



Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo
ISSN 1669-9092
Año V, Número 17, Abril 2008

**NIHILISMO Y ROMANTICISMO;
ALCANCES DE LA MUERTE DE DIOS
Y LA TRANSVALORACIÓN EN NIETZSCHE.**

Isaac Moctezuma Perea (México) ¹

Ningún Dios sobrevive a la sonrisa del ingenio.

E. M. Cioran, Desgarradura, El aficionado a las memorias, p. 28.

Resumen

El presente artículo intenta caracterizar diferentes respuestas contemporáneas a la pérdida de la fe, el sentido y los valores de la modernidad representados por la muerte de Dios, como respuestas nihilistas, a partir de la reflexión de tres poemas del romanticismo alemán y francés. Asimismo intenta plantear los principios de una respuesta más allá de la metafísica y el nihilismo a partir de una transvaloración.

Palabras clave

Muerte de Dios, Transvaloración, Nihilismo, Cinismo, Nostalgia, Centauro, Escisión, Romanticismo

Abstract

This article attempts to characterize contemporary different responses to the loss of faith, meaning and values of modernity represented by the death of God, as nihilistic answer, from the reflection of three poems of German and French Romanticism. It also attempts to establish the beginnings of a response beyond metaphysics and nihilism from a *Umwertung*.

Keywords

Death of God, *Umwertung*, Nihilism, Cynicism, Nostalgia, Centauri, Splinter, Romanticism

¹ Licenciado en Comunicaciones por la Universidad Nacional Autónoma de México. Participó como ponente en tres mesas del Primer Encuentro Estudiantil Metropolitano de Pensamiento Crítico. Formó parte del comité organizador del primer Seminario Internacional de Pensamiento Crítico, Teoría y Praxis Política Latinoamericana. Actualmente es coordinador de logística interna del Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica.

Transvaloración I, El centauro

Generalmente cuando hablamos de transvaloración (*Umwertung*) lo primero que se nos viene a la mente es aquella frase de Nietzsche acerca de la <<transvaloración de todos los valores>> que por otra parte representa su programa filosófico contra las formas de representación del mundo propias de la metafísica del resentimiento², pero incluso allí en toda su simpleza el sentido de dicho concepto se nos escapa, pues si bien parece claro que por transvaloración Nietzsche entiende la inversión de todos los valores que hasta ahora han servido para representar el mundo y la vida, allí en esa misma simpleza su sentido se oscurece sino es visto a la luz su proyecto filosófico, pues una inversión total de los valores no representa tanto una fórmula geométrica cuanto un programa filosófico, es decir, esa inversión de todos los valores no puede ser tomada en su sentido literal sin pasarla por el tamiz de la comprensión de una filosofía postmetafísica, pues de lo contrario aparecería la más obtusa de las tergiversaciones, porque para Nietzsche esta inversión no representaba un cambio literal de arriba abajo, por lo menos no como es comprendido tradicionalmente, es decir, bajo las formas de representación metafísica de la vida y el mundo, pues de lo contrario resultaría sumamente sencillo oponer a una concepción idealista o metafísico-teológica, tal cual fue la forma de representación hegemónica de la antigüedad y la edad media, otra materialista o científica (metafísico-empírica) sin reparar en el hecho de que esta otra no es sino el corolario de la primera más que efectivamente su contrario. Es en ese sentido, tal cual lo dirá Peter Sloterdijk más de cien años después del propio Nietzsche, que <<el esteticismo y el cientificismo son la típicas idioteces complementarias la modernidad>>³, pero no son sólo el esteticismo y el cientificismo, el idealismo o el materialismo, esas idioteces complementarias que configuran a la modernidad, sino todas esas antinomias derivadas del proceso metafísico de la reflexión exiliadas del mundo y de la vida, aquellas mismas antinomias y aquel mismo proceso metafísico que llevó a Friederich Engels a criticar ferozmente a Dühring en su *Anti-Dühring*⁴ sobre aquellas exageraciones y juegos de la lógica que crean abismos inconmensurables que luego se tratan de aplicar en la realidad concreta y el creador de tales abismos se sorprende luego de dicha imposibilidad. Es así que la transvaloración de todos los valores de Nietzsche no representa esta sustitución de unos valores metafísicos por otros, sino una verdadera revolución, un verdadero cambio cualitativo en las formas de representación de la vida y el mundo que establecen una ruptura total con las formas de la representación metafísica.

Pero ¿Cuáles son estas formas de representación metafísica? ¿Cuál es su característica principal, si es que hay una característica propia y unitaria de tales representaciones? ¿Contra qué es pues contra lo que Nietzsche lucha al confrontarse con dichas representaciones? En este sentido la respuesta parecería mucho más difícil y compleja de lo que las propias reflexiones filosóficas nietzscheanas y sus posteriores comentaristas la hacen aparecer, sin embargo, existe un hilo conductor contra el cual Nietzsche lucha tanto a lo largo de su vida filosófica como a lo largo de su vida cotidiana

² Para profundizar más sobre la cuestión de la metafísica del resentimiento sobre todo cfr., Friederich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006 y Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*, Siruela, Madrid, 2005.

³ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena*, Pre-textos, Valencia, 2000, p. 40.

⁴ Friederich Engels, *Anti-Dühring*, Juan Grijalbo, México, 1975, p. 50. También, para profundizar más al respecto cfr., Friederich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2003, libro I.

me refiero a la escisión, es decir, aquello que caracteriza las formas de representación metafísica del mundo es precisamente la escisión, en ese sentido no parece raro que dichas representaciones metafísicas del mundo sean el resultado de lo que Sloterdijk llama el mito analítico⁵, pues con su metodología, es decir, abstrayendo las cosas de su realidad para poder sacar conclusiones útiles y unitarias, el mito analítico a creado abismos insondables entre los diferentes aspectos que configuran la vida y que en ella se encuentran íntimamente relacionados y unidos, en el sentido de la *Zusammenhang* de Dilthey⁶. A este respecto Nietzsche contrapondrá la figura del Centauro⁷ que representa la unidad de vida y pensamiento, de arte y ciencia, de idealismo y materialismo, en este sentido la figura del Centauro representa un auténtico monstruo por su imposibilidad, en la modernidad caracterizada por las escisiones. He allí porque dicha figura es también la base de una filosofía intempestiva y extemporánea (*Unzeitgemässe*), pues sólo más allá del propio tiempo y de las representaciones de la modernidad y demasiado humanas es posible la existencia de un hombre no escindido.

Sin embargo, nuevamente aquí topamos con un problema central de la filosofía nietzscheana, un problema que por lo demás no ha sido lo suficientemente reflexionado y cuando ha ocupado el trabajo de comentaristas posteriores generalmente ha sido tomado a la ligera cuando no decididamente mal, me refiero pues al programa filosófico-político del romanticismo alemán: el del hombre total, aquel pues del que el propio Richard Wagner estaba ocupado y preocupado con su intento de una obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*) y del que Nietzsche es heredero pero no un heredero cualquiera, sino su transvalorador.

Para comprender lo anterior primero debemos comprender cuáles eran las características particulares del programa del hombre total del romanticismo alemán y cuáles las del programa filosófico nietzscheano. La primera y más importante que hay que destacar es, paradójicamente, el carácter metafísico del proyecto romántico del hombre total. Si bien este proyecto del romanticismo guarda con el proyecto centáurico nietzscheano la confrontación abierta y decidida con la escisión propia de la modernidad, aquello que diferencia a uno y otro igualmente de forma decidida es el carácter nostálgico del proyecto romántico, carácter nostálgico que se revela como una forma particular de escisión entre lo moderno y lo antiguo, en ese sentido no pudo por menos Nietzsche sospechar de dicho proyecto pues si bien hacia fuera el hombre total del romanticismo busca la unidad de lo humano, en su interior éste literalmente busca la recuperación de la unidad de lo humano en la antigüedad a lo cual contraponen el proceso civilizatorio como un *continuum* de corrupción, es decir, el romanticismo cree en una unidad metafísica dada de lo humano como totalidad que sólo habría que recuperar a través de ese sospechoso programa de recuperación de la inocencia de Schiller, es como si una persona de cuarenta años se mirara al espejo y no le gustara aquello en lo que se ha convertido e intentara vestirse y actuar como un niño, ello no le recuperaría la inocencia perdida para siempre.

El programa filosófico postmetafísico de Nietzsche no sólo se opone a la escisión más característica de la modernidad, es decir, la división y la especialización en el trabajo, sino a toda forma de escisión que el programa metafísico tradicional ya sea teológico o científico impone a la realidad misma a través de su metodología analítica, en ese sentido, la filosofía de la vida de Nietzsche se opone a la imposición de fines y principios dados, universales, absolutos e inmutables que el programa metafísico tatúa sobre los hombres como estigmas y cánones extramundanos, extrahumanos, teológicos o científicos,

⁵ Cfr., Peter Sloterdijk, Experimentos con uno mismo, Pre-textos, Valencia, 2003.

⁶ Wilhelm Dilthey, Dos escritos sobre hermenéutica, Istmo, Madrid, 2000, p. 113.

⁷ Para profundizar sobre lo centáurico en la vida y la filosofía de Nietzsche cfr., Peter Sloterdijk, El pensador en escena, op cit., Literatura “centáurica”, pp. 25 y ss.

plenipotenciarios y omniscientes. Es pues allí donde el programa centáurico nietzscheano se diferencia radicalmente del programa del hombre total del romanticismo, un programa aún configurado por los estigmas teológico-científicos propios de la metafísica de la modernidad que se manifiestan en las características nostálgicas: en la ensoñación de un principio dado, absoluto, perfecto y universal caracterizado por la antigüedad clásica (grecorromana) que el programa del romanticismo neoclásico se propone rescatar del *continuum* de corrupción representado por el proceso civilizatorio que va desde la edad media hasta nuestros días en la modernidad y que en los siglos XVIII y XIX estaba caracterizado por el erudito, por el filisteo o como Nietzsche lo llamaba el cultifilisteo⁸, es decir, aquella feliz e ingenua oposición entre la verdadera cultura y el proceso civilizatorio que el romanticismo alemán ocupó como lema de batalla.

Para todo aquel familiarizado con la más temprana filosofía nietzscheana acaso lo anterior le parecerá cuando no completamente herrado, si por lo menos extraño. Y en ese sentido, no nos es legítimo preguntar ¿no es acaso Nietzsche otro admirador más, como cualquiera otro de los románticos alemanes, de la perfección y belleza del mundo clásico? ¿No opone igualmente Nietzsche al proyecto de la modernidad la belleza y la perfección características de la Grecia y la Roma antiguas? Y la respuesta en todo caso y sin reparo alguno es definitivamente un sí, pero ¿cómo, me preguntaran asombrados los lectores, no hace sólo un momento había dicho usted que Nietzsche no es un heredero común y corriente del legado del romanticismo alemán? ¿No había dicho acaso que era su transvalorador? ¿Cómo pues pueden ser radicalmente distintos dos proyectos que tomaron como bandera el mundo clásico y lo opusieron al mundo moderno? ¿No se encuentra allí también una escisión entre lo moderno y lo antiguo en el programa centáurico nietzscheano? E igual de decididamente la respuesta a estas preguntas es no.

La explicación nos remite nuevamente al problema del sentido o de los diferentes sentidos del concepto de transvaloración: La transvaloración se revela como la representación en sentido estético, de una persona, un pueblo, una comunidad, una sociedad, el mundo, en un espacio y un tiempo imposible de determinar del todo. Así pues el concepto de transvaloración, como sentido postmetafísico de la historia, nos interpela a la incorporación de los elementos propiamente estéticos como fuerzas que configuran el devenir histórico. Lo trágico, lo cómico, lo ridículo, lo absurdo, lo paradójico, en fin la serie de elementos que el artista utiliza para mantener la tensión dramática de la representación cómo elementos propios de la configuración, de la representación en el devenir histórico. En Nietzsche no se encuentra ninguna ensoñación nostálgica sino una transvaloración...

A continuación se profundizara sobre diferentes respuestas nihilistas a la muerte de Dios, a partir del análisis de tres poemas del periodo del romanticismo.

La nostalgia

El primero de los poetas románticos en tratar el tópico de la muerte de Dios es Jean-Paul Richter, y aunque Jean-Paul no escribe propiamente sobre <<la muerte de Dios>> sino sobre su inexistencia, es sin duda alguna el antecedente más próximo -e incluso necesario- sin el cual sería imposible comprender la evolución de este tópico que va desde <<Dios no existe>> de *Los sueños* de Richter, hasta el pasaje de *El hombre loco* de *La gaya ciencia* de Friederich Nietzsche. Además de la influencia un tanto distante que existe entre Richter

⁸ Cfr., Friederich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, 1, Alianza, Madrid, 2000.

y Nietzsche, Jean-Paul también fue uno de los poetas del romanticismo alemán que mayor influencia ejerciera en los poetas del romanticismo francés, en particular sobre Victor Hugo y sobre todo en Alfred de Vigny y Gérard de Nerval –de los que más adelante se hablará-, situación particularmente importante para nuestro propósito pues es en el romanticismo francés donde ocurre la primer transformación del tópico, será en el poema de *Cristo en los olivos* de Nerval donde la <<inexistencia de Dios>> se transformará en la <<muerte de Dios>>; la influencia de Richter, de su estilo y sus temas poéticos se extenderá más allá de los confines de la vieja Europa, cruzará incluso el mar y tocará las puertas de uno de los más importantes e influyentes poetas del romanticismo todo, Edgar Allan Poe.

El *sueño* de Jean-Paul es un fragmento de la novela *Siebenkäs* el episodio lleva por título: *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo, no hay Dios*, este fragmento es el resultado de versiones muy diferentes del sueño original de Richter. El primer borrador es del 3 de agosto de 1789 cuya incorporación en su *Diario* llevará el título de *Imagen del ateísmo, no hay Dios*. El contexto de la vida personal del autor será particularmente sombrío, a poco su hermano menor se había suicidado arrojándose al río Saale a causa de la deteriorada situación económica de la familia; sus dos amigos más cercanos, Herrmann y Oerthel habían muerto también. Jean-Paul anota en su *Diario* la noche del 15 de noviembre de 1780 como <<la más importante de su vida>>, la noche en que recibió <<la revelación de la muerte>>. En julio de 1790 Richter escribió otra versión del *sueño*, esta vez llevaba por título: *Lamentación de Shakespeare muerto anunciando a los auditores muertos en la iglesia que Dios no existe*. La versión definitiva del *sueño* es de 1796⁹.

A continuación se presenta la transcripción de la versión completa y definitiva del *sueño* de Jean-Paul Richter.

Discurso de Cristo muerto desde lo alto del Edificio del Mundo, no hay Dios

En una tarde de verano, recostado en una montaña frente al sol, me dormí. Soñé que despertaba en el cementerio. Las ruedas del reloj de la torre me habían despertado con el toque de las once. Busqué el sol en el cielo desierto de la noche. Creía que un eclipse lo escondía detrás de la luna. Todas las tumbas estaban abiertas y las puertas de fierro del osario se habrían y cerraban, movidas por invisibles manos. Sobre los muros volaban sombras que ningún cuerpo proyectaba y otras sombras se elevaban rectas en el aire. Sólo los niños dormían en los féretros abiertos. Todo el cielo estaba cubierto por los inmensos pliegues de una niebla gris y pesada, que una sombra gigantesca atraía hacia sí, como una red, siempre de manera próxima, más estrecha, más ardiente. Escuchaba, por encima de mí, la caída lejana de las avalanchas y, por debajo de mí, los primeros pasos de un terremoto inconmensurable. La iglesia oscilaba agitada por dos notas discordantes, continuas, que luchaban entre sí, buscando en vano fundirse en un acorde armonioso. A veces, un resplandor gris subía del interior de las ventanas, y bajo ese resplandor el hierro y el plomo fundidos, fluían. La red de niebla y la tierra oscilante me empujaron hacia el templo, ante la puerta del cual se escondían dos brillantes basiliscos detrás de dos arbustos venenosos. Pasé entre sombras desconocidas, marcadas por los siglos del pasado.

Todas las sombras estaban alrededor del altar y en todas ellas, en lugar del corazón, el pecho latía y palpitaba. Sólo un muerto, que acababa de ser enterrado en la iglesia,

⁹ Cfr., Adriana Yáñez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, UNAM-CRIM, México, 1996, II, pp. 25 y ss.

reposaba todavía sobre sus cojines, su pecho latía, y su rostro sonriente mostraba un sueño feliz. Pero al entrar una persona viva, despertó y dejó de sonreír, abrió lentamente sus pesados párpados, pero dentro no había ojos y en su pecho palpitante había una herida en lugar del corazón. Levantó las manos y las unió para rezar; pero su brazos se alargaron, se desprendieron y sus manos unidas cayeron a lo lejos. Arriba, en la cúpula de la iglesia, estaba el cuadrante de la *Eternidad*, no tenía números y era su propia aguja, sólo un dedo negro daba vueltas y los muertos querían ver ahí el *Tiempo*.

Entonces, una alta y noble figura, marcada por el sufrimiento eterno, descendió sobre el altar, y todos los muertos gritaron: “¡Cristo! ¿no hay Dios?”. Él respondió: “No hay”.

La sombra entera de cada muerto, no sólo el pecho, se puso a temblar y el estremecimiento fue causa de su desintegración.

Cristo prosiguió: “He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo, pero no hay Dios. Bajé, lejos y profundo, hasta donde el Ser proyecta sus sombras, miré al abismo y grité: “Padre, ¿dónde estás?”, pero sólo escuché la eterna tempestad que nadie gobierna; y el brillante arco iris formado por todos los seres estaba ahí, sobre el abismo, sin que ningún sol lo creara y se derramaba gota a gota. Y cuando alcé la mirada hacia el cielo infinito buscando el *Ojo* de Dios, el universo fijó en mí su *órbita vacía*, sin fondo; la Eternidad reposaba sobre el Caos, lo roía y se devoraba así misma. -“¡Griten disonancias, dispersen las sombras, ya que Él no es!”.

Las pálidas sombras se desvanecieron como se dispersa, bajo un sople caliente, el vapor blanco condensado por el frío; y todo quedó desierto. Entonces para dolor del corazón, aparecieron en el templo los niños muertos que se habían despertado en el cementerio, y se arrojaron a los pies de la alta figura que se encontraba en el altar, diciendo: “¡Jesús!, ¿no tenemos Padre?”. Y él respondió lleno de lagrimas: “Todos somos huérfanos, yo y ustedes, no tenemos Padre”.

Entonces las disonancias se hicieron más violentas –los muros tambaleantes se separaron –el templo y los niños se hundieron –y toda la tierra y los soles se abismaron tras ellos –y todo el Edificio del Mundo se derrumbó ante nosotros en su inmensidad –y arriba, en la cima de la Naturaleza inconmensurable, estaba Cristo; contemplaba el Edificio del Mundo perforado por mil soles, como una mirada cavada alrededor de la eterna noche, donde los soles pasan como lámparas de mineros y las vías lácteas como venas de plata.

Y cuando Cristo vio la multitud de Mundos triturándose entre sí, la danza de las antorchas de los fuegos fatuos del cielo, y los bancos de coral como corazones palpitantes, y cuando vio a los planetas verter uno tras otro su alma fosforescente en el Mar de los Muertos, como una esfera de agua dispersando sobre las olas luces que flotan, entonces, con la grandeza del más alto de los seres, alzó la mirada frente a la Nada y frente a la Inmensidad desierta, y dijo:

“¡Muda y rígida Nada!, ¡Necesidad eterna y fría!, ¡Insensato azar!, ¿conoces lo que está debajo de ti? ¿Cuándo me destruirás a mí mismo y al Edificio del mundo? –Azar, ¿sabes tú mismo cuándo pasarás con huracanes entre las ráfagas nevadas de las estrellas, cuándo, a tu paso, se apagará el brillante rocío de las constelaciones? –¡Cuán solos estamos en la gran fosa del Todo! Sólo me tengo a mí mismo.

–¡Oh Padre!, ¡Oh Padre!, ¿dónde está tu pecho para que en él yo descanse? –¡Ah!, si cada yo es su propio Padre y Creador, ¿por qué no pude ser también su propio Ángel Exterminador?...

¿Es esto a mi lado un hombre? ¡Pobre criatura! Tu vida efímera es un suspiro de la naturaleza o su solo eco. –Un espejo cóncavo proyecta sobre tu tierra sus rayos a través de nubes de polvo hechas con las cenizas de los muertos y así macen imágenes brumosas e inciertas. –Mira hacia el abismo en el que pasan nubes de ceniza. –Brumas cargadas de

mundos se levantan del Mar de los Muertos: el devenir es una bruma que sube y el presente una bruma que cae. -¿Reconoces la tierra?”

Aquí Cristo bajó la mirada, sus ojos se llenaron de lagrimas y dijo: “¡Ah!, hace algún tiempo estuve allá: entonces era yo feliz, tenía a mi Padre eterno y, desde las montañas, contemplaba alegre la inmensidad del cielo y apoyaba mi pecho herido en su apacible imagen, y aún en el duro instante de la muerte dije: “¡Padre, arranca a tu hijo de su envoltura sangrienta y acércalo a tu corazón!” ...¡Ah! vosotros felices habitantes de la tierra, todavía creéis en *Él*. Quizás en este mismo momento vuestro sol declina y caéis de rodillas entre flores, luz y lágrimas, alzando vuestras bienaventuradas manos y diciendo, al cielo abierto, entre mil lágrimas de felicidad: “Tú también me conoces, Ser infinito, y conoces todas mis heridas y después de la muerte me recibirás y las cerrarás todas”... Criaturas desafortunadas, después de la muerte nadie cierra las heridas. Cuando el pobre hombre doblegado por las penas, con la espalda adolorida, se recuesta en la tumba para dormir hasta una mañana llena de Verdad, de Virtud y de Alegría, se despierta en medio del caos tormentoso de la media noche eterna -y no viene ni una mañana, ni una mano salvadora, ni el Padre infinito. -Mortal que estás a mi lado, si aún vives, ruega por él. Si no, lo habrás perdido para siempre”.

Y cuando al caer, miré hacia el luminoso Edificio del Mundo, vi los anillos de la gigantesca Serpiente de la Eternidad, se había enroscado alrededor del Universo de los Mundos -y los anillos cayeron y enlazaron el Universo en un doble abrazo -y se enrolló de mil maneras alrededor de la Naturaleza -y aplastó a los mundos unos contra otros -y trituró el templo infinito hasta reducirlo a una iglesia de cementerio -y todo se hizo angosto, sombra y miedo. Un interminable repicar de campanas anunciaba la Última Hora del Tiempo y debía destruir el Edificio del Mundo ...cuando desperté.

Mi alma lloraba de alegría al poder de nuevo adorar a Dios -y la alegría y las lágrimas y la fe en *Él*, eran mi plegaria. Y cuando me levanté, el sol brillaba muy bajo detrás de los trigales llenos y púrpuras, arrojando el apacible reflejo de su roja tarde sobre la pequeña luna que subía por el levante, sin aurora; entre el cielo y la tierra un mundo feliz y perecedero extendía sus cortas alas y vivía, como yo, ante el Padre Eterno; toda la naturaleza a mi alrededor, fluían sonidos de paz, como lejanas campanas de la tarde¹⁰.

La gran importancia que para nuestro propósito tiene el análisis del poema de Richter es sin duda el de la importancia que tiene el contraste para lograr una más diáfana perspectiva. Cuando más arriba se afirmó que Nietzsche es el transvalorador de la herencia del romanticismo y que, de manera particular, dicha transvaloración consistía en la superación de la metafísica de éste, que dicha metafísica estaba representada por un *pathos* nostálgico de las aproximaciones románticas respecto de su presente que imponía una escisión entre lo moderno y antiguo, ahora otra de las claves que el sueño de Jean-Paul nos ofrece es la posibilidad de aclarar las diferencias entre la aproximación postmetafísica de la filosofía de la vida de Nietzsche y aquella aproximación que se ha dado en llamar como nihilismo.

Pero ya habrá el momento de tocar tan espinosos asuntos, ahora es tiempo de concentrarnos en los sueños -tal vez en las pesadillas- como quiera que sea en las imágenes oníricas del reino de lo apolíneo -si se quiere seguir un lenguaje nietzscheano- no resulta, sin embargo, cosa fútil señalarlo nuevamente, pues lo que del reino de la imaginación viene pierde sus fueros en el mundo de la vigilia, es por ello que el <<alma>> de Jean-Paul puede <<llorar de alegría>>, pues el <<mundo feliz>> que existe <<entre el cielo y la

¹⁰ Ibid., II, pp. 32-41.

tierra>> no había perdido realmente a su <<Padre Eterno>>, nuevamente es ese *pathos* nostálgico el que caracteriza las aproximaciones y creaciones románticas de y para el mundo. No se pierda de vista que ante las terribles consecuencias de una vida y un mundo sin sentido, consecuencias propias del proceso de modernización, Richter, como buen representante del romanticismo y como buen artista metafísico prefiere dar la vuelta y regresar, no le ha gustado el lugar hasta donde sus propios pies los han conducido y quiere desaprender lo aprendido, le gustaría recuperar la inocencia perdida y transformarse mágicamente en un niño nuevamente, en efecto, el romanticismo es un movimiento de respuesta contra la pérdida de valores y sentido que el <<proceso de civilización>>, como despectivamente lo contraponen los artistas y filósofos del romanticismo, a la <<auténtica cultura>>, ha seguido y que temporalmente debemos de distinguir como lo auténticamente nihilista.

El sueño en todo caso tiene la intención de recobrar la fe perdida, mejor aún es una advertencia -cuando no una abierta amenaza- contra el proceso de la pérdida de la fe. Podríamos decir de Richter lo que irónicamente se dice de la crítica de Kant, destruyen a Dios y la fe pero al final los revive porque es mejor creer cualquier cosa que no creer. Pero antes de continuar el Proceso (en el sentido legal, de un juicio), -porque ¿qué otra cosa es la auténtica transvaloración sino un Proceso contra las representaciones metafísicas de la vida?- hemos de permitirnos aún una mirada más analítica para con el poema de Jean-Paul.

Lo primero, como ya señalábamos arriba, es la particular aproximación de nuestro poeta al tópico en cuestión, en el *sueño* de Richter Dios *no ha muerto*, sino que *no existe*, de hecho Jean-Paul utiliza las dos formas lingüísticas que en alemán son posibles para tal predicado: *ist kein Gott* (<<no hay Dios>>), *Es ist keiner* (<<no hay>>) y *Er ist nicht* (<<Él no es>>) -para que sea lo más claro posible me apartaré un poco de la traducción de Adriana Yáñez, cuando sea necesario, que es muy clara y precisa en el sentido, pero que con motivo de lograr mayor contraste una traducción lo más literal posible, incluso allí donde no sea de uso corriente en castellano, aportará mayores beneficios-. La primera forma de negación *kein* en alemán se utiliza para negar al sustantivo, literalmente significa ningún (cuando se niegan a todos los sustantivos se utiliza *Keiner* que significa *nada*), el enunciado *ist kein Gott* significa literalmente *es ningún Dios*, mientras que el enunciado *Es ist keiner* literalmente es *eso es nada*, por lo que en el pasaje citado donde los muertos preguntan a Cristo si <<¿no hay Dios?>> él respondió literalmente *eso* (la cuestión, el asunto por el que se preguntó, en alemán es de género neutro *das*, por lo que el pronombre que lo sustituye en una oración también es neutro: *Es*) *es nada*; la segunda forma de negación *nicht* niega al verbo por lo que la traducción es literal: Él (Dios es masculino en alemán *der Gott* por lo que el pronombre que lo sustituye en una oración es: *Er*) *no es*, se puede concluir que el propósito de Richter era negar toda posibilidad de la participación de Dios en el dominio de la existencia, al negarlo como sustantivo en lugar de Dios hay nada y al negar el verbo simplemente no hay Dios, dicha actitud de negación total, que además es una característica propia del nihilismo, plantea nuestra cuestión (la muerte de Dios) de forma completamente diferente pues simplemente o no la plantea o la niega, al no participar en el presente en la existencia (el poema está redactado en tiempo presente) queda en duda la cuestión por la participación de Dios en otro tiempo, por lo menos verbal, sin embargo, podemos deducir sin temor a equivocarnos que: al participar Jean-Paul de una negación tan profunda y total la cuestión por la participación en el ser de Dios simplemente queda allanada con una negación lingüístico-temporal total, incluso porque así se realiza el dramatismo de la escena final cuando Cristo despierta del sueño, no se trata de que lo espantoso del sueño consista únicamente en que en ese momento en particular, el del sueño, Dios haya dejado de participar de la existencia -en todo caso al estar muerto Dios, en el tópico original a tratar, también ha dejado de participar del ser, lo importante por el

momento, y en ello estriba la gran diferencia de Richter respecto de los demás, es si en algún tiempo (pasado, presente o futuro e hipotético-potencial) Dios ha participado, participa, participará o puede participar de la existencia- sino que Cristo descubre el sin sentido de todo lo habido y por haber, lo que hace particularmente terrible al sueño es la inmensidad y la eternidad de la nada, nunca y en ninguna parte hubo, hay o habrá nada, por ello dice Jean-Paul:

<<“He recorrido los mundos, subí a los soles y volé con las vías lácteas a través de los desiertos del cielo, pero no hay Dios. Bajé, lejos y profundo, hasta donde el Ser proyecta sus sombras, miré al abismo y grité: “Padre, ¿dónde estás?”, pero sólo escuché la eterna tempestad que nadie gobierna [...]” ¡Muda y rígida Nada!, ¡Necesidad eterna y fría!, ¡Insensato azar!, ¿conoces lo que está debajo de tí? ¿Cuándo me destruirás a mi mismo y al Edificio del Mundo?>>

Es por ello que la actitud de Cristo ante tan horrorosa verdad sólo puede ser la de la negación, tengamos esto (y los siguientes pasajes) muy presente pues en ello radica la transvaloración postmetafísica de la filosofía de la vida de Nietzsche que lo llevó a superar al puro nihilismo -ello quedará más claro cuando más adelante analicemos el tópico en él-. Ante dicha verdad Cristo opta por la aniquilación ¿quién podría reprochárselo? Es por ello que responde, entre una abigarrada telaraña de sentimientos que van desde la tristeza a la furia, y desde la confusión a la firme decisión del exterminio,

<<-¡Oh Padre!, ¡Oh Padre!, ¿dónde está tu pecho para que en él yo descanse? - ¡Ah!, si cada yo es su propio Padre y Creador, ¿por qué no pude ser también su propio Ángel Exterminador?...>>

Con ello Jean-Paul logra con éxito incrementar el dramatismo de la escena final, por ello la vida y el mundo son felices, porque todo ha sido sólo un sueño, una pesadilla. Del tratamiento dramático del *sueño* de Richter no cabe ninguna posibilidad positiva, sino la del conformismo y la nostalgia, al negar la participación en el ser de Dios y por tanto de cualquier valor y sentido de la vida y el mundo en todo tiempo y todo lugar no resulta extraño que Jean-Paul optara por la conservación de la fe. Cuan ciertas se muestran esas palabras de Sloterdijk acerca de que el esteticismo y el cientificismo son las típicas idioteces que configuran la modernidad, es decir, que dos supuestas antinomias son sólo dos caras de la misma moneda, pues aquí la negación más total tiene como colofón la afirmación y la defensa más desesperada de la fe que *ellos* mismos se han procurado destruir.

La fe en el progreso

Gérard de Nerval fue el poeta del romanticismo francés más fuertemente influenciado por la lengua y literatura alemanas. En 1828, a los veinte años de edad, traduce el *Primer Fausto*, trabajo brillante elogiado por el propio Goethe. Dos años más tarde en 1830, publica una antología de *Poesías Alemanas*. En 1840 prepara la traducción del *Segundo Fausto*. En París establece amistad con el poeta Henrich Heine del que traduce varios de sus poemas. Pero en particular será la influencia de Jean-Paul Richter, que inspira la atmósfera y el tema del poema que nos disponemos a analizar, la que será verdaderamente determinante en el propio desarrollo poético de Nerval¹¹.

¹¹ Ibid., III, pp. 43 y ss.

El poema de *Cristo en los Olivos* es el primero del libro publicado por Gérard de 1844 titulado *Las quimeras*. Este poema tiene, entre otras, la particularidad de estar compuesto por una serie de cinco sonetos, situación en sí misma novedosa ya que generalmente un soneto forma en sí mismo una estructura completa y cerrada, por lo que desde el punto de vista literario el poema está compuesto literalmente por una serie de poemas menores cuya temática e hilo conductor estarán representados por la revelación de la *muerte de Dios* que Cristo experimentara durante la noche en que es aprendido por los satélites enviados por Pilatos, es decir, la noche de la última cena.

En un primer momento y para la primera edición del poema éste llevaba el subtítulo de *Imitado de Jean-Paul*, posteriormente Nerval incorporará un epígrafe del propio Jean-Paul <<¡Dios ha muerto! El cielo está vacío... ¡Llorad! criaturas, ¡ya no tenéis padre!>>, o por lo menos así está presentado. A continuación se presenta la transcripción de la versión completa y definitiva del *Cristo en los Olivos* de Gérard de Nerval.

Cristo en los olivos

¡Dios ha muerto! El cielo está vacío...
¡Llorad! Criaturas, ¡ya no tenéis padre!
Jean-Paul

A

Cuando el Señor, alzando al cielo sus escuálidos brazos,
Bajo los árboles sagrados, como lo hacen los poetas,
Se hubo perdido en sus dolores mudos,
Y se juzgó traicionado por amigos ingratos,

Se volvió hacia aquellos que abajo lo esperaban
Soñando ser reyes, sabios, profetas...
Pero adormecidos, perdidos en el sueño de los animales,
Y se puso a gritar: “¡No, Dios no existe!”

Ellos dormían. “Amigos, ¿sabéis *la noticia*?
Toqué con mi frente la bóveda eterna;
¡Sangro, estoy rendido, enfermo por muchos días!

Hermanos, os engañaba: ¡Abismo! ¡abismo! ¡abismo!
Dios está ausente en el altar donde soy la víctima...
¡Dios no es! ¡Dios ya no es!” Pero ¡seguían durmiendo!...

B

Prosiguió: “¡Todo ha muerto! He recorrido los mundos;
Y he extraviado mi vuelo por los caminos lácteos,
Lejos, hasta donde la vida, en sus venas fecundas,
Vierte arenas de oro y olas de plata:

Por doquier el suelo desierto rodeado por la ondas,
Torbellinos confusos de océanos agitados...
Un soplo vago estremece las esferas vagabundas,
Pero ningún espíritu existe en esas inmensidades.

Al buscar el ojo de Dios, no vi más que una órbita
Vasta, negra y sin fondo, la noche que la habita
Brilla sobre el mundo y sin cesar se condensa;

Un extraño arco iris rodea ese pozo oscuro,
Umbral del antiguo caos cuya sombra es la nada,
¡Espiral que los Mundos y los Días devora!

C

“¡Inmóvil Destino, mudo centinela,
Fría Necesidad!... Azar que, avanzando
Entre los mundos muertos bajo la nieve eterna,
Enfrías, gradualmente, el universo que palidece,

¿Sabes tú lo que haces, potencia originaria,
De tus soles apagados, hiriéndose unos a otros...
Podrás transmitir un aliento inmortal,
Entre un mundo que muere y otro que renace?...

¡Oh padre! ¿acaso eres el que siento en mí mismo?
¿Tienes poder para vivir y para vencer a la muerte?
¿Acaso has sucumbido bajo un último esfuerzo

De ese ángel de las noches a quién golpeó el anatema?...
Porque me siento el único que llora y sufre,
¡Ay!, ¡y si muero es que todo va a morir!”

D

Nadie escuchaba el gemido de la víctima eterna,
Que en vano entrega al mundo su corazón abierto;
Más próximo a desfallecer, inclinado y sin fuerzas,
Llamó al *único* –despierto en Solima:

“¡Judas!, le gritó, tú sabes en cuánto se me valora,
Date prisa en venderme y terminar con el trato:
Estoy enfermo, ¡amigo!, sobre la tierra acostado...
¡Ven! ¡Oh tú que, al menos, tienes la fuerza del crimen!”

Pero Judas se alejaba, descontento y pensativo,
Sintiéndose mal pagado, lleno de remordimiento tan vivo
Que leía sus maldades escritas en todos los muros...

Al fin, sólo Pilatos, que por César velaba,
Sintiendo alguna lástima, por casualidad se volvió:
“¡Id a buscar a ese loco!”, dijo a los satélites.

E

¡Ciertamente era él, ese loco, ese insensato sublime...
Ese Ícaro olvidado que subía a los cielos,

Ese Faetón perdido bajo el rayo de los dioses,
Ese bello Atis herido que Cibeles reanima!

El augur interrogaba el costado de la víctima,
La tierra se embriagaba con esa sangre preciosa...
El universo aturdido se inclinaba sobre sus ejes,
Y el Olimpo por un instante se tambaleo hacia el abismo.

“¡Responde!, gritaba César a Júpiter Amón,
¿Quién es este nuevo dios que imponen en la tierra?
Y si no es un dios, es un demonio al menos...”

Pero el oráculo invocado debió callar para siempre;
Uno sólo podía explicar al mundo ese misterio:
-Aquél que dio alma a los hijos del limo¹².

¡Oh mundo de los sueños, dominio del *señor que ni dice, ni oculta*, a ti acudimos en busca de *señales*, entonando un péan en honor tuyo con la esperanza de recibir tus favores! ¡Cuan triste es saber que hemos abandonado la morada de las dilucidaciones oníricas para caer de nuevo en la gravedad del reino de la vigilia! Pero tal gravedad no nos exenta del esfuerzo de continuar por nuestro camino en busca del sentido postmetafísico de la transvaloración. Pero alé que *quienes van en busca de oro cavan mucho y encuentran poco*, pues como dice un gran poeta <<A partir de un cierto punto, ya no hay regreso posible. Éste es el punto a alcanzar>>¹³. Y ante tal encrucijada nos encontramos en este momento pues con Gérard de Nerval la cuestión se ha transformado por completo, el cálido refugio de la fe nos ha sido expoliado de una pieza, inclusive los terrenos por los que hasta ahora nos habíamos conducido se han vuelto más agrestes y peligrosos, ya no es Cristo quien sueña y agradece a los cálidos rayos del sol que caen sobre su rostro, el regresarlo al feliz mundo de la vigilia con su <<Padre Eterno>> sano y salvo, es Jesús, el de carne y hueso, del que hablan las escrituras sagradas, el que anuncia, desolado y con asombro, las terribles verdades que se le han revelado en sus últimas horas <<Hermanos, os engañaba: ¡Abismo! ¡abismo! ¡abismo!/ Dios está ausente en el altar donde soy la víctima.../ ¡Dios no es! ¡Dios ya no es!”>> ¿Es que acaso ya no queda esperanza? ¿Todo ha desaparecido? ¿Somos las eternas víctimas de un Dios como *Tomy*, ciego, sordo y mudo, de un Dios muerto? ¿Es que el sentido de la vida se nos escapa como agua entre las manos? Antes pues de seguir con lamentaciones procedamos de manera más cauta y al igual que antes participemos del <<mito analítico>>¹⁴ en busca de un cobijo que aún no nos sea prohibido.

Como vimos líneas arriba será durante el romanticismo francés y en particular en Gérard de Nerval donde la cuestión de la *inexistencia de Dios*, tratada en el romanticismo alemán por Jean-Paul Richter, se transformará en el *topos* en cuestión: la *muerte de Dios*. De ello da cuenta incluso el epígrafe incluido para la segunda edición del poema de *Cristo en los Olivos*, si bien ya desde la primera edición Nerval reconoce que el poema está inspirado en el de Richter (incluso y a manera de subtítulo aparece la leyenda *Imitado de Jean-Paul*), el epígrafe a la segunda edición, del propio Jean-Paul, hará mucho más evidente la influencia y, sin embargo, sea o no con intención, Gérard incorpora una

¹² Ibid., III, pp. 46-55.

¹³ Franz Kafka, Aforismos de Zürau, Sexto piso, México, 2005, 5, p.23.

¹⁴ Para profundizar sobre los efectos del mito analítico cfr., Peter Sloterdijk, Experimentos con uno mismo, op cit., I, pp. 29 y ss.

diferencia clave respecto de Jean-Paul, pues éste en su poema no hablaba sobre *la muerte de dios* sino sobre su *inexistencia*, el *Es ist kein Gott* (<<no hay Dios>>) y el *Er ist nicht* (<<Él no es>>) del poema de Richter se han transformado por medio de la tergiversación de Nerval en *Dieu est mort* (<<Dios está muerto>>), en *Dieu n'est plus* (<<Dios ya no es>>), pero se equivocan quienes piensen que la transformación tiene sólo un valor semántico, la innovación -quizás, nuevamente hay que decirlo, involuntaria- de Nerval es de un carácter tan profundo que incluso la respuesta ante las terribles verdades reveladas por Cristo traicionado serán *radicalmente distintas*. -Aunque lo radicalmente distinto como hemos visto es radicalmente lo mismo-.

En Richter la negación es total y de no ser sólo un sueño la posibilidad de una salida positiva estaría totalmente cerrada, la respuesta por tanto es una mirada hacia el pasado, una salida nostálgica que nos exhorta a abandonar el camino y las naves por las cuales nos dirigimos hacia la nada, la respuesta es la fe, la vieja fe que todo lo cobija bajo su manto sereno y feliz, si Richter tuviera razón, sin en el pasado se encuentran todas las respuestas para una vida feliz y placentera ¿Por qué los hombres hemos seguido nuestro camino hasta este momento de encrucijada? ¿Es acaso por necesidad? ¿Por una desmedida ambición o sólo por curiosidad? Como se ve la situación nos plantea cuestiones muy profundas y muy conflictivas, que si bien por el momento serán dejadas de lado, más adelante regresarán a cobrar su tributo, por el momento vasta con observar y caracterizar las particularidades de la respuesta del romanticismo en general y de Jean-Paul Richter y Gérard de Nerval en particular, ante la pérdida del sentido y los valores que la modernidad va dejando a su paso, y más que dejando los exporta, los lleva consigo adonde va y en ello se encuentra su *telos*.

Por otro lado en Nerval la respuesta es innovadora y distinta en diferentes niveles. Él no puede dar una respuesta distinta a la misma problemática de Jean-Paul, por el contrario Gérard se plantea una problemática bien diferente, si bien las consecuencias son igualmente terribles, es decir, la pérdida total del sentido y los valores. Al no participar de una negación tan radical como la de Richter, por lo menos en el sentido lingüístico-temporal, Gérard de Nerval consiguió desplazar el problema desde lo inofensivo del reino de lo onírico hasta la más cruda y cruenta realidad. Si bien, y al igual que en el poema de Richter, Dios, en el presente planteado por el poema, ha dejado de participar del ser, ha dejado de participar de una manera bien distinta simplemente porque *ha dejado de participar*, si <<Dios ha muerto>>, si <<Dios ya no es>>, si <<todo ha muerto>> quiere decir que *Dios vivía, que Dios era, que todo era*, pero ya no es, a diferencia de Richter donde Dios simplemente no podía participar del ser de ninguna forma en ningún tiempo, en Nerval el *ser* no es una cualidad vedada para Dios, fue, ya no es ¿por qué? He allí el nuevo problema.

Pero ¿Qué pasa entonces con Nerval? ¿Qué tan radicalmente diferente es en verdad de Richter? ¿Cuál es la respuesta del Cristo vivo, del Cristo de carne y hueso, del histórico? Antes de proseguir con las diferencias debemos reparar en las similitudes para realmente confrontarlos con una medida más justa. ¿Por qué Dios ha muerto? ¿Por qué todo ha muerto? ¿Por qué Dios ya no es? Ello sólo podemos intuirlo del contexto del romanticismo, es decir, si lo entendemos como un movimiento contra las representaciones del mundo y la vida de la modernidad, sin embargo, las consecuencias son claramente presentadas en el poema:

“¡Todo ha muerto! He recorrido los mundos;
Y he extraviado mi vuelo por los caminos lácteos,
Lejos, hasta donde la vida, en sus venas fecundas,
Vierte arenas de oro y olas de plata:

Por doquier el suelo desierto rodeado por la ondas,
Torbellinos confusos de océanos agitados...
Un soplo vago estremece las esferas vagabundas,
Pero ningún espíritu existe en esas inmensidades.

Al buscar el ojo de Dios, no vi más que una órbita
Vasta, negra y sin fondo, la noche que la habita
Brilla sobre el mundo y sin cesar se condensa;

Un extraño arco iris rodea ese pozo oscuro,
Umbral del antiguo caos cuya sombra es la nada,
¡Espiral que los Mundos y los Días devora!

La pérdida total del sentido y los valores son las claras consecuencias observadas y presentadas por ambos poetas, luego entonces ¿si la presentación del problema es completamente distinta por qué sus consecuencias son iguales? Quizá la respuesta sea revelada si miramos las diferentes respuestas -es decir, si verdaderamente son diferentes- que ambos poemas plantean. La primera, sólo para recapitular, es la salida del mundo de los sueños y la revelación del abandono del camino de la pérdida de la fe, es decir, el regreso. La respuesta de *Cristo en los Olivos* es completamente diferente:

¿Sabes tú lo que haces, potencia originaria,
De tus soles apagados, hiriéndose unos a otros...
Podrás transmitir un aliento inmortal,
Entre un mundo que muere y otro que renace?...

¡Oh padre! ¿acaso eres el que siento en mí mismo?
¿Tienes poder para vivir y para vencer a la muerte?

Si Dios fue, si Dios vivía, quiere decir que Dios puede participar del ser, nada lo impide, excepto que está muerto, pero en términos estrictamente formales nada impide que Dios participe del ser, es por ello que caben las preguntas <<¿Tiene poder para vivir y para vencer a la muerte?>> <<¿[...] Podrás transmitir un aliento inmortal,/ Entre un mundo que muere y otro que renace?...>>, pero ¿cuál es ese <<otro mundo que renace>>?

“¡Responde!, gritaba César a Júpiter Amón,
¿Quién es este nuevo dios que imponen en la tierra?
Y si no es un dios, es un demonio al menos...”

Pero el oráculo invocado debió callar para siempre;
Uno sólo podía explicar al mundo ese misterio:
-Aquél que dio alma a los hijos del limo.

¿Se entiende ahora cuán importantes resultan nuevamente esas sabias palabras de Sloterdijk? <<Aquél que dio alma a los hijos del limo>> no es otro que el Dios de la fe cristiana, el mismo Dios y la misma fe que con recursos, sólo en apariencia completamente diferentes, Richter ensalzaba mediante su poema. Pero ¿qué pasó? ¿De qué manera hemos llegado al mismo camino por diferentes senderos? ¿Es qué acaso los romanos tenían

razón? ¿Acaso todos los caminos llevan a Roma? Gérard de Nerval por lo menos escoge el segundo de los dos caminos posibles que conducen a un mismo destino.

Si el análisis del poema de Jean-Paul nos sirve para establecer la distancia entre las respuestas metafísicas del romanticismo y la transvaloración de la filosofía postmetafísica de Nietzsche, por lo menos allí donde dichas respuestas se presentan como nostalgia; el poema de Gérard de Nerval nos sirve igualmente para establecer la distancia con las respuestas metafísicas de la fe absoluta e incondicional en el progreso¹⁵. Al igual que Richter está convencido de que la verdadera, auténtica y única respuesta -un prejuicio auténticamente metafísico¹⁶. Ante la pérdida del sentido y los valores de la vida en la modernidad es el regreso y la defensa de la fe, la respuesta nostálgica, su compañero de batalla, el romántico francés Gérard de Nerval, está igualmente convencido -por el mismo prejuicio metafísico- de que la respuesta no puede ser otra que dejarse llevar hacia delante, siempre hacia delante y sin mirar atrás, por ello es <<el Olimpo (el que) por un instante se tambaleó hacia el abismo>>, por ello <<gritaba César a Júpiter Amón,/ ¿Quién es ese nuevo dios que imponen en la tierra? Pero ¡oh que ilusos han sido César y Júpiter! Han creído ambos que este <<nuevo dios>> sólo se ha <<impuesto en la tierra>> ¿no es así? Por eso << el oráculo invocado debió callar para siempre;/ Uno sólo podía explicar al mundo ese misterio:/ -Aquél que dio alma a los hijos del limo>>. Es por ello que podríamos decir con el Dr. Wolfgang Fritz Haug respecto de la *dialéctica pasiva*: <<son formas en que la dialéctica permanente nos atrapa desde atrás>>¹⁷, la ironía de seguir un camino y llegar a su contrario, es por ello que todo planteamiento metafísico, dentro del estadio actual del desarrollo de la *dialéctica permanente*, es un planteamiento de *dialéctica pasiva*.

El cinismo

Antes de continuar hacia delante en busca de las *sendas perdidas y los caminos de bosque (Holzwege)* hacia donde nos dirige el hedor que proviene del cadáver en descomposición de Dios muerto, todavía hay que decir algunas palabras más acerca de lo que la sabiduría poética del romanticismo tiene de nihilista.

Difícil resulta sin duda aproximarse al sentido de un movimiento -si por el momento nos permitimos la indulgencia de llamarlo así a falta de un mejor nombre- cuyo *telos* se ha dando en caracterizar como la pérdida del sentido en general, sin embargo, la cuestión planteada por el filósofo de Friburgo sigue vigente, y más aún nos interpela con urgencia, y por esa misma urgencia el planteamiento original, a saber: la búsqueda de <<ese lugar desde el que tal vez podrá plantearse un día la pregunta por la esencia del nihilismo>>¹⁸ se ha transformado acertadamente en una afirmación de tal condición: <<por qué somos todavía nihilistas>>¹⁹; para poder encontrar ese lugar, y para poder responder esas preguntas hay, sin embargo, que perderse ¿pues de que otro modo se encuentran

¹⁵ Cfr., Walter Benjamín, Ensayos escogidos, Coyoacán, México, 2006, Tesis de filosofía de la historia, pp. 63 y ss., y Stefan Gandler, Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás, Utopía y praxis latinoamericana, México, enero-marzo 2003.

¹⁶ Cfr., Friederich Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op cit., y Friederich Engels, Del socialismo histórico al socialismo científico, Progreso, Moscú.

¹⁷ Conferencia impartida en el SIPC, UNAM, México, mesa 9, 26 de octubre de 2007 (las memorias se encuentran en proceso de publicación).

¹⁸ Martin Heidegger, Caminos del bosque, Alianza, Madrid, 2005, La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, p. 157.

¹⁹ Friederich Nietzsche, Fragmentos póstumos I, Tecnos, Madrid, 2007, Introducción general, p. 11.

lugares perdidos, sino perdiéndose uno mismo? Y *hay que ser honestos hasta la dureza*²⁰, pues sólo de esa manera nuestros sentidos, largamente entrenados por las representaciones metafísicas (como autoengaños inconscientes), son capaces de percibir las analogías que existen entre las diferentes formas de representación nihilista y, más importante aún, apreciar en toda su diferencia las idénticas formas de representación postmetafísicas, postnihilistas.

Una de esas tales diferencias y una de esas tales analogías nihilistas se encuentran representadas en el desarrollo de los poemas antes vistos. El problema del nihilismo se encuentra en la valoración del proceso de la pérdida de la fe y el sentido, en la valoración de las consecuencias de dicha pérdida y en las diferentes respuestas ante tal pérdida y ante dichas consecuencias. El problema como se ve va más allá de la semántica y del tratamiento estilístico o retórico. Si podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que tanto Jean-Paul Richter, como Gérard de Nerval, así como el romanticismo en su conjunto, fueron nihilistas -así como también incluso después de Nietzsche las formas de representación metafísica siguen dominando²¹- es por el hecho de cómo valoraron el proceso de la pérdida del sentido y de la fe, cómo presentaron las consecuencias y cuáles fueron sus respuestas.

Si algo tienen en común tanto Richter como Nerval es su rechazo de la modernidad, del precio que la humanidad ha debido pagar por la modernidad, en ello se cifra el *telos* del romanticismo, en su valoración negativa y en su rechazo de la modernidad, también en su programa, aunque con algunas diferencias no sustanciales, cuyo columna será el ensalzamiento de las formas de representación antiguas, la modernidad por tanto es presentada como la forma propia de la corrupción del hombre ¿qué de bueno puede tener la modernidad si nos aleja de las más altas y nobles alturas de las formas de representación metafísica tradicional de la religión y la teología? ¿Qué de bueno hay en representar al ser humano sólo como un animal mundano y racional? Más aún ¿Qué hay de bueno en constreñir a cada uno a la humanidad? Todas estas cuestiones las retomaremos más adelante, lo que en el momento particular nos interesa es distinguir con claridad las particularidades de las respuestas del romanticismo como nihilistas.

Si bien en su momento distinguimos algunas sutiles diferencias entre Jean-Paul y Gérard de Nerval cabe señalar, sin embargo, que ambos representan una forma de nihilismo particular: ante las terribles consecuencias de la pérdida de la fe ambos poetas son interpelados por la urgencia de recuperarla y defenderla, ello es lo característico, dentro del ámbito de la fe, de la respuesta nostálgica del romanticismo, pero esta respuesta no es la única, ni acaso la más peligrosa que caracteriza al nihilismo del romanticismo.

Alfred de Vigny, otro importante poeta del romanticismo francés igual que Nerval, fue interpelado por la pérdida del sentido y la fe de la modernidad. En su poema *El monte de los olivos*, escrito entre 1839 y 1943, Vigny se ocupó igualmente del *topos* que nos ocupa.

Al igual que en el poema de Nerval, en *El monte de los olivos* de Vigny el protagonista es Cristo y el contexto del poema es el mismo que el de *Cristo en los olivos*. El poema se desarrolla cuando Cristo se retira para orar, la noche en que será aprendido por los satélites de Pilatos. Alfred recupera igualmente la tradición evangélica para reflejar la desesperación del hombre moderno ante la pérdida de Dios, sin embargo la respuesta de éste, ante tal problema, es completamente diferente que la de Richter y Nerval. En lugar de

²⁰ Friederich Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003, Prólogo, p. 29.

²¹ Cfr., Isaac Moctezuma Perea, Alcances antropológicos del anuncio de “la muerte de Dios” en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk, En Revista Observaciones Filosóficas. <http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>.

abogar por la recuperación de la fe perdida, ya sea como Richter con la recuperación de la fe del *Ancien Régimen* o como Nerval por las ciegas esperanzas en una nueva fe -acaso la técnico-científica, la fe en la historia como un *continuum* de progreso- Alfred de Vigny plantea una respuesta mucho más inquietante y peligrosa simplemente porque ha perdido la ingenuidad de las respuestas anteriores:

El monte de los olivos

I

Entonces era de noche y Jesús caminaba solo,
Vestido de blanco como un muerto en su mortaja:
Los discípulos dormían al pie de la colina.
Entre los olivos, que un viento siniestro inclina,
Jesús caminaba a grandes pasos temblando como ellos,
Triste hasta la muerte, el ojo sombrío y tenebroso,
La frente baja, cruzando los dos brazos sobre su ropa
Como un ladrón de noche escondiendo lo que roba;
Conociendo mejor las rocas que un sendero,
Se detiene en un lugar llamado Gestemaní.
Se inclina de rodillas, la frente contra la tierra;
Mira al cielo llamando: “¡Padre mío!”
-Pero el cielo permanece negro y Dios no responde.
Se levanta sorprendido, camina aún con grandes pasos,
Rozando los olivos que tiemblan. Frío y lento
Fluye de su cabeza un sudor sangriento.
Retrocede, baja, grita con terror:
“¿No podríais rezar y velar conmigo?”
pero un sueño de muerte agobia a los apóstoles.
Pedro como los demás es sordo a la voz del maestro.
Entonces el Hijo del Hombre vuelve a subir lentamente;
Como un pastor de Egipto, busca en el firmamento
Si brilla el Ángel en el fondo de alguna estrella.
Pero una nube enlutada se extiende como el velo
De una viuda, y sus pliegues rodean el desierto.
Jesús, recordando lo que había sufrido
Desde hace treinta y tres años, se convirtió en hombre,
y el temor
Oprimió su corazón mortal con un invencible abrazo.
Tuvo frío. En vano llamó tres veces:
“¡Padre mío!” Sólo el viento respondió a su voz.
Cayó sentado sobre la arena, y, en su pena,
Tuvo sobre el mundo y el hombre un pensamiento humano.
-Y la tierra tembló, sintiendo el peso
del salvador que caía a los pies del creador.

II

Jesús decía: ¡Oh Padre!, ¡déjame vivir todavía!
¡No cierres mi libro antes de la última palabra!
¿No sientes el mundo y todo el género humano
Que sufre con mi carne y tiembla en tu mano?

Es que la Tierra tiene miedo de quedarse sola y viuda,
Cuando muere aquél que dice un palabra nueva;
Y cuando no has dejado caer en su seno marchito
Sino una palabra del cielo por mi boca derramada.
Pero esta palabra es tan pura, y su suavidad es tal,
Que ha como embriagado a la familia mortal
Con una gota de vida y de Divinidad,
Cuando al abrir los brazos dije: “¡Fraternidad!”.

-Padre, ¡Oh! si he cumplido con mi doloroso mensaje:
Si he escondido al Dios bajo la cara del sabio,
Si he cambiado el precio del sacrificio humano,
Por la ofrenda de los cuerpos recibiendo los espíritus,
Sustituyendo por doquier el símbolo a las cosas,
La palabra al combate y el óbolo al tesoro,
A las olas rojas de la sangre las olas bermejas del vino,
A los miembros de la carne el pan blanco sin levadura;
Si he cortado el tiempo en dos partes, una esclava
Y la otra libre; -en nombre del pasado que lavo,
Por la sangre de mi cuerpo que sufre y va a terminar,
¡Vertamos la mitad para lavar el porvenir!
¡Padre liberador! vierte desde hoy, por adelantado,
la mitad de esta sangre de amor y de inocencia
sobre la cabeza de aquellos que vendrán diciendo:
“Está permitido a todos matar al inocente”.
Sabemos que nacerán, en edades lejanas,
Duros dominadores escoltados por falsos sabios
Que confundirán al espíritu de cada nación
Dándole un sentido falso a mi redención
-¡Ah! hablo todavía y ya mi palabra
Ha sido cambiada en veneno en cada parábola;
Aleja este Cáliz impuro y más amargo
Que la hiel, o el ajenjo, o las aguas del mar.
Los azotes que vendrán, la corona de espinas,
Los clavos de las manos, la lanza en el fondo de mi pecho,
En fin toda la cruz que se levanta y que me espera,
No tiene nada, Padre mío, ¡Oh nada que me aterre tanto!
Cuando los Dioses tiende a bien precipitarse sobre los mundos,
Sólo deben dejar en ellos huellas profundas;
Y, si he puesto el pie sobre este globo incompleto,
Cuyo gemido sin reposo me llamaba,
Era para dejar a dos ángeles en mi lugar
A quienes el género humano habría besado la huella,
La Certeza feliz y la Esperanza confiada,
Que, en el paraíso, caminan sonriendo. Pero me voy, de esta
indigente tierra,
Habiendo solamente levantado este manto de miseria
Que la rodea con grandes pliegues, puño lúgubre y fatal,
Que sostiene por un lado la Duda y por el otro el Mal.

“¡Mal y Duda! Con una palabra puedo hacerlos polvo;
los habías previsto, déjame absolverlos
De haberlos permitido.- ¡Es la acusación
Que pesa por doquier sobre la Creación!
-De su tumba desierta hagamos subir a Lázaro.
Que ya no sea avaro del gran secreto de los muertos,
Y démosle el recuerdo de lo que ha visto;
Que hable.- Lo que permanece y lo que cabe acabar,
Lo que el Señor ha puesto en el corazón de la Naturaleza,
Lo que ella toma y da a toda criatura;
Cuáles son con el Cielo sus mudas conversaciones,
Su amor inefable y sus castos lazos;
Cómo todo en ella se destruye y todo se renueva,
Por qué lo que en ella se esconde y lo que en ella se revela;
Si los astros de los cielos puestos a prueba
Son como éste culpables y salvados;
Si la Tierra es para ellos o si ellos son para la Tierra;
Lo que la fábula tiene de verdad y de claridad el misterio,
De ignorante el saber y de falsa la razón;
Por qué el alma está atada en su débil prisión,
Y por qué no hay camino entre las dos anchas vías,
Entre el aburrimiento de la calma y las apacibles alegrías
Y la rabia sin fin de vagas pasiones,
Entre el Letargo y las Convulsiones;
Y por qué pende la muerte como una sombría espada
Entristeciendo a la Naturaleza en todo momento golpeada;
Si lo Justo y el Bien, si lo Injusto y el Mal
Son viles accidentes de un círculo fatal,
O si del universo son los dos grandes polos,
Sosteniendo Tierra y Cielos sobre sus anchas espaldas;
Y por qué los Espíritus del Mal triunfan
De los males inmerecidos, de la muerte de los niños;
-Y si las Naciones son las mujeres guiadas
Por las estrellas de oro de las divinas ideas,
O niñas locas sin lámparas en la noche,
Trozando y llorando, y a las que nada conduce;
-Y si, cuando de los tiempos el reloj percedero
Habrá vertido hasta el último grano de arena,
Una mirada de vuestros ojos, un grito de vuestra voz,
Un suspiro de mi corazón, un signo de mi cruz,
Podrá abrir las garras de las Penas Eternas,
Soltar a su presa humana y replegar sus alas.
-Todo será revelado cuando el hombre sepa
De qué lugares viene y a cuáles irá”.

III

Así hablaba el divino hijo al divino Padre.
Se postra todavía, aguarda, espera,
Pero renuncia y dice: “Que vuestra Voluntad
Sea hecha y no la mía, y para la Eternidad”

Un terror profundo, una angustia infinita
Redoblan su tortura y su lenta agonía.
Mira durante mucho tiempo, durante mucho tiempo busca sin ver.
Como un mármol enlutado todo el cielo estaba negro;
La Tierra sin claridad, sin astro y si aurora,
Y sin claridad el alma como hasta ahora,
Temblaba. -En el bosque escuchó pasos,
Y vio merodear la antorcha de Judas.

El silencio
Si es verdad que en el Jardín sagrado de las Escrituras,
El Hijo del Hombre dijo lo que hasta aquí se ha relatado;
Mudo, ciego y sordo al grito de las criaturas,
Si el Cielo nos dejó como un mundo abortado,
El justo opondrá el desdén a la ausencia
Y no responderá más que con un frío silencio
Al silencio eterno de la Divinidad²².

En este sentido *Le Mont des Oliviers* de Vigny está mucho más cercano al *Sueño* de Jean-Paul que a *Le Christ aux Oliviers* de Nerval en la negación total de la participación de Dios en los dominios de la existencia, por ello a pesar de las incesantes súplicas y cuestionamientos por parte de Cristo el cielo permanece negro y mudo. Sin embargo, en la medida en que el poema de Alfred no participa de la salida estilística del sueño, y al igual que el poema de Nerval, es Cristo el de carne y hueso, el histórico, del que hablan las escrituras sagradas, quien se encuentra aquejado por la revelación de la nada infinita, la respuesta de Vigny difiere en un nivel esencial de las anteriores.

En los momentos de mayor peligro, en los momentos de verdadera duda, en los momentos en los que es necesario conjurar una decisión, cuando el terror y la soledad corren su alma, cuando <<frío y lento fluye de su cabeza un sudor sangriento>> <<el hijo del Hombre>> recurre, como siempre lo había hecho, <<al divino Padre>>. Con actitud suplicante <<se inclina de rodillas>> y coloca <<la frente contra la tierra>> <<pero el cielo permanece negro y Dios no responde>>, en una primera instancia Jesús no responde con desdén, sino con asombro, porque simplemente hasta ese momento, en que en verdad lo necesita, tras treinta y tres años de sufrimientos, Dios calla verdaderamente con un silencio y una oscuridad sepulcral.

Así podría resumirse la revelación del hombre moderno ante la pérdida del sentido y los valores, sólo cuando ha sido demasiado tarde, sólo cuando realmente ha sido necesaria, la vieja fe y los viejos principios vinculantes de la metafísica son incapaces de ayudarnos.

Pero Cristo no desiste en sus intentos, al igual que los hombres modernos con la ilustración²³, decide dialogar con el silencio, aún es movido por la fe, pero una fe harto distinta que la del simple creyente. Jesús espera cambiar los vientos a favor de su empresa por medio de la persuasión dialógica, a través de la exposición de los pro's y de los contra's, con fe en el buen juicio de Dios y también con fe en el buen juicio y lógica de la historia, Cristo lleva incluso sus razonamientos a los terrenos de la prospectiva.

²² Adriana Yáñez, op cit., IV, pp. 85-99.

²³ Cfr., Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt del Meno, 1987 y Bolívar Echeverría, *Acepciones de la ilustración*, *Contrahistorias* 9, México, septiembre 2007-febrero 2008.

Sobre la <<creación>> -y sobre el creador- pesa el incesante reproche de su complejidad, y más aún el del aparente triunfo de lo Malo sobre lo Bueno. <<Tiranos vendrán amparados por falsos sabios>> pero con tan solo <<una palabra>> el hijo divino podría <<hacerlos polvo>> pero creador y creación parecen inmutables ante tales razonamientos. Pero entonces ¿qué dirán los hombres ante las manifiestas injusticias permitidas? ¿Qué dirán del creador cuando permite la <<muerte de los niños>>? ¿Acaso Dios podrá permanecer <<ciego, sordo y mudo>>? ¿Lo que está en cuestión no es acaso la fe de los hombres en su creador? Así parece Jesús abandonar la posición del suplicante y del orador retórico, el hijo del Hombre parece querer, ante la necesidad del padre, emprender una negociación.

Pero las cosas parecen no cambiar y antes de convencer el hijo al padre y el salvador a la creación, Cristo <<oprimió su corazón mortal>> y comenzó a tener revelaciones e intuiciones terribles: ¿Qué tal si el Bien y el Mal, la Justicia y la Injusticia, la Razón y la Ignorancia, la Verdad y la Fábula no son sino <<viles accidentes de un círculo fatal>>? Antes de transformarse ante esas terribles verdades, Jesús hace una última ofrenda como creyente <<Que vuestra Voluntad se hecha y no la mía, y para la Eternidad>>. Pero Cristo ya sabía, para sus adentros, que la nada carece de voluntad y que la eternidad es sólo un <<círculo fatal>> del cual no hay salida.

La última estrofa, titulada: El silencio, fue añadida en 1862, casi veinte años después de la primera versión del poema ¿En que se había transformado Cristo mientras tanto? En un cínico: <<Mudo, ciego y sordo al grito de las criaturas,/ Si el Cielo nos dejó como un mundo abortado,/ El justo opondrá el desdén a la ausencia/ Y no responderá más que con un frío silencio/ Al silencio eterno de la Divinidad.>>

Como dice el Dr. Adolfo Vásquez Rocca: <<el cinismo es la decisión de no disolverse en la felicidad>>²⁴ sólo como un cínico el Cristo del *Monte de los olivos* pudo interpretar la muerte de Dios, su inexistencia, la pérdida de la fe, de los valores y de los principios vinculantes de la metafísica al igual que lo hizo Heidegger²⁵. Sin Dios <<la Tierra>> se quedó <<sin claridad, sin astro, sin aurora>> y <<vaga por una nada infinita>>, pero a diferencia de Heidegger, y a diferencia de Jean-Paul Richter y de Gérard de Nerval, Alfred de Vigny ni siquiera estuvo interesado en re-vivir o re-fundar esos principios vinculantes, en tanto cínico, <<la relatividad de todas las opiniones y la historicidad de todo presente>>²⁶ le permitieron oponer a la vida el desde, la frialdad y el silencio ¿para qué hablar si es posible mover solamente un dedo? ¿Si no sólo no es posible bañarse dos veces en el mismo río, sino ni siquiera una sola vez, qué sentido tiene continuar y esforzarse? Podríamos decir nuevamente con el Dr. Haug que los cínicos han sido atrapados desde la espalda por el devenir, o con el Dr. Bolívar Echeverría que la decadencia del principio civilizatorio, como la caída en la barbarie y en el relativismo, no se debe al debilitamiento de su principio (la ilustración como la concibieron Adorno y Horkheimer en la Dialéctica de la ilustración), <<sino precisamente a lo contrario, al despliegue más pleno de ese principio>>²⁷.

Transvaloración II, El artista

²⁴ Adolfo Vásquez Rocca, Peter Sloterdijk; del pesimismo metodológico al cinismo difuso en nuestras sociedades exhaustas, <http://konvergencias.net/vasquezrocca138.pdf>, p. 87. En Konvergencias, 2007.

²⁵ Cfr., Martin Heidegger, op cit.

²⁶ Cfr., Hans-Georg Gadamer, El problema de la conciencia histórica, Tecnos, Madrid, 2001, I, p. 41.

²⁷ Bolívar Echeverría, op cit., p. 40.

... Para poder llegar a plantear una transvaloración, como superación del nihilismo, es necesario apartarnos de las respuestas convencionales a la pérdida del sentido y los valores de la modernidad representados por la muerte de Dios, para lo cual <<hay que distinguir el pesimismo metodológico del pesimismo existencial. El pesimismo metodológico se impone porque pensar en lo peor es la base misma del análisis>>²⁸. Sin embargo, la transvaloración, en tanto respuesta post-nihilista, se distingue por su jovialidad.

El cinismo se distingue por su pesimismo metodológico y existencial por ello sólo puede afrontar su realidad con desdén y desprecio, pero lo anterior no debe llevarnos a la confusión, el cinismo no es una respuesta que nazca de la fuerza y la nobleza del hombre “justo” que opone a la “ausencia” y la falta de sentido de la vida el “desdén” y “el frío silencio”. Entre líneas puede leerse el miedo y la desesperanza.

El cinismo reconoce la caducidad de los principios vinculantes de la metafísica y sabe que no hay vuelta atrás, sin embargo, en lo más hondo de su ser sigue determinado por esos principios. Su representación de lo humano, es la representación de la metafísica científica de la modernidad, es decir, de la antropología moderna que concibe el hecho humano como algo unitario susceptible de ser aprehendido a través del método, y por ello necesariamente vulgar.

Por ello el miedo y por ello también la desesperanza, si a la base de tu representación de lo humano se encuentra lo pedestre y vulgar, la muerte de Dios no puede sino sólo acarrear consecuencias nefastas. Si el hecho humano es lo suficientemente simple, vulgar y unitario como para ser aprehendido a través del método, y si necesariamente el método a de representarse el hecho humano como algo simple, vulgar y unitario para poderlo aprehender, una vez que este hecho humano ha dejado de ser determinado por los principios de la metafísica y se las tiene que ver por sí mismo, en la medida en que es simple, vulgar y unitario, su auto-representación y su re-presentación del mundo sólo pueden ser más simples, más vulgares y más unitarias que las representaciones determinadas por la metafísica.

Por otro lado tanto en la nostalgia como en el pragmatismo progresista puede distinguirse su pesimismo existencial, si bien no metodológico, es en este sentido por lo que la base de su análisis y los principios de su respuesta tienden a exiliarse del mundo en busca del cobijo de la metafísica. Igualmente puede distinguirse entre líneas el miedo, la desesperanza y la representación simple, vulgar y unitaria del hecho humano por ello intentan desesperadamente resucitar y/o mantener los principios vinculantes propios de la metafísica: la fe en la religión, en la ciencia, en el progreso.

El miedo y la desesperanza revelan al final el pesimismo existencial de las respuestas nihilistas a la muerte de Dios. Una respuesta post-nihilista se distingue por su jovialidad, es decir, porque va más allá de miedo, la desesperanza, el desdén, la indiferencia, el resentimiento, el infantilismo y la senectud, la nostalgia y el cinismo y sobre todo va más allá de las representaciones metafísicas del ser humano y del mundo.

Para la transvaloración la muerte de Dios no es ni un peligro, ni una desgracia, sino una oportunidad, porque ha logrado superar también la certeza del sujeto. El sujeto que puede ser aprehendido es necesariamente un sujeto vulgar, por ello es incapaz de nada grande y noble y para el que la muerte de Dios es sólo una amenaza.

Para el ser estético, incapaz de ser aprehendido como una certeza inmediata, un ser que se crea y es creativo, la muerte de Dios es la oportunidad de ocupar el lugar de la creación y el creador.

²⁸ Adolfo Vásquez Rocca, op cit.

El hombre loco. – No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y grito sin cesar: <<¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! – Como en aquellos momento estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? – así gritaron y rieron a coro. El hombre loco salto hacia ellos y los fulminó con la mirada. <<¿Dónde se ha ido Dios?>>, gritó. <<¡Os lo voy ha decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos lados? ¿Existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? – ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida!>> - Entonces se cayó el hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también éstos callaron, mirándolo extrañados. Al fin él arrojó al suelo su linterna, así que se rompió en pedazos y se apagó. <<Llego demasiado pronto>>, dijo luego. <<Este acontecimiento tremendo está todavía en camino – no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aún después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía muy lejos que los astros más lejanos – ¡y sin embargo, han sido ellos los que lo cometieron!>> - Se cuenta que ese mismo día el hombre loco penetró en varias iglesias y en ellas entonó su *réquiem aeternam deo*, y que cada vez que lo expulsaron y le pidieron cuentas se limitó a replicar: << ¿qué entonces son aún estas iglesias sino las tumbas y monumentos fúnebres de Dios?>>²⁹.

Nietzsche ha operado transformaciones claves en el tratamiento estilístico de la muerte de Dios que le permitieron superar el nihilismo de las respuestas metafísicas.

Al igual que Gérard de Nerval y a diferencia de Jean-Paul Richter y Alfred de Vigny, Nietzsche no participa de una negación total, sino que reconoce la existencia de Dios, esta situación le permite superar cualquier dejo de cinismo pues el hecho de que la vida y el mundo hayan tenido verdaderamente algún sentido y finalidad le permiten superar sin más cualquier planteamiento que promulgue la falta absoluta, universal e inmutable de sentido y de valor de la vida y el mundo, nuevamente se constata cuan esencialmente iguales son las respuestas esencialmente diferentes ¿tal vez porque son esenciales?, pero a diferencia del primero, en el que la muerte de Dios había quedado en suspenso, carente de motivos y

²⁹ Friederich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001, III, 125, pp. 160-162.

de sujeto, lo cual le permitió plantear a Nerval una posible resurrección, el eremita de Sils. Maria deja bien claro lo que en él era sólo vacío.

Nietzsche supera la voz pasiva, y no sólo en relación con la estructura lingüística del pasaje. Dios no sólo “ha muerto”, sino que fue “asesinado” pero ¿quién ha podido asesinar a Dios? <<¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!>>, pero ¿cómo ha sido esto posible? -se pregunta-. Antes de dar la respuesta Nietzsche enuncia las consecuencias negativas de tal acto, “un acto tan grande como no lo ha habido antes”, estas consecuencias fueron las que sirvieron como base de las respuestas metafísicas post-nietzschenas como la de la ontología de Heidegger³⁰ pero de ninguna manera es ello lo que importa verdaderamente en el pasaje.

<<La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida!>> Si han sido los hombres capaces de asesinar a Dios, es decir, Dios como sinécdoque de los principios vinculantes de la metafísica, no son pues los seres bajos, vulgares y unitarios de las representaciones metafísicas de la modernidad. Para que los hombres hayan podido asesinar a Dios, éstos debe ser tanto o más grandes y dignos que Dios mismo. Por ello el asesinato de Dios es un “acto”, un acto histórico y por ello quines nazcan después de él “pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida” por que en él se decide la intervención de la humanidad en tiempo y en el espacio, es decir, lo que hoy se conoce como historia. Pero este acto va más allá incluso de la historia misma, pues debemos de entender que la historia es la forma de la representación de lo humano propia de la modernidad, por ello la muerte de Dios, en tanto acto es el principio de una historia mucho más grande y elevada, es el principio de una transvaloración.

En ese sentido la transvaloración, en tanto el acto de asesinato de Dios por parte de los hombres, va más allá también de la simple pérdida de los principios vinculantes de la metafísica, que se encuentra a la base de las respuestas nihilistas. Si los seres humanos han tenido que ser más nobles y grandes que Dios mismo para poder matarlo esto quiere decir que también son la base de unos principios vinculantes más nobles y grandes, en ese sentido la muerte de Dios no puede servir de principio ni justificar ninguna aproximación cínica.

Según lo anterior podríamos entender la transvaloración como una transformación en varios niveles.

Al desaparecer los fines universales y absolutos es posible abandonar las nociones metafísicas de verdad y mentira, de bueno y malo en sí. Ahora esas re-presentaciones de la realidad son valoradas por medio de una crítica genealógica, es decir, en la medida en que ya no están justificadas a priori pueden ser valoradas. Todas las re-presentaciones están impulsadas por cierto *ethos*³¹ se trata de establecer el valor que esa re-presentación tiene para la vida (crítica genealógica).

En ese sentido se efectúa o es posible efectuar una transvaloración, es decir, una vez que se han superado las dicotomías metafísicas (los prejuicios del intelecto), superación que debe ser entendida como la auto-conciencia de estos prejuicios por medio de los cuales el hecho humano se representa a sí mismo y al mundo, se puede operar una transvaloración y no sólo una inversión, o sea, no sólo un cambio en sentido geométrico, sino una transformación profunda, porque las inversiones de valores propias de las

³⁰ Cfr., Isaac Moctezuma Perea, op cit.

³¹ Cfr., Friederich Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op cit, I, 6, pp. 27-28.

representaciones metafísicas son sólo correlativas, corolarios y colofones unas de otras y no una verdadera transformación.

Con la muerte de Dios comienza la discusión filosófica en torno al principio, a la génesis de la historia del hecho humano³². Se supera a la muerte como tema principal y rector de la filosofía al superar los principios dados, universales e inmutables de la metafísica, por ello la muerte de Dios es una historia, en el sentido del actuar humano a través del tiempo y el espacio (tiempo y espacio de la representación de lo humano en su sentido estético, es decir, como tiempo-espacio de la creación artística), porque sólo entonces el ser humano es el verdadero protagonista y creador de su propia historia.

En ese sentido la tesis estética de Nietzsche, a saber, la de que el ser humano emancipado de los principios metafísicos (la escisión) se convierte en artista y obra de arte, en creador y creación de sí mismo cobra todo su valor. Sólo entonces la historia es la auto-representación, auto-configuración, del ser humano-en-el-mundo, no a través de la comprensión como creía Gadamer³³, sino a través de la creación, porque al crear el mundo el ser humano se crea a sí mismo como parte del mundo y a la vez se crea en su representación estética en el mundo como escenario creado por él. Ya no hay certezas inmediatas sino creaciones.

Bibliografía

Adolfo Vásquez Rocca, Peter Sloterdijk; del pesimismo metodológico al cinismo difuso en nuestras sociedades exhaustas:

<http://www.konvergencias.net/vasquezrocca138.pdf>.

-, Nietzsche, la ficción de sujeto y las seducciones de la gramática, http://www.psykeba.com.ar/articulos/AVR_nietzsche_seducciones_gramatica.htm.

Adriana Yáñez, El nihilismo y la muerte de Dios, UNAM-CRIM, México, 1996.

Bolívar Echeverría, Acepciones de la ilustración, *Contrahistorias* 9, México, septiembre 2007-febrero 2008.

Franz Kafka, *Aforismos de Zürau*, Sexto piso, México, 2005.

Friederich Engels, *Anti-Düring*, Juan Grijalbo, México, 1975.

-, Friederich Engels, *Del socialismo histórico al socialismo científico*, Progreso, Moscú.

Friederich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2003.

-, *El pensamiento trágico de los griegos*, Biblioteca nueva, Madrid, 2004.

-, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.

-, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003.

-, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2006.

-, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid, 2000.

-, *Fragmentos póstumos vol. I*, Tecnos, Madrid, 2007.

-, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001

- y Hans Vaihner, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, Madrid, 2006.

- y Rafael Gutiérrez Giradot, *Homero y la filología clásica, Nietzsche y la filología clásica*, Panamericana, Colombia, 2001.

Friederich Schiller, *Kallias, Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2005.

³² Para profundizar sobre el particular cfr., Peter Sloterdijk, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Pre-textos, Valencia, 2006.

³³ Cfr., Hans-Georg Gadamer, op cit., III, pp. 71 y ss

- , Poesía filosófica, Hiperión, Madrid, 2002.
- Hans-Georg Gadamer, El problema de la conciencia histórica, Tecnos, Madrid, 2001.
- Isaac Moctezuma Perea, Alcances antropológicos del anuncio de “la muerte de Dios” en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk:
<http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>.
- Manuel Barrios Casares, Voluntad de lo trágico, Biblioteca nueva, Madrid, 2002.
- Martin Heidegger, Caminos del bosque, Alianza, Madrid, 2005.
- , Nietzsche, Imago mundi, Madrid, 2005.
- Peter Sloterdijk, Extrañamiento del mundo, Pre-textos, Valencia, 2001.
- , El desprecio de las masas, Pre-textos, Valencia, 2005.
- , El pensador en escena, Pre-textos, Valencia, 2000.
- , Experimentos con una mismo, Pre-textos, Valencia, 2003.
- , Normas para el parque humano, Siruela, Madrid, 2003.
- , Sobre la mejora de la buena nueva, Siruela, Madrid, 2005.
- , Venir al mundo, venir al lenguaje, Pre-textos, 2006.
- Raymond Bayer, Historia de la estética, FCE, México, 2003.
- Stefan Gandler, Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás, Utopía y praxis latinoamericana, México, enero-marzo 2003.
- Theodor Adorno y Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Fischer, Frankfurt del Meno, 1987.
- Walter Benjamín, Ensayos escogidos, Coyoacán, México, 2006.
- Wilhelm Dilthey, Dos escritos sobre hermenéutica, Istmo, Madrid, 2000.
- Wolfgang Fritz Haug, Einführung in marxistisches Philosophieren, Argument, Hamburg, 2006.
- Wolfgang Fritz Haug, Sobre la dialéctica del anticapitalismo:
<http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/documents/Anticap-spanxx.pdf>.