre en tanto que ideal, por ejemplo: «la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde un comienzo; la muerte de la metafísica,

entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; la muerte de la teleología en la historia (es decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; la muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo *centro* en torno al cual sea posible articular nuestras ideas; en fin, la muerte de la certeza y autoconfianza del yo.»⁵²

De modo que, en Nietzsche el anuncio de que Dios ha muerto, es equivalente, como hemos dicho, a que la estructura fuerte de la metafísica, es decir, que los fundamentos originarios de la especulación racional, sus evidencias iniciales, las ultimidades de la realidad como también las ideas de totalidad y de sentido unitario de la historia como de un sujeto capaz de apropiarse de ellas solo eran garantes del disciplinamiento a la época del progreso técnico-científico.⁵³ Para Nietzsche, lo que muere es la idea de Dios en tanto fuente moral para una teleología expresada en una moralidad universal, lo que conduce al nihilismo. De ahí que la modernidad ha producido un desarraigo en los individuos respecto del cosmos, de la tierra y de las instancias colectivas de socialización, como asimismo en la vida espiritual profunda. Lo que muere para el sujeto contemporáneo es la necesidad de contar con coordenadas claras que le marquen su camino, es decir, causas últimas y esperanzas venideras.⁵⁴ La muerte de Dios es una desgarradura para el sujeto ante el fracaso de la promesa progresista de la razón moderna; la proclamación que hace Nietzsche de la muerte de Dios, es solo una consecuencia extrema de la realización del

destino occidental del ser, a través del cual la subjetividad instauró su dominio.

3. ¿Qué tipo de Dios muere con el anuncio nietzscheano?

Dios como razón primordial es aquello que da qué pensar sin darse a sí mismo completamente como objeto de pensamiento, pero al mismo tiempo da qué pensar abriendo aquello inconceptuable de sí y poder ser pensado en la retirada de su presencia. Aparece como ausencia de Dios, como muerte de Dios –en el caso de Nietzsche–, pero, al mismo tiempo, como un grito *de profundis*, como búsqueda de Dios. Siguiendo esto, cabe traer a la discusión, lo referido a la carga de potencia primordial que tiene el concepto de Dios. El concepto de Dios no hace la referencia a su existencia o inexistencia con determinaciones adjetivadas, sino que aparece como referencia de valores religioso-culturales hipostasiados en ese concepto. Un concepto filosófico contiene en sí una resistencia a la definición, es decir, una tenacidad que dibuja la importancia del concepto para la reflexión filosófica, seguimos en esto a Oyarzún: «Un concepto filosófico es un lugar de intensidad reflexiva: un lugar en el cual incide e insiste la reflexión filosófica, porque reconoce en él la densidad de un problema. Y no es éste un gracioso reconocimiento: lo reclama la resistencia que opone a la reflexión el problema condensado en el concepto. En este sentido, puede pensarse que mientras mayor es la resistencia, más decisivo es el concepto, más se acusa éste como un lugar de decisión para la filosofía. Dicho un poco a la inversa, la filosofía se define por una peculiar susceptibilidad para las resistencias que albergan los conceptos, por un saber peculiar acerca de la necesidad de decidir a propósito de ellos atendiendo a esas resistencias [...]. Y digo esto sin perjuicio de admitir que no existe un “principio” absoluto, puro, de la reflexión –un momento puramente manifestativo–, sino que ésta se desata en el contexto de una trama de resistencias y, por tanto, de lucideces y opacidades relativas.»⁵⁵

En este contraluz de lucideces y opacidades relativas, se sitúan las polaridades en el itinerario nietzscheano de nihilismo, muerte de

Dios, superhombre y transmutación de los valores como itinerario moderno de superación y liberación de los márgenes morales de la teología cristiana. Este itinerario es el de la resistencia de Dios: «que [...] resiste al poder –aprehensor y comprehensor– del concepto, algo que, alojado en el concepto bajo la forma de huella o de resto, de traza, de estigma o de marca, no puede ser jamás sometido cabalmente a la capacidad del concepto, algo que éste, por lo tanto, no puede contener. Esto que resiste en el concepto al poder del concepto es, por definición, lo inconceptual.»⁵⁶

Luego de los planteamientos presentados, cabe preguntarse, ¿qué tipo de Dios muere? Esta pregunta hace referencia al proceso de absolutización teórica del concepto de Dios elaborada por la filosofía y la moral cristianas, que han hecho de Dios un concepto puro que desde la exterioridad funda la subjetividad y, a la vez, sirve de causa para la interioridad de los afectos. El dios que muere, lo hace a causa de la absolutización de nuestras explicaciones asumidas como leyes de una gramática de la verdad absoluta más allá de la vida. Lo que debe anunciar Zarathustra junto con la tarea reveladora de compartir la doctrina del eterno retorno de lo mismo: la gran verdad que trae la boca de Zarathustra no se trata de un anhelo o deseo, sino de una constatación y explicitación de un acontecimiento aterrador: Dios ha muerto y, por ello, ha muerto también el principio y garante de la coherencia entre el significado y el significante. La vieja hembra engañadora o la razón en el lenguaje, teme Nietzsche «que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...»⁵⁷ Es la “araña universal” que está en el centro de la telaraña de la razón y que supone extraer las consecuencias inmediatas y directas de la muerte de Dios, es decir, forzar a Dios a salir de sus tradicionales refugios, que han sido la religión, la teología, la filosofía: el verbo y el lenguaje. Para Nietzsche entonces, el lenguaje no accede a los objetos, a la esencia de lo real o a un mundo en sí, sino tan sólo a las relaciones superficiales y secundarias que el sujeto entabla en estos planos. Los polos del conocer serían los de la significación simbólica consistente en imágenes producidas poéticamente por estímulos externos y el polo de una verdad fijada convencional e interesadamente, polos que encuentran en la metáfora la conexión

de subjetividad creadora, en el marco de las formas gramaticales primitivas. A la metáfora, hay que entenderla como aquella trasposición e integración del significado de una cosa a otra, de un término, de una parte, del significado o de otro por medio de una imagen. La metáfora es la similitud referencial inscrita en la realidad y descrita por otro referente. En esta dirección, posibilita la tensión entre un “es como, pero no es”, aun cuando lo desemejante resalte su acción antes que su resultado e insista en su capacidad de transferencia de sentido: entender la metáfora como núcleo hermenéutico permite diseñar mundos posibles, forzando connotativamente los límites de las imágenes dispares o anacrónicas y ampliando los alcances de su significatividad. Nietzsche intenta introducir nuevamente el delirio creador de la vida tal como lo experimentaron los griegos perdido en la fosilización de la racionalidad metafísica, con el fin de abrir nuevas posibilidades de aproximación a la realidad mediada por una libertad creativo-interpretativa que encuentra en el perspectivismo su condición fundamental y condicionamiento mismo para romper, en una multiplicidad de interpretaciones posibles, la unidad de lo invariable. No hay un mundo verdadero de corte metafísico ni absoluto ni ideal, sino distintas *interpretaciones* que se crean exponencialmente cuando necesitamos encontrar un sentido al mundo y a nuestro quehacer en su interior. Esta creación de interpretaciones, constituye una vida formada por una multitud de perspectivas de la que surge la fuerza poética, metafórica y artística de un lenguaje no sometido a las reglas de la gramática ni a la inconceptuabilidad exhaustiva del mundo que nos rodea, sino de la apoteosis de una pluralidad de interpretaciones todas son válidas. La pluralidad interpretativa que dona el perspectivismo nietzscheano permite expandir las diferentes experiencias vitales que toda verdad recubre de una capa de conceptualidad y abstracción. Desde Nietzsche ya no se tratará de encontrar una esencia verdadera –que es imposible conocer– sino de experimentar la plenitud de la individualidad para recrearla y aprender a vivirla como pluralidad. Este tipo de experimentar el devenir, es experimentar la *vida* como inconceptualizable, por ello acepta la contradicción y el cambio para construir y reconstruir sus sentidos al tiempo que vive su asombrosa diversidad.

En *Zaratustra* encontramos una explicación de la monoto-teísta muerte de Dios. Cuando los dioses mueren, mueren siempre de muchas especies de muerte.⁵⁸ Murieron primero los viejos dioses con una muerte digna de inmortales la pluralidad vital y exultante de la heroica cultura griega fue ahogada por el monoteísmo bíblico. Los viejos dioses se murieron de risa, al oír decir a uno de ellos que él era el único.⁵⁹ ¿Cómo ha muerto Dios entonces? Una primera respuesta, se expone en la hipótesis de que se suicidó a causa de su propia compasión, considerada por Nietzsche como el «más perverso de todos los reblandecimientos y debilidades»⁶⁰, es decir, el ejercicio de la compasión decadente termina por asfixiarlo.⁶¹ Esta primera hipótesis cuenta la historia de la idea del Dios cristiano: la depuración del concepto de Dios a lo largo del pensamiento occidental. El progreso en la civilización de ese Dios Oriental culmina con su propia desaparición: él mismo se ahoga en su piedad y es ésta misma la que debe rechazar a semejante Dios. La idea de Dios se hace progresivamente inaceptable para la estructura de pensamiento nacida del entramado histórico-social tejido precisamente en torno a esa misma idea.⁶² En segundo término, la muerte de Dios surge de la propia evolución de la idea religiosa de Dios, a saber: la evolución que lleva del judaísmo al cristianismo paulino. Pablo es aquel representante del ascetismo frente al misticismo personificado por Jesús.⁶³

Para el Nietzsche de *El Anticristo*, el Dios judío, el dios sacerdotal del odio y la venganza, se hace cosmopolita en el cristianismo en un proceso de conversión desde el Dios judío que da muerte a su hijo para reaparecer como el Dios del amor, un amor que es piedad y compasión que se entrega como un sacrificio *por* los hombres y su redención. Pero tal amor nace del odio, el Dios cosmopolita no deja de ser judío. Y la doctrina de Pablo⁶⁴ de un cristianismo sin Cristo se consume con la transformación: «A la “buena nueva” le sucedió inmediatamente *la peor de todas*: la de Pablo.»⁶⁵ Se repite lo hecho con el Redentor, que, clavado en la cruz una vez, Pablo lo perpetúa con su lógica implacable de odio como fruto del resentimiento y del ascetismo. Con la conciencia de la culpa –murió a causa de nuestros pecados– toda la existencia humana, sensible, terrenal quedó despreciada, invertida en su

sublimidad. Pero no sólo *esta* existencia quedó marcada por tal sacrificio, sino que la falsificación de Pablo se extiende hasta la otra vida con una utilización simbólica con el fin de erigirse como señor de la comunidad naciente, para así organizar y dominar la masa de fe⁶⁶: «El centro de gravedad de toda aquella existencia, Pablo lo desplazó sencillamente *detrás* de esa existencia, –lo situó en la mentira del Jesús “resucitado”...»⁶⁷ Con ello el Dios del amor es el Dios del amor a la vida despreciada y reactiva: él mismo es también el Juez del odio eterno, del castigo a los culpables del resentimiento vengativo. Llegamos así a la última evolución del sentido de la muerte de Dios. Este Dios del odio transformado en cosmopolita, en Universal y Necesario, es finalmente el objeto de presa de «los más pálidos entre los pálidos, los señores metafísicos, los albinos del concepto»⁶⁸ tejieron en torno a él su telaraña. Finalmente él mismo segregó su propia telaraña y se convirtió en metafísico, «en un “ideal”, se convirtió en un “espíritu puro”, se convirtió en un *absolutum* [...] Ruina de un Dios: Dios se convirtió en “cosa en sí”...»⁶⁹

Nietzsche en EAC, expone el más vigoroso argumento contra la metafísica: la confusión entre la esperanza con la verdad, es decir, la imposibilidad de vivir sin pensar en un absoluto no proporciona legitimidad a tal pensamiento: ¿será la bienaventuranza una “prueba de la fuerza” de la “verdad”? «Ese hombre del futuro, que nos redimirá del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese Anticristo y Antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada, alguna vez tiene que llegar.»⁷⁰

En este proceso denominado Anticristo, el cual comienza en la “redención del ideal existente hasta ahora”, es decir, redención procesual de la nada, el nihilismo, donde la primera estación es ser “vencedor de Dios y de la Nada”, a saber, ser un Anticristo y un Antinihilista. Sin embargo, en este avance

no es posible quedarse con esa victoria, pues más temprano que tarde, llevará a rendirse ante lo negado.

Es preciso avanzar y “liberar de nuevo la voluntad”, “devolver a la tierra su meta y al hombre su esperanza”. Es preciso que «el sí oculto en nosotros [...], sea más fuerte que todos los *noes* y todos los tal vez de que vosotros, junto con vuestra época, estáis enfermos.»⁷¹ Una exhortación y un despege hacia una redefinición de la esperanza hacia una meta es lo que hace Nietzsche, como también especificar la figura del Anticristo y su objetivo procesual como el “toque de campanas del mediodía y la gran decisión”: figura de la liberación del hombre de las ataduras de la religión, a través de la decisión que supera la enferma voluntad.

Nietzsche despega desde cuestiones fundamentales sobre el hombre, interrogantes propias, básicas y necesarias, tales como ¿qué es lo bueno?, ¿qué es lo malo?, ¿qué es la felicidad?, interrogantes que el ser humano recorre su vida experimentando estas interrogaciones y su realización –quizás no su eliminación bajo la figura de respuesta-, es la respuesta a las mismas. Nietzsche las utiliza para introducirnos a su tema: el cristianismo como vicio y la compasión como activista de este vicio:

¿Qué es bueno? –Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? –Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es la felicidad? –El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento, sino más poder; no paz, ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor [...].

Los débiles y malogrados deben perecer; artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudar a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles... el cristianismo...⁷²

Además, estamos frente tanto a una inversión de los pensamientos tradicionales como a una constitución de las creencias de Nietzsche. Tal inversión posibilita la misma constitución. Decir que “lo bueno” es la voluntad de poder, significa simplemente, la voluntad de poder-ser-más, de poder elevarse por sobre lo establecido por la tradición y sobreponerse a esta “enfermedad” que debilita la “nueva bondad”. Constituir que todo “lo malo” proviene de la debilidad, sugiere que el cristianismo es un posibilitante de tal pérdida de fuerza y sometimiento a una fuerza superior. Sin embargo, el punto medular de este párrafo, es el llamado “artículo primero” donde se propone: nuestro amor a los hombres, consistente en que los débiles y malogrados deben perecer, y el acto amoroso es la ayuda a este perecer y no a la mantención del padecimiento. Aquí el autor corta toda comunicación e invierte el sentimiento sustentador de toda acción cristiana y además, lo que en toda religión se busca, el amor de un Ser Superior y un sentimiento desplegado comunitariamente.

Manifiesta es la separación de todo lo sustentador de la emotividad religiosa y de toda envoltura dogmática para el hombre. Desde las reflexiones más elementales gatilla una lejanía conceptual y una transformación racional de lo que tratará su obra maldiciente.⁷³

La delimitación del concepto de compasión como signo representativo de la *décadence* es el objetivo de este párrafo. Fundar la religión en el sentimiento compasivo y así, exponerlo como antítesis del estado sano y ubicarlo en un nivel fisiológico, es muestra clara del interés de Nietzsche por derribar desde los cimientos más primigenios la actividad del cristianismo, pues, para el autor por causa de la compasión se pierde fuerza, energía, sentimiento vital, produciendo un efecto depresivo y aumentando la merma de fuerza que ya por sí sola otorga la vida. En otras palabras, por medio del compadecer uno padece, sufre, se hace

parte del otro-que-sufre, adquiriendo gratuitamente un sentimiento que malogra al-que-compadece, en términos actuales se produce una empatía compadeciente, que lejos de ser positiva, se convierte en un estado donado y fisiológicamente dañoso.

Hay un punto importante por comentar: la medición de la compasión por el valor de las reacciones que ella suele provocar, lo que obstaculiza en conjunto la ley de la evolución del Hombre, que es la ley de la selección heredada de Ch. Darwin. La compasión conserva lo que debe perecer, al débil, al malogrado, revitalizándolos, elevándose a la calidad de la virtud por sobre las demás. Este instinto depresivo y contagioso obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación del valor de la vida, tanto multiplicador de la miseria de los sentimientos como conservador de todo lo miserable, resulta ser un instrumento fundamental para la intensificación de la *décadence*, la compasión persuade a entregarse a la “nada”, al “más allá”, lugar que para Nietzsche no hay “nada”. Más allá de lo real hay nada.

Esto significa, para el pensamiento nietzscheano, que ya no se dice “nada”, sino “más allá” o “Dios”, cayendo en un nihilismo conceptual, situando una negación de la trascendencia de la religión, ubicando conceptos fundamentales como “Dios” a un mismo nivel que la “nada” y es aquí donde Nietzsche ve el peligro del cristianismo y en donde debería actuar nuestro amor a los hombres: no dejar caerse en la debilidad de la voluntad y su mantenimiento en la compasión cristiana.

Se radicaliza la crítica y el ascenso des-colocador, des-montador, pues desconecta todo nexo que podría tener la religión con la realidad, corta toda relación real con las conceptualizaciones religiosas y, por ende, con la trascendencia: «Ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad. Causas puramente imaginarias (“Dios”, “alma”, “yo”, “espíritu”, “la voluntad libre” o también “la no libre”); efectos puramente imaginarios (“pecado”, “redención”, “gracia”, “castigo”, “remisión de los pecados”). Un trato entre seres imaginarios

(“Dios”, “espíritus”, “almas”); una ciencia natural imaginaria (antropocéntrica; completa ausencia del concepto de causas naturales); una psicología imaginaria (puros malos entendidos acerca de sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables, de los estados del *nervussympathicus*, por ejemplo, con ayuda del lenguaje de signos de una idiosincrasia religioso-moral, “arrepentimiento”, “remordimiento de conciencia”, “tentación del demonio”, “la cercanía de Dios”); una teleología imaginaria (“el reino de Dios”, “el juicio final”, “la vida eterna”).»⁷⁴

Este acto de desconexión es posibilitado simplemente por la vía de la imaginación de causas fundamentales, de efectos, interrelaciones, lenguaje y una ciencia natural: todos son realizaciones ficticias y alejadas de lo empírico. Así, devela que la religión está sustentada y basada en un mero artificio, concretizadora de inspiraciones humanas sin un ápice de realidad. Las fantasías religiosas son, simplemente, conceptualizaciones ficticias para sostener la evasión de la vida por parte del sufriente y no una elevación de la voluntad. Quien sufre de la “realidad”, aquella como anticoncepto de “Dios”, es el único que tiene verdaderos motivos para evadirse de este mundo y fantasear con el mundo del “más allá”.

La fórmula de la *décadence* consiste en que la religión subraya los sentimientos de displacer por sobre los de placer: “tentación del demonio”, “remordimiento de conciencia”, “arrepentimiento”, causantes de toda la fantasía religiosa y posibilitantes de otros más imposibles de realizarse: “redención”, “gracia”, “remisión de los pecados”, engañosos, esperanzadores y distorsionadores del estado puramente humano.

En el siguiente párrafo comienza la crítica del concepto de Dios. El punto de partida es ya conocido: el retroceso fisiológico de la voluntad causado por la *décadence*. Pero ahora éste concepto adquiere su divinidad por medio de la canonización de las virtudes

propias de la *décadence*, y así, Dios es el Dios de los fisiológicamente retrasados, de los débiles.⁷⁵El procedimiento es el siguiente: en el momento en que los débiles rebajan a Dios para sus propios intereses y lo ven en su en-sí, a saber, convertir a Dios en su bastón, en un ancla para su propia salvación, cuando Dios pasa de ser símbolo a mero icono, cuando lo descienden y no ellos ascienden, es que la religión y Dios se bautizan en la *décadence*. Cuando sucede esto, Dios ya no es por sí sólo divinidad omnipresente, omnisciente ni perfecta, pues se transforma –o lo transforman– en un ser dependiente de los sentimientos de los débiles, y la lógica exige que luego se concluya que Dios también en débil, contraviniendo la concepción perfectísima de Él. Así, el predicado “salvador”, “redentor” de Dios es lo que sobra predicado divino en cuanto tal. El proceso de reducción del concepto de Dios y el espectáculo de utilización humana de la divinidad, fuerzan a preguntar: “¿de qué habla tal transformación?, ¿a qué se refiere tal reducción de lo divino?” Lo que se pregunta realmente es acerca del porqué sucedió esto, cuál fue o fueron las causas del sometimiento de Dios por los sentimientos egoístas e inferiores de los hombres.⁷⁶

Este es uno de los párrafos más crudos y representa una síntesis de la postura nietzscheana frente a la transformación del concepto de Dios. Se está presente a una concepción del proceso que ha llevado el cristianismo desde sus orígenes, y que consiste en que el concepto de Dios ha sido malversado por los espíritus serviles para su propio propósito: el ocultar su voluntad enferma y débil, en Dios se han depositado todos los sentimientos y fantasías calumniadoras de un “más allá” expuestas en un “más acá”, en Dios se ha canonizado la voluntad nihilista y parasitaria del “platonismo para el pueblo”. Dios se arruinó a sí mismo al entregarse a los hombres y al convertirse en un “ideal”, en un “espíritu puro”: en una “realidad absoluta”⁷⁷, en fin, en “cosa en sí”. Al suceder esto, la trascendencia de la divinidad se vio expuesta a los requerimientos humanos, a la aspiración de la santidad humana para esconder y absolver los errores que por la vida se están sometidos.⁷⁸ Los espíritus libres son aquellos que han superado las creencias gratuitamente donadas, el espíritu libre «busca razones,

los otros buscan creencias»⁷⁹ y por “creencia” se entiende un «profesar principios intelectuales sin razón y sólo por hábito es lo que llamamos creencia»⁸⁰, lo que los capacitará exclusivamente para entender el malentendido histórico que es el cristianismo.

Cabe señalar un importante punto, la explícita posición y la que debería tener un espíritu liberado de la tiranía del error espiritual: la “amorosa y precavida neutralidad”, aquella disciplina espiritual que permite adivinar las cosas más extrañas, las más delicadas. Son palabras cautelosas y al mismo tiempo claras en el lenguaje nietzscheano, que exhortan al hombre a no dejarse engañar por ficciones utilizadas inmemorialmente, y que éste derecho no se convierta en un hábito racional ni en un estado de veneración propia de la antítesis de lo natural. Es impensable una relación naturaleza-realidad con Dios-trascendencia, ambos son dos dimensiones incommunicables, ya que sólo lo terrenal, lo contingente es posible de asir, sólo nuestra relación intersubjetiva es la que valora Nietzsche, y sólo en los marcos de ella especula.

El último punto de ataque, es el estado de ánimo típicamente cristiano, la “fe” en tanto que forma de representación de la enfermedad del cristianismo y su manera de expresión, calificándola de “invertidora de los caminos del conocimiento”, puesto que la racionalidad propia de la fe es invertir los significados de los conceptos y amoldarlos a su propia concepción: «El cristianismo es también antitético de toda buena constitución espiritual, solo puede utilizar como razón cristiana la razón enferma, toma partido por todo lo idiota, lanza una maldición contra el “espíritu”, contra la soberbia del espíritu sano. Dado que la enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado de ánimo típicamente cristiano, la “fe”, tiene que ser una forma de enfermedad, todos los caminos derechos, honestos, científicos del conocimiento tienen que ser rechazados por la Iglesia como caminos prohibidos[...]. “Fe” significa no-querer-saber lo que es verdadero [...]. “Lo que pone enfermo es bueno; lo que viene de la plenitud, de la sobreabundancia,

del poder es malvado”: ése es el modo de sentir del creyente [...].»⁸¹

No se niega la existencia de un “espíritu”, sin embargo, éste sería uno humano y no trascendente, sería un espíritu humano sano y no contaminado por la enfermedad por las creencias religiosas ni por sus fantasías. Decir que la fe es un no-saber lo que es verdadero, proposición absoluta y diametralmente opuesta a cualquier dogmatismo religioso. Con esto cumple un objetivo claro, el criticar y hacer tambalear desde su fundamento a la religión cristiana, su fe.⁸²

Este párrafo habla por sí sólo y es sin duda el más crudo y determinante de todos, es en el cual deposita toda su virulencia y mordacidad en contra de la Iglesia como única responsable de la más grande de todas las corrupciones imaginables. Para Nietzsche la Iglesia nada ha dejado de tocar con su corrupta mano, ejecutando un proceso de desvalorización de los valores humanos y de las verdades posibles que ha alcanzado el ser humano, invirtiendo lo bueno en malo y la verdad en mentira.⁸³ Son claras sus palabras y su pasión, y es, además, el momento donde eleva su maldición sobre el cristianismo: “Yo llamo al cristianismo la única gran maldición” y responsable de pronunciar, internalizar y proyectar como anatema su enferma acción en la historia.

Refirámonos breve y finalmente a la paradoja abierta por la muerte de Dios en el programa filosófico de Nietzsche. Sabemos que el fundamento del programa nietzscheano, se sostiene en el principio de sustitución del cristianismo y no de supresión de lo religioso. Por ello, se entremezclan los planos metafísicos con el trágico, el religioso con el estético, el existencialista con el musical, etc. Y tiene un itinerario con las siguientes momentos: primero, con los judíos comienza en la moral la moral de los esclavos, débiles y enfermos contra los libres, fuertes y sanos; segundo, ese odio ha sido creador de ideales y modificador de ideales, engendrando la más sublime de las especies de amor y como su corona, ha resucitado a Jesucristo; y, tercero, en él encontramos aquella

horrorosa paradoja de un Dios crucificado, Nietzsche afirma al respecto: «Ese Jesús de Nazareth, evangelio viviente del amor, ese “redentor” que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores —¿no era él precisamente la seducción en la forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones judías del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese “redentor”, de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza? ¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza, a fin de que “el mundo entero”, es decir, todos los adversarios de Israel pudieran morder sin recelos justamente de ese cebo? ¿Y por otro lado, se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso*? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la “santa cruz”, a aquella horrorosa paradoja de un “Dios en la cruz”, ¿a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios para salvación del hombre? [...] Cuando menos, es cierto que *sub hoc signum* (bajo este signo) Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *más nobles*.»⁸⁴

El Dios que muere en el anuncio nietzscheano, es aquella figura depuesta de la tradición cristiana, cuyo desenmascaramiento produce el «rubor avergonzado de Platón»⁸⁵, una derrocada figura cuyo sujeto-Dios, está muerto.⁸⁶ En otras palabras, muere Dios al desprenderlo de la tierra y situarlo transmundanamente como la figura receptora de la idea de Uno que se revela como totalidad, del Bien que se revela como vitalidad y de la Verdad que se revela como unidad. El Dios que muere es aquel que se ha ocultado tras los valores cristianos de una moralidad de esclavos; muere el Dios del sacro-dominio de los sentimientos morales, abriendo un destino para la autonomía alcanzada por el sujeto en la modernidad⁸⁷, según Hopenhayn: «La muerte de Dios libera y dispersa. Coloca al sujeto entre ambivalencias cruzadas. Lo provee de autonomía, pero le sustrae fundamento y continuidad. No hay un final de la historia en que confluyan sus acciones, ni un sentido que permita inscribir su

vida personal en una totalidad unitaria.»⁸⁸ Como afirma Deleuze, la «proposición de la “muerte de Dios”, es la proposición dramática por excelencia»⁸⁹ que expresa la experiencia humana de autonomía como también la conciencia del nihilismo abierto por la insolencia moderna de liberación. Nietzsche ve en su propio tiempo el reino del último hombre, del hombre que vive el triste fin de una civilización en la que habían imperado grandes valores ahora ya muertos. Es el reino del hombre empobrecido, del hombre sin grandes objetivos, sólo con pequeños intereses; es el reino del hombre que se ve precipitado al nihilismo. El nihilismo es el estado del hombre falto de objetivos por los que valga la pena luchar, falto de fuerza para superarse. Es el hombre de la vida moderna. Además de este carácter dramático, la expresión encierra momentos o versiones del acontecimiento que cumplen una función explicativa-genealógica del mismo, pues «la proposición dramática es sintética, luego esencialmente pluralista, tipológica y diferencial»⁹⁰ que deriva en la imagen trágica del mundo, en que el trans-mundo ha sido falazmente develado y que a partir de su evidencia, comienza «el amanecer de la tierra»⁹¹, el comienzo de su sentido, la reposición de su habitante y la re-valorización de la vida. Se revela Dios como máscara de la nada y el sujeto como máscara de la razón moderna como dijimos más arriba.

Dios ha muerto: no es que no existiera, es que ha muerto. Su asesinato inaugura un tiempo nuevo: un tiempo sin ideales, principios o valores erigidos sobre nosotros. Ante la muerte de Dios sólo proceden dos posiciones: la del último hombre, la del hombre que vive el fin de la civilización o la del superhombre, la del nuevo dios terrenal que dice sí a la vida. Como vimos más arriba, la noticia de que Dios ha muerto no es futurista, no es un aviso premonitorio, tampoco un deseo proveniente de un ateísmo desenfadado o un desencanto espiritual, sino todo lo contrario, relata un acontecimiento en desarrollo, que ha sucedido antes y que está sucediendo, mientras y después de que se tenga referencia de él. La muerte de Dios, es el gran acontecimiento de la indefinición, es decir, es el advenimiento de lo que no tiene tiempo, pero que ha sucedido, lo que Deleuze y Guattari se refieren con “tiempo Aión” al «tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo

conoce las velocidades y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un [...] demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder.»⁹²

El acontecimiento de la muerte de Dios, como afirma Valadier «no es, pues, ni un simple hecho interior, ni una peripecia de orden filosófico ni parafernalia conceptual ni menos a una suerte de rito religioso, sino una modalidad ingresada al mundo que ha tomado forma en la historia de una civilización y que, como tal, concierne a todo hombre que participe (sin haber medido su alcance) en la originalidad de esta historia.»⁹³ Como tampoco, según Vattimo, el «“descubrimiento” de una estructura objetiva del mundo [sino] un acontecimiento histórico global del que, según Nietzsche, somos simultáneamente testigos y protagonistas.»⁹⁴ La fórmula de la muerte de Dios no designa un hecho científicamente constatable acaecido realmente ni manifiesta las convicciones ateas ni esconde un oculto significado universal que sería necesario descifrar a través de una ardua empresa hermenéutica, tal como lo afirma Foucault: «Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, solo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones.»⁹⁵

CONCLUSIÓN

Aquello que designa la muerte de Dios para la modernidad, es una suerte de estallido en la dinámica y en el orden de los acontecimientos y del discurso, propiciando hacia la fragmentación⁹⁶, hacia la disolución de la subjetividad como instancia legitimadora de la razón iluminista e impulsadora del progreso y el triunfo de la razón; digamos también que designa un cambio de gran envergadura ocurrido en la consciencia del sujeto contemporáneo; y designa la experiencia de las condiciones

utópicas de la historia que han quedado a la intemperie, como afirma Morey: «Este es el problema: que fuera de la idea de la totalidad, los fenómenos no pueden ser articulados sino de modo fragmentario, serial... Y ese mundo pulverizado por la muerte de Dios es lo que llamamos realidad: un conjunto de fenómenos, de cosas que pasan, que en mayor o menor medida pueden ser explicados en su funcionamiento, pero que no tienen sentido, y cuyo único valor es un precio en el mercado»⁹⁷ en el que el “hombre loco” vocifera el anuncio. Pero para Nietzsche se trata de una batalla por la demarcación de líneas en el territorio de la realidad, entre una línea terrenal y otra supraterrrenal, vale decir, es una batalla que se juega en la correlación de fuerzas que culminaban en Dios y de la que pendía todo un sistema de valores, de convicciones, de certezas, vale decir, de la moral, como afirma Marquard una batalla «entre el entusiasmo por la redención en el más acá y la certeza de las catástrofes, entre las expectativas a corto plazo del cielo en la tierra y las del infierno en la tierra, y además entre filosofías sobre-enfáticas del progreso y filosofías de la decadencia»⁹⁸. Pero también, trata de una batalla por la instalación de otro sistema diferente de fuerzas que, en algún caso, no es sino la prolongación inconsciente del anterior, es la batalla del *arjé* contra *télos*. Por ello, la lectura de la muerte de Dios en clave de progreso o del optimismo moderno, como nos dice Lanceros no es otra cosa que «la perspectiva del vencedor: el conjunto de fuerzas “hombre moderno” ha superado al conjunto de fuerzas “hijo de Dios”.»⁹⁹

Cabe decir finalmente, que el programa postmetafísico y postmoral nietzscheano que anuncia la muerte de Dios, por una parte, propone un itinerario de retorno a la humanización terrenal, a la artística valorización afectiva de lo humano y a la síntesis vital entre razón, sabiduría y trascendencia en las coordenadas del espíritu dionisiaco como representación del valor de la vida en la cosmovisión griega, el que simboliza el vigor, la fuente de placer, la embriaguez, la desmesura, la renovación y la destrucción, como también del espíritu apolíneo como manifestación del valor de la razón, representando el orden, la armonía, la figura y las formas de la razón. Por otra parte, denuncia la conversión de la batalla moderna en clave de síntesis superadora, pues no solo incluye la

superación de la metafísica, la sustitución política y cultural por parte del humanismo renacentista, el advenimiento del superhombre junto con la transmutación de los valores a raíz del nihilismo nadificante, sino que también reporta la liberación del hombre de toda condición trans-mundana y enclave monopólico trascendente, en otras palabras, se produce undesanclaje o desenganche de Dios con la tierra y el hombre perdiendo la función atávica e integradora, es decir, las categorías metafísicas de Dios-Mundo-Hombre pierden aquello que les mantenía unidas, aquella cohesión de una estructura segura para el conocimiento, la existencia y la creencia; aquella verdad fundacional que aseguraba la trascendencia y redimía al mundodel flujo mecanizado de las categorías de ser, temporalidad, cambio y contingencia. Nietzsche lo que hace es liberarlo religioso del cristianismo y la energía conceptual que mantenía en equilibrio la relación de las palabras con las cosas, de la historia con el tiempo, de la naturaleza con el todo, de la moral con Dios y de Dios con el hombre y la mujer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA, Remedios. 2005. **El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar.** Trotta, Madrid (España).
- BISER, Eugen. 1974. **Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana.** Sígueme, Salamanca (España).
- CAMUS, Albert. 2004. **El hombre rebelde.** Losada, Buenos Aires (Argentina).
- COLLI, Giorgo. 1988. **Después de Nietzsche.** Anagrama, Barcelona (España)
- DELEUZE, Giles. 1994. **Nietzsche y la filosofía.** Anagrama, Barcelona (España)
- DELEUZE, Giles y GUATTARI, Félix. 1994. **Mil mesetas.** Pre-Textos, Valencia (España).
- FRANK, Manfred. 2004. **Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología.** Akal, Madrid (España).

- FOUCAULT, Michel. 1991. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en ***Microfísica del poder***. La Piqueta, Madrid (España).
- GOMEZ MULLER, Alfonso. 2016. **Nihilismo y capitalismo**. Ediciones desde abajo, Bogotá (Colombia).
- HÖLDERLIN, Friedrich. 2005. **Poesía completa**. Ediciones 29, Barcelona (España).
- HEIDEGGER, Martin. 1995. **Caminos de bosque**. Alianza, Madrid (España).
- HEIDEGGER, Martin. 1994. **Conferencias y artículos**. Ediciones del Serbal, Barcelona (España).
- HABERMAS, Jürgen. 1996. **Textos y contextos**. Ariel, Barcelona (España).
- HAN, Byung-Chul. 2012. **La sociedad del cansancio**. Herder, Barcelona (España).
- HOPENHAYN, Martín. 1988. **Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault**. Andrés Bello, Santiago de Chile.
- LANCEROS, Patxi. 2006. "Nihilismo", en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (Dirs.): **Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana**. Anthropos-CRIM/UNAM, Barcelona (España).
- LANCEROS, Patxi. 1997. **La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke**, Anthropos, Barcelona (España).
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. 2000. **Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer**. Biblioteca Nueva, Madrid (España).
- MARQUARD, Odo. 2000. **Apología de lo contingente. Estudios filosóficos**. Diputación de València, Institució Alfons el Magnànim, Valencia (España).
- MOREY, Miguel. 1987. **Camino de Santiago**. FCE, Madrid (España).

- NIETZSCHE, Friedrich. 1981. **La voluntad de poderío**. EDAF, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 1988. **La gaya ciencia**. Akal, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 1992. **Fragmentos póstumos 1881-1888. Noviembre 1887-marzo 1888**. Norma, Santafé (Colombia)
- NIETZSCHE, Friedrich. 1993 a. **Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro**. Alianza, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 1993 b. **El Anticristo. Maldición contra el cristianismo**. Alianza, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 1994 a. **Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos**. Alianza, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 1994 b. **La genealogía de la moral. Un escrito polémico**. Alianza, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 2000. **Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida**. EDAF, Buenos Aires (Argentina).
- NIETZSCHE, Friedrich. 2002. **El nihilismo: escritos póstumos**. Península, Barcelona (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 2003. **Notas de Tautenburg para Lou Von Salomé. Fragmentos póstumos (julio-agosto, 1882-verano-otoño, 1882)**. Biblioteca Nueva, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 2004. **Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie**. Alianza, Madrid (España).
- NIETZSCHE, Friedrich. 2006. **La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (otoño, 1882-verano, 1883)**. Biblioteca Nueva, Madrid (España).
- OYARZÚN, Pablo. "Indagaciones sobre el concepto de experiencia". **Revista Seminarios de Filosofía** N°11 1998, 124-125

- SAFRANSKI, Rudolph. 2001. **Nietzsche. Biografía de su pensamiento.** Tusquets, Barcelona (España).
- SÁNCHEZ MECA, Diego. 2004. **El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa.** Síntesis, Madrid (España).
- VALADIER, Paul. 1982. **Nietzsche y la crítica del cristianismo.** Cristiandad, Madrid (España).
- VALVERDE, Carlos. 2003. **Génesis, estructura y crisis de la Modernidad,** BAC, Madrid (España).
- VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo. 2000. **El pensamiento débil.** Cátedra, Madrid (España).
- VATTIMO, Gianni. 1987. **Introducción a Nietzsche.** Península, Barcelona (España).
- VATTIMO, Gianni. 1990. **Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.** Península, Barcelona (España).
- VATTIMO, Gianni. 1991. **Ética de la interpretación.** Paidós, Barcelona (España).
- VATTIMO, Gianni. 1992. **Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.** Paidós, Barcelona (España).
- VATTIMO, Gianni. 1996. **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.** Gedisa, Barcelona (España).
- VATTIMO, Gianni. 2004. **Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho.** Paidós, Barcelona (España).
- VOLPI, Franco. 2005. **El nihilismo.** Biblos, Buenos Aires (Argentina).
- WELLMER, Albrecht. 1993. **Sobre la dialéctica de la modernidad y la postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno.** Visor, Madrid (España).

Notas

¹Que va desde lo dramático hasta lo salvífico, desde lo íntimo hasta la ciencia física, desde la unidad de sentido hasta la fragmentación, desde lo teológico hasta lo político según Deleuze y que contiene y expresa un género literario “parabólico”, incluso “kerigmático” que pone en escenas a personajes, a la vez, determinados e indeterminados con el fin de que los oyentes de la parábola puedan identificarse con algunos de ellos y así poder desentrañar su significación a partir de diversas lecturas e interpretaciones. Vid. G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona 1994, 214-219 y E. Biser: *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Sígueme, Salamanca 1974.

²F. Nietzsche: *La gaya ciencia*. Akal, Madrid 1988, III, §108, ‘Nuevas luchas’, 147, en adelante GC: «Después de la muerte de Buda, se mostró aún durante siglos, en una cueva, su sombra –una sombra colosal y pavorosa. Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que son, habrá acaso aún por espacio de milenios cuevas donde se muestre su sombra. - ¡Y nosotros –tendremos que vencer también a su sombra!» Sobre “las largas piernas” de la sombra de Zaratustra, de su cómplice compañía, de su cansancio y posterior baile. Vid. F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza, Madrid 2004, IV, ‘La sombra’, 370-374, en adelante Z.

³D. Sánchez Meca: *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Síntesis, Madrid 2004, 106.

⁴F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*. Alianza, Madrid 1994 a, ‘Los cuatro grandes errores’, §7, 69, en adelante CI.

⁵«La vida acaba donde comienza el “reino de Dios” ...» CI, ‘La moral como contranaturaleza’, §4, 57,

⁶A. Gómez Muller: *Nihilismo y capitalismo*. Ediciones desde abajo, Bogotá 2016, 13-27.

⁷F. Nietzsche: *La voluntad de poderío*. EDAF, Madrid 1981, §7, 34.

⁸R. Safranski: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets, Barcelona 2001, 290-291.

⁹F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1881-1888*. Norma, Santafé 1992, noviembre 1887-marzo 1888, §2, 68-69.

¹⁰Límite para un mundo en el que Nietzsche «no ha concebido el proyecto de matar a Dios, sino que lo ha encontrado muerto en el alma de su época.» A. Camus: *El hombre rebelde*. Losada, Buenos Aires 2004, 67.

¹¹Cfr. R. Ávila: *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta, Madrid 2005.

¹²«No se ha comprendido lo que, sin embargo, es palpable: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma, que la cuestión de si el no-ser es mejor que el ser es ya una enfermedad, un declinar, una idiosincrasia... El movimiento pesimista no es más que la expresión de una decadencia fisiológica.» F. Nietzsche: *El nihilismo: escritos póstumos*. Península, Barcelona 2002, 17[8], 171.

¹³F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1881-1888*, o.c., otoño 1887, 45-46.

¹⁴M. Heidegger: *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid 1995, 198.

¹⁵F. Nietzsche: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. EDAF, Buenos Aires 2000, §8, 119.

¹⁶GC, III, §130, ‘Una decisión peligrosa’, 165.

¹⁷CI, §1, 33.

¹⁸CI, §2, 33.

¹⁹Ibíd., junio 1887, 6, 34.

²⁰CI, “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en fábula”, 51-52.

²¹P. Lancersos: “Nihilismo”, en A. Ortiz-Osés y P. Lancersos dirs.: *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*. Anthropos-CRIM/UNAM, Barcelona 2006, 392.

²²Vid. G. Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona 1996, 33-46.

²³P. Lancersos: *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Anthropos, Barcelona 1997, 183.

²⁴M. Heidegger: *Caminos de bosque*, o.c., 196. El destacado es nuestro.

²⁵Ibíd., 197.

²⁶Z, ‘Prólogo de Zarathustra’, §3, 36-38 y §7, 44.

²⁷F. Nietzsche: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid 1994 b, III, 14, 142, en adelante *GM*.

²⁸F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza, Madrid 1993 a, §45, 71, en adelante *MBM*.

²⁹M. Heidegger: *Caminos de bosque*, o.c., 199.

³⁰C. Valverde: *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid 2003, 10.

³¹“La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, anticristiana: aunque en modo alguno sea antirreligiosa, quede dicho esto para oídos más sutiles. F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, o.c., §54, 80.

³²P. López Álvarez: *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Biblioteca Nueva, Madrid 2000, 181.

³³J. Habermas: *Textos y contextos*. Ariel, Barcelona 1996, 124.

³⁴B.-C. Han: *La sociedad del cansancio*. Herder, Barcelona 2012, 29-30.

³⁵G. Colli: *Después de Nietzsche*. Anagrama, Barcelona 1988, ‘Vida eterna y larga vida’, 73.

³⁶M. Hopenhayn: *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Andrés Bello, Santiago de Chile 1998, 17.

³⁷G. Vattimo: *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós 1991, 215.

³⁸F. Nietzsche: *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*. Alianza, Madrid 1993 b, §19, 44. En adelante *EAC*. En otro lugar, Nietzsche se refiere en los siguientes términos: «¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!» *CI*, ‘La `razón` en la filosofía’, §1, 46.

³⁹M. Frank: *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*. Akal, Madrid 2004, 19.

⁴⁰A. Wellmer: *Sobre la dialéctica de la modernidad y la postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid 1993, 59.

⁴¹G. Vattimo: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona 1992, 23.

⁴²*GC*, III, §125, ‘El hombre loco’, 160-162.

⁴³Z, I, ‘De las moscas del mercado’, 90-93. Veamos aquellos símbolos representacionales de la crítica nietzscheana que aplica a su época. En el mercado pululan dos tipos de personajes de características peculiares, las “moscas” y el “pueblo”, los que vienen a representar a aquellos hombres que sólo tienen sentidos para los representantes que seducen a los hombres con sus movimientos de grandilocuente comedia. Frente a estos, surge la figura de un hombre cuyo hogar es la soledad, un hombre que supera el “sí” y el “no” y que no necesita afirmarse en los inventos de los comediantes, siendo capaz de afirmarse a sí mismo en la profundidad de sí mismo. Y esta autoafirmación molesta al pueblo, quien siente reflejada toda su miseria en la seguridad de sí del hombre que vive en la soledad.

⁴⁴Valadier obtura esta acción de desvinculación como un resultado ateo de la propia tradición cristiana, pues la descreencia «ha desembocado en el asesinato de Dios en la conciencia de los hombres, pues les presenta un Dios que se ha vuelto no creíble.» P. Valadier: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, o.c., 455.

⁴⁵Sobre las imágenes de fenómenos y/o hechos que vendrán a reemplazar los lugares que habitaba Dios, Vid. Z, II, 'De los sacerdotes', 143-146; GC, IV, §280, 'Arquitectura de los cognoscentes', 206-207.

⁴⁶M. Heidegger: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, 95.

⁴⁷«¡Benignos dioses! ¡Desdichado es aquel que os ignora! Su alma grosera es presa incansante de la discordia, el mundo no es para él más que tinieblas y nada sabe de cantos ni alegría.» F. Hölderlin: *Poesía completa*. Ediciones 29, Barcelona 2005, 'Los dioses', 151.

⁴⁸Z, II, 'La más silenciosa de todas las horas', 218.

⁴⁹Z, II, 'La más silenciosa de todas las horas', 219.

⁵⁰GC, V, §343, 'Como está nuestra alegría', 253-254; «¡Hemos dejado la tierra firme y nos hemos embarcado! ¡Hemos destruido el puente tras nosotros – más aún, hemos destruido la tierra tras nosotros! Ahora, barquita, ¡cuidado! A tu lado está el océano, es verdad que no siempre brama y que a veces se explaya cual seda y oro y ensueño de bondad. Pero horas llegarán en que te darás cuenta de que es infinito y que nada hay tan pavoroso como la infinitud. ¡Ay del pobre pájaro que se ha sentido libre y ahora choca contra las paredes de esa jaula! ¡Ay de ti, cuando te asalte la añoranza de la tierra firme, como si allí hubiese habido más libertad – pero no hay más “tierra”!» GC, III, §124, 'En el horizonte del infinito', 160. Sobre la misma metáfora, Vid. GC, IV, § 279, 'Amistad de estrellas', 205-206; GC, IV, §283, 'La fe en sí mismo', 209; GC, IV, §289, '¡A las naves!', 211-212; GC, V, §371, 'Nosotros los incomprensibles', 299; GC, V, §374, 'Nuestro nuevo infinito', 302-303; GC, V, §382, 'La gran salud', 311-313 y GC, Apéndice, 'Hacia nuevos mares', 323-324.

⁵¹A. UrsSommer: "‘Dios ha muerto’ y ‘¿Dionisos contra el crucificado?’". Estudios Nietzsche 6 2006, 53-54.

⁵²M. Hopenhayn: *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, o.c., 19-20.

⁵³Vid. G. Vattimo y P.A. Rovatti: *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid 2000, 26-27.

⁵⁴G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona 1990, 27.

⁵⁵P. Oyarzún: "Indagaciones sobre el concepto de experiencia". Revista Seminarios de Filosofía N°11 1998, 124-125.

⁵⁶Ibíd., 127.

⁵⁷CI, §5, 49. Además en GM resalta especialmente: «deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto es esto y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian.» GM, I, 2, 32.

⁵⁸Z, IV, 'El mago', 350.

⁵⁹Z, III, 'De los apostatas', 256.

⁶⁰MBM, §225, 172.

⁶¹Z, IV, 'Jubilado', 356-357.

⁶²F.Nietzsche: *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (otoño, 1882-verano, 1883)*. Biblioteca Nueva Madrid, 2006, 4 [42], 29. En Z, se refiere en los siguientes términos aclaratorios: «Así me dijo el demonio una vez: ‘También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres’. Y hace poco le oí decir esta frase: ‘Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios’.» Z, II, 'De los compasivos', 142; «El amor de Dios por el hombre en su infierno – dijo el diablo. “Pero ¡cómo puede uno enamorarse de los hombres!» F. Nietzsche: *Notas de Tautenburg para Lou Von Salomé. Fragmentos póstumos (Julio-agosto, 1882. Verano-otoño, 1882)*. Biblioteca Nueva, Madrid 2003, 287, 108.

⁶³«Sacó a su pueblo con alegría, a sus escogidos con aclaraciones», Salmo 105, 43. Nietzsche se refiere desde la esfera moral en su relación con el poder: «Los judíos, que se sienten el pueblo elegido entre los pueblos, porque entre ellos el genio moral (en virtud de la capacidad de despreciar al hombre en sí más profundamente que ningún otro pueblo) – los judíos gozan de su monarca y santo divino en forma parecida al goce que Luis XIV proporcionó a la nobleza francesa. Esta nobleza se había dejado despojar de todo su poder y señorío,

volviéndose despreciable: para no sentir esto, para poder olvidar esto, necesitaba un esplendor real, una autoridad y un poder real *sin par*, al que sólo la nobleza tenía acceso. Elevándose en virtud de esta prerrogativa hacia las alturas de la corte y viendo desde ellas a todo lo demás inferior y despreciable, se superaba toda irritabilidad de la conciencia. Así, la torre del poder real, se levantaba a propósito cada vez más alto, hasta las nubes, cediendo para tal fin hasta el último sillar del propio poder.» *GC*, III, §136, 'El pueblo elegido', 167-168; *EAC*, §17, 41-43.

⁶⁴Una síntesis de las aspiraciones espirituales y políticas de Pablo, como asimismo de las consecuencias históricas para el cristianismo, Vid. *EAC*, I, §68, 52-56.

⁶⁵*EAC*, §42, 73.

⁶⁶*EAC*, §42, 73-74; §44, 76-78.

⁶⁷*EAC*, §42, 73.

⁶⁸*EAC*, §17, 42-43.

⁶⁹*EAC*, §17, 43.

⁷⁰*GM*, III, 109-110.

⁷¹*GC*, §347, 210-211.

⁷²*EAC*, §2, 28.

⁷³*EAC*, §7, 31-32.

⁷⁴*EAC*, §15, 39-40.

⁷⁵*EAC*, §17, 41-43.

⁷⁶*EAC*, §18, 43.

⁷⁷*EAC*, §17, 43.

⁷⁸*EAC*, §36, 65-66.

⁷⁹*HDH*, §225, 188.

⁸⁰*HDH*, §226, 188.

⁸¹*EAC*, §52, 89-90.

⁸²La fecha corresponde al 30 de noviembre de 1888.

⁸³*EAC*, §62, 109.

⁸⁴*GM*, I, 48.

⁸⁵*CI*, 'Los cuatro grandes errores', §7, 69.

⁸⁶G. Vattimo: *Introducción a Nietzsche*. Península, Barcelona 1987, 119.

⁸⁷F. Nietzsche: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. EDAF, Buenos Aires 2000, V, §575, 279.

⁸⁸M. Hopenhayn: *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, o.c., 20.

⁸⁹G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, o.c., 214.

⁹⁰Idem.

⁹¹Ibíd., 175 y ss.

⁹²G. Deleuze y F. Guattari: *Mil mesetas*. Pre-Textos, Valencia 1994, 264.

⁹³P. Valadier: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, o.c., 453.

⁹⁴G. Vattimo: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona 2004, 72.

⁹⁵M. Foucault: "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid 1991, 18.

⁹⁶P. Lanceros: *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, o.c., 184.

⁹⁷M. Morey: *Camino de Santiago*. FCE, Madrid 1987, 36.

⁹⁸O. Marquard: *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*. Diputación de Valencia/Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2000, 89-90.

⁹⁹P. Lanceros: *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, o.c., 174.



**UNIVERSIDAD
DEL ZULIA**

opción

Revista de Ciencias Humanas y Sociales

Año 33, N° 82, 2017

Esta revista fue editada en formato digital por el personal de la Oficina de Publicaciones Científicas de la Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.
Maracaibo - Venezuela

www.luz.edu.ve

www.serbi.luz.edu.ve

produccioncientifica.luz.edu.ve