

# *La muerte de Dios*

o el diálogo de Nietzsche con lo sagrado.

*Carlos Lantieri Acosta*

ULA- Mérida

*A mis padres*

**E**l problema de Dios -así como también el de la moral- es algo que se presentó tan prematuramente en Nietzsche que casi podría llamársele su “a priori”<sup>1</sup>.

En el prólogo que hace Nietzsche a su *Genealogía de la Moral*, cuenta que ya a la edad de trece años había consagrado su “primer juego literario de niño”, su “primer ejercicio de caligrafía filosófica” al problema del origen del mal y otorgó a Dios el honor de ser el Padre del Mal<sup>2</sup>. En 1861, Nietzsche entró en contacto con los escritos de Ludwig Feuerbach -según expone Curt Paul Janz<sup>3</sup> en su monumental biografía de Nietzsche- en ese entonces contaba con diecisiete años de edad y, en una nota sobre sus deseos en cuanto a regalos de cumpleaños figuraban, **La Esencia del Cristianismo** y también **Pensamientos Sobre la Muerte y la Inmortalidad**.

Siendo Feuerbach uno de los primeros filósofos que consideró necesario desenmascarar la teología especulativa de su tiempo, no se puede desdeñar la repercusión epocal que este suceso pudo ocasionar en la conciencia del joven Nietzsche. Pasajes como “...el hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo” aparecidos en **La Esencia del Cristianismo**<sup>4</sup> hacen de Dios una especie de inventario de las posibilidades que el hombre se niega a sí mismo. El hombre se niega a sí mismo sus propias posibilidades, in-

traslada a Dios aquello que él echa de menos en sí mismo. **Religio** no es aquí religare, no es religarse a Dios de quien estábamos separados, como una vez escribiera San Agustín. **Religio** es aquí escisión del hombre consigo mismo. Es este vivir bajo el signo de un cisma interior, lo que quizás inspiró a Nietzsche su primera toma de posición cuestionadora respecto de Dios

## *El Hombre y lo Sagrado*

El hombre se escinde. Dentro de sí, una voz queda, silente, calla -insinuando en su silencio- un gran vacío, una ausencia que lo devora. En ese momento, el silencio constituye su máxima realidad. Y es que la realidad tal como se le presenta al hombre, no es atributo de lo que le rodea, de las cosas, es una ausencia que nos devora en silencio,

...es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos sagrado.

En el hombre, la experiencia con lo sagrado, no se cumple ni por la trascendencia, que dicho sea, es el fundamento de la religión, ni tampoco por la revelación de una entidad externa. La experiencia de lo sagrado tiene que ver para el hombre con un dilatar su corazón para que brote aquello que Machado llamó la "esencial heterogeneidad del ser"<sup>6</sup>. Esta heterogeneidad es el Otro, es la otredad. El hombre, como dice Zambrano, aspira secretamente a ser otro en algún instante. Sagrado es reconocer Otro, es delimitar, así lo advierte la etimología de la palabra.

En muy diversas lenguas los términos usados para referirse a lo sagrado proceden de raíces que indican precisamente las ideas de separación y distinción. En latín -de donde proviene el término castellano que estamos analizando- el origen del término "sagrado" se encuentra probablemente en el verbo **sancio**, cuyo sentido primitivo es delimitar, cercar un terreno sustrayéndolo al uso común. De él derivan dos adjetivos: **sacer** y **santus**. De **sacer** (que califica todo lo referente al culto) nace el verbo **sacrare**, que significa la acción de reservar para el culto de Dios algunas personas, lugares o cosas, y cuyo participio **sacratum**, es el antecedente inmediato del "sagrado" castellano.

Así, cuando hablamos de sagrado como delimitar, reconocer otro, lo hacemos con el objeto de delimitar y reconocer dos dimensiones del hombre. Una, en la que la vida del hombre se desarrolla en una unidad, pero una unidad que abriga escondidamente una multiplicidad de posibilidades.

La otra, la dimensión embriagante y vertiginosa de las posibilidades, de los varios posibles que subsisten en la unidad y que muestran su rostro al hombre en una "danza caleidoscópica de gestos fugitivos". Esta dimensión es lo sagrado a develar. El hombre participa de lo sagrado en su otredad, ahí donde un fanal inexpugnable retiene celosamente y por siempre el sentido de la existencia que el ser del hombre demanda. Y el hombre sufre, porque su ser es un ser en conatus que vive llenando todas las formas sin detenerse en ninguna. Abrirse a lo sagrado es hurgar en el corazón del hombre, es mirar con angustia la mirada ausente que nos mira desde adentro, es el vacío, la nada es en fin, el silencio.

El hombre no comprende el silencio. El silencio le aterra y, entonces, lo resiste; la vida del hombre es su resistencia contra el silencio. El hombre aparece así, como un pianista que hiere las teclas de su piano con obstinada vehemencia para suprimir el silencio. Pero la tarea es agotadora, el hombre cede, descansa, y en ese instante, a despecho de todo su esfuerzo, el silencio se incorpora, se restablece. Lo sagrado, que siempre ha estado ahí, se impone nuevamente.

La palabra tiembla en el silencio, hasta que el hombre requiere, pregunta y "la actitud de preguntar supone la aparición de la conciencia"<sup>7</sup>. El hombre demanda sentido, pero su pregunta es, como dice María Zambrano, una queja; una queja que inaugura la historia del hombre y simultáneamente, la historia de Dios. Pues, con la pregunta el hombre quiebra el silencio y merced a la palabra, portadora del misterio, el hombre metaforiza, traduce el silencio en una voz: la voz de Dios. Asistimos así al instante auroral en que el hombre se define ligado a lo divino. Con lo divino, se crea una instancia, una unidad tranquilizadora a la que preguntar. El hombre se saca, aunque no del todo, el sufrimiento de la vorágine que él es.

Nos es negado ser. O tan sólo somos corriente; dóciles fluimos en todas las formas: a través del día y de la noche, a la cúpula y al antro, nos empuja siempre la sed de ser.

Así vamos llenando forma tras forma sin descansar jamás, ninguna se torna patria nuestra, por suerte o por desgracia. Siempre venimos de camino, eternos viadores; no nos llama ni el campo ni el arado: no cosechamos pan ¿Qué quiere de nosotros el Señor? lo ignoramos. El juega con nosotros y somos como arcilla entre sus manos callada y maleable, que no ríe ni llora. Y Dios la amasa, sí, pero nunca la quema. ¡Quedar petrificado algún día! ¡Perdurar! He aquí nuestras ansias, eternamente inquietas; mas tras ellas no queda más que un temblor pequeño que nunca llega a hacerse reposo en el camino.

Los dioses -y en mayor medida Dios- resultan como una forma aplacatoria frente al terror primero de lo sagrado. Aplacatoria de lo ambiguo y de lo oculto, de la multiplicidad embriagadora.

Se sabe que en la antigüedad se tenía por vil aquel hombre que no fuera capaz de identificarse con por lo menos un dios. Aquí está el carácter aplacatorio de Dios frente a lo sagrado, pues, identificarse con un dios es no reconocer que podemos, si somos sinceros, identificarnos con todos. Pero, ¿Qué es lo que denuncia la existencia de los dioses en la condición humana?. Lo que denuncia es que el hombre es un conato abierto de múltiples yoes. Ser hombre, en el más alto sentido de la palabra, es ser señor de los medios-seres que habitan con angustia lo que somos y que no terminamos de comprender. De otra manera no se explica, como dice Zambrano, que "donde quiera que volvamos la mirada, descubrimos dioses de las más distintas especies"<sup>9</sup>.

Y hablamos de dioses porque primero fueron dioses que Dios. Es más, antes que dioses fue lo sagrado, lo innombrable, aquello con lo que el hombre se relaciona en la forma del delirio y que muy posteriormente se le mostraría a la razón. El primer momento corresponde a la poesía, el segundo a la filosofía.

La poesía no ve a lo sagrado desde la pregunta, sino desde el delirio de la comunión con lo sagrado; más que una coherente exposición de razones, lo que hay es el gesto trémulo de una mano que indica una dirección, una mirada fija que se vuelve fuego con la venida de la aurora. La inspiración poética se instala en la aceptación heroica del fondo trágico de lo sagrado, se instala en la aparición de la existencia como poder paralizador ante cuya fuerza, expresada como devenir de la necesidad, el hombre nada puede hacer. "El poeta llega al borde del lenguaje. Y ese borde se llama silencio"<sup>10</sup>. Será Anaximandro quien, en una agonía llena de luz, llamará poéticamente a lo sagrado con el nombre de **apeiron**: Lo indeterminado, lo sagrado por revelar. Pero, con esta palabra Anaximandro no sólo enfrenta el silencio sino que abre el camino por el cual la filosofía logrará arrebatarse a la poesía su secreto.

El **apeiron** de Anaximandro rompió el silencio de lo sagrado e inauguró lo divino-infinito desarrollado luego por la filosofía, pues, **apeiron** se contraponen a **sacratum**. Él fue quizás el contacto inicial de la filosofía con lo sagrado en la manera aplacatoria de lo divino ya que la filosofía no descansará hasta extraer del **apeiron** lo divino-unitario: la idea de Dios, el cual vendrá a ser nuestra angustia disfrazada frente a lo sagrado.

Poesía y filosofía constituyen dos modos de entenderse con lo sagrado que sólo en privilegiados momentos entran en conjunción. Pero, ya sea merced a la inspiración poética o bajo el influjo del logos filosófico, pre-

guntar por lo divino, por Dios es, en el fondo, preguntar por el hombre, por el gran huérfano del universo.

Pero si Dios y todos los dioses fueron inventados como formas aplacatorias, no sucede lo mismo con la Gran Matriz de la cual emana el carácter de todo lo que es real, esto es, lo sagrado. La esperanza del hombre se dirige hacia esa estancia, que al decir de María Zambrano, él no inventa: la ha encontrado con su vida.

Todo lo anterior es de suma importancia a la hora de analizar qué significa la "muerte de Dios" en Nietzsche. Esto, debido a que no debe confundirse la sentencia nietzscheana con los ateísmos que niegan matemáticamente la existencia de Dios, pues mientras éstos niegan al Dios-idea de manera lógica, Nietzsche pretende preparar el camino a la gran soledad humana que restablezca nuevamente lo sagrado en el hombre.

## *La Muerte de Dios*

La filosofía nietzscheana denuncia, dilatando ante nuestros ojos, la manera cómo, lo que en principio era sólo un "recurso aplacatorio de lo sagrado" aparece luego en forma de realidad suprema y más perfecta, como el principio fundamental y origen primero de todo, pues, tal es el puesto que Dios tiene dentro de la cultura occidental. Es por ello, que todas las concepciones filosóficas que se han dado a lo largo de la historia, han tenido que referirse al tema de Dios, tanto es así, que, de alguna manera, podría decirse que toda la historia de la filosofía gira en torno al problema de Dios, ya sea como ser divino, como principio y fin del universo o como gendarme de códigos morales, esto es, como juez eterno.

Pero, ¿Qué significa la palabra Dios en boca del autor del Zarathustra?

Importa aquí saber si dentro del itinerario filosófico nietzscheano Dios entra o no, en lo humano, como una forma de su esencia enriqueciéndolo o si, por el contrario, Dios es una celada heurística creada por el hombre para huir de sí, pero, una celada que ha cobrado vida y poder frente al hombre convirtiéndolo en un ser menesteroso que sufre en silencio el precio de una necesaria devoción.

Debemos aclarar que la postura de fondo que está detrás del pensamiento nietzscheano no es la demostración de la existencia o no existencia de Dios<sup>11</sup>, a la manera de Descartes o de los inicios de la filosofía moderna; la cuestión de que se trata es el problema axiológico de quién ocupa la escala

máxima en una jerarquía de valores: Dios o el hombre. Caso de que sea Dios, el hombre queda expuesto a un lugar secundario; caso de ser el hombre, Dios es imposible, pues, no pueden existir dos entidades absolutas sin caer en un principio de contradicción. Hay aquí una encrucijada, Dios (el más allá, la vida eterna, la bienaventuranza) y el hombre (la vida, el sentido de la tierra, la refutación del reino de los cielos) y también, la necesidad de apostar por una de estas dos realidades: Nietzsche apostará decididamente por el hombre.

Al apostar por el hombre, al que identifica Nietzsche con la vida, la pregunta inicial ¿Qué significa la palabra Dios en boca del autor del Zarathustra? se transforma en esta otra: ¿Qué significa Dios desde el punto de vista de la vida?, o mejor, ¿Qué denuncia la existencia de Dios en el humano ser?

Decir Dios es decir vida eterna. Pero decir vida eterna es a su vez, como diría Octavio Paz, "matar la muerte"<sup>12</sup>, eliminarla como una "situación límite" para el hombre, sólo que, al matar la muerte se mata también la vida, pues, la realidad de la vida está en la muerte y viceversa. Vida y muerte son las dos caras inseparables de la existencia, "Prima, quae vitam dedit, hora carpsit" (la primera hora que nos dio la vida, empezó a acortárnosla, decía Séneca).

Nietzsche ve ya en Sócrates el primer movimiento maestro de lo que será la historia del sacrificio de la vida por la vida eterna<sup>13</sup>. Y no podía ser de otra manera, pues, la relación del hombre con Dios (con la vida eterna) lleva impresa el estigma del sacrificio.

Aunque el término sacrificio es usado en algunos casos para referirse al acto de dar muerte, en la mayoría de los casos denota un modo de separar para Dios algo que pertenece al hombre, es casi ofrecer en holocausto el animal-hombre, "en la época moral de la humanidad la gente sacrificaba a su Dios los instintos más fuertes que poseía, la naturaleza propia"<sup>14</sup>.

La apuesta nietzscheana por el hombre también nace bajo el signo del sacrificio, pero, frente al sacrificio exigido por el dios bíblico se erige el sacrificio en sentido nietzscheano. Este sacrificio tiene a Dios como víctima propiciatoria.

La muerte de Dios posee, en Nietzsche, la gravedad de un sacrificio definitivo, mediante el cual, se pretende suprimir la distancia entre el hombre y lo sagrado. Con la muerte de Dios se sacrifica también la polaridad Dios-hombre, es decir, la polaridad señor-siervo; esto significa que se quebrantan los vínculos de sumisión del hombre hacia Dios; se instaura una situación que promete la reconquista de una dimensión olvidada del hombre: la dimensión de lo sagrado.

Si hablamos de sacrificio y reconquista, Nietzsche es Prometeo que irrumpe desde las profundidades de la tierra portando el fuego cáustico que hará sanar las llagas producidas en el hombre por el pecado original, que no es otro según Nietzsche, sino que el hombre se ha regocijado poco desde que existen hombres,

Desde que hay hombres el hombre se ha alegrado demasiado poco: ¡Tan sólo esto, hermanos míos, es nuestro pecado original!<sup>15</sup>

La imagen de Prometeo no es arbitraria, pues, de alguna manera todo mortal puede en algún momento considerar al mísero encadenado en la peña del Cáucaso como un espejo en el que ve reproducidos sus anhelos y sus más íntimos sufrimientos, al mismo tiempo que nos recuerda el despecho que todos abrigamos en secreto al sufrir la impotencia frente a los designios de los dioses. Prometeo frente a Zeus, nos representa a nosotros frente a Dios como una humanidad condenada a la lucha y al sufrimiento perpetuos, pero que, a la vez, sufrimos la angustia de no ver nunca cansado al buitre cruel que se ceba en nuestras entrañas.

La referencia nietzscheana de Prometeo es especialmente pertinente a la hora de analizar la rebelión de Nietzsche contra Dios, más aún, en el caso específico del Dios cristiano, habida cuenta que podemos precisar la posición del dios pagano dentro del contexto bíblico.<sup>16</sup> Prometeo estaría a medio camino entre el Arcángel, que es el instrumento de la potencia divina y que eventualmente podía convertirse en un rebelde a modo de Lucifer<sup>17</sup>, y Adán, el primer hombre castigado por Dios por haber querido gustar del árbol de la ciencia del bien y del mal. De manera tal, que la “muerte de Dios” en Nietzsche no constituye la primera de las muertes que Dios ha sufrido.

Ahora bien, retomando lo anterior con relación a la utilización que Nietzsche hace de la imagen de Prometeo, debemos decir que el uso de Prometeo es una maniobra intelectual que se divide en dos momentos: El primero, en el que Prometeo cree haber robado la luz; y el segundo, en el que toma conciencia de que él ha creado la luz.

¿Tuvo Prometeo que presumir primero haber robado la luz, en tanto que él deseó la luz, y que no sólo el hombre sino también Dios había sido la maniobra de sus manos y la arcilla de sus manos?<sup>18</sup>

El primer momento, en el que el hombre siente la luz (los atributos de la divinidad) como algo cuya excelsitud él no puede ni siquiera pretender sin caer en el pecado y la herejía, viene dado por un movimiento en el cual el hombre se escinde y traslada fuera de sí lo que constituye su excelencia; metaforiza sus propias cualidades más allá de sí, más allá de sus fuerzas para luego no reconocerse en lo creado. He aquí el elemento insano hacia el que se

dirige la aguda mirada del cuestionamiento nietzscheano, pues, Dios, en el decir de Nietzsche, sería un establecerse por nacimiento en lo incognoscible y en lo irracional<sup>19</sup>. Dios vendría a ser un subterfugio heurístico, una conjetura que está más allá de la voluntad creadora y también más allá de lo pensable<sup>20</sup>.

Pero, tomándole la palabra a Nietzsche, preguntémosnos “¿Quién es el único que puede tener razones para evadirse de la realidad mediante una conjetura? (Nietzsche responde) el que sufre de ella”<sup>21</sup>.

Los dioses y todos los transmudanos<sup>22</sup> fueron creados por el sufrimiento y la incapacidad; por una breve demencia de felicidad de los que sufren; por el cansancio del que quiso llegar a la meta de un solo salto y, por último, por una fatiga ignorante a la que ni quedan fuerzas para querer<sup>23</sup>. De manera que, según Nietzsche, Dios no surge de un impulso creador nacido de la abundancia vital y una felicidad heroica que ha contemplado, y aun así afirmado el fondo trágico de la vida. Dios surge más bien de una fatiga vital, de un *tedium vitae*. Es el sufrimiento de los hombres lo que produce a Dios y es que “...ebrio placer es, para quien sufre apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo”<sup>24</sup>.

El antropomorfismo de Dios es cosa que se evidencia cuando, en otro momento, fue Dios que invadido de sufrimiento por sus contradicciones creó los mundos y los hombres. Este Dios que aparece en **El Nacimiento de la Tragedia** es un Dios que “...se saca de encima, al crear los mundos, el tormento de su plenitud y de su plétora; que se emancipa del sufrimiento de las contradicciones acumuladas en sí mismo”<sup>25</sup>.

En igualdad de condiciones, Dios y el hombre se crean mutuamente merced al dolor, pero ¿Quién es el único que puede tener razones para evadirse de la realidad mediante una conjetura?

Dios es el resultado de un movimiento maestro de los débiles y enfermos para quienes la vida es huida y voluntad de olvidarse a sí mismo<sup>26</sup>. Desde el punto de vista de una acción poseedora de autenticidad, Dios no es el producto de un impulso original; Dios es reacción frente a lo exterior. Dios es el “tapahuecos” de los que son incapaces de vivir día a día bajo el tormento de la pregunta por el hombre.

Ellos llamaban Dios a lo que les contradecía y causaba dolor...y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz... de huecos se componía el espíritu de esos redentores; mas en cada hueco habían colocado su ilusión, su tapahuecos, al que ellos llamaban Dios<sup>27</sup>.

Son hombres que ya no saben ni para qué sirven las religiones y registran su presencia en el mundo con una especie de obtuso asombro<sup>28</sup>. En ese



magnetismo poderoso que obliga al hombre a tapar sus vacíos con Dios han surgido grandes poetas de la talla de Rilke -por citar un contemporáneo de Nietzsche- que se han consumido en un holocausto agónico frente a Dios

Estamos tendidos, mitigantes, sobre la nada y cubrimos todas las rasgaduras; pero tú creces hasta lo incierto en la sombra de tu rostro<sup>29</sup>

Aunque Nietzsche ya había anunciado en **La Ciencia Jovial** (Aforismo 125. El Hombre Frenético) la “muerte de Dios” como un hecho ( el hombre se descubre en la ausencia de un referente divino ), es en **Así Habló Zaratustra** donde se cumple el momento cósmico<sup>30</sup> de la “muerte de Dios” y la definitiva apuesta de Nietzsche por el hombre.

Si nos asomamos al mundo-Zaratustra, podremos ver dicho momento cósmico en el encuentro entre Zaratustra y el anciano del bosque, el asceta, ocurrido durante el primer descenso de Zaratustra. En él, el anciano intenta persuadir a Zaratustra de que no descienda hacia los hombres a llevar su mensaje, pues, “ el hombre es una cosa demasiado imperfecta” y Zaratustra responde: “Yo amo a los hombres”<sup>31</sup>.

Mientras en la persona del asceta se aprecia a un hombre que se niega a hablar al hombre, subordinando, sacrificando su propia realidad a algo que está detrás del mundo, en Zaratustra se siente el pulso de un ser que exige con una urgencia inminente, la presencia de esa potencia que atrae el mundo para enseñorearse en él; exige, la presencia del hombre.

Con la fuerza de un viento inusitado, Nietzsche borra las fronteras con que Dios subyugaba al hombre para, así, devolverle el contacto consigo mismo en la forma de lo sagrado.

Quiero reivindicar, como propiedad y producto del hombre, toda la belleza y sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas, haciendo la más bella apología de éste. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder: ¡Oh, suprema y regia liberalidad con que ha donado las cosas para empobrecerse él y para sentirse miserable!. Éste ha sido hasta ahora su mayor altruismo: saber admirar y adorar, ocultándose que era él mismo quien había creado lo que admiraba.<sup>32</sup>

Este conjuro nietzscheano, es la acción sagrada que devuelve al hombre recuperándolo para nuevos designios. Esta situación ha sido descrita en el filosofar poético de María Zambrano cuando nos dice:

Parece como si esta acción de negar a Dios naciera en un momento de querer volver a la situación primaria de la vida... a la situación en que el hombre no había recibido ninguna revelación, ni había él mismo descubierto a Dios; a la situación en que lo sagrado envolvía la vida humana.<sup>33</sup>

Pero, "Dios ha muerto", y mientras el asceta eleva sus ojos a Dios para adorarlo, no se percata de que su Dios mira con estupor retrospectivo hacia otros tiempos, hacia otros pueblos de extrañas costumbres, y contempla con mirada trémula el ocaso de dioses anteriores a él. Contempla con ternura el "rumor de hombres que defienden un templo que los dioses nos salvarán"<sup>34</sup>. Ya no más Zeus se ensoñeará del cielo y la tierra blandiendo el rayo. Ya no más el Dios del asceta registrará la vida de los hombres: "Antes dudar era pecado"<sup>35</sup>. Pero ahora estamos en presencia de una antigua y profunda conciencia que se muda en duda.

Los días del Dios antropomórficamente acomodaticio han terminado. "La verdad existe"<sup>36</sup> decía el Dios cristiano, entonces sólo cabía una sola verdad, una sola mirada. A lo que Nietzsche responde, "hay muchas especies de ojos. Nadie ignora que la esfinge tiene ojos; y, por tanto, existen varias verdades y, por consiguiente, ninguna verdad"<sup>37</sup>.

## Notas

- <sup>1</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogía de la Moral*. Madrid, Alianza, 1988, p.19.
- <sup>2</sup> *Idem*, p. 19-20.
- <sup>3</sup> JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche. Madrid, Alianza, 1985. Vol. 1. p. 23.
- <sup>4</sup> FEUERBACH, Ludwig. *La Esencia del Cristianismo*. Versión al español Eduardo Vázquez. Caracas, UCV, 1962. p. 13.
- <sup>5</sup> ZAMBRANO, María. *El Hombre y lo Divino*. México, FCE, 1973. p. 33.
- <sup>6</sup> PAZ, Octavio. *El Arco y la Lira*. México, FCE, 1986. p. 140.
- <sup>7</sup> ZAMBRANO, María. *op. cit.* p. 35.
- <sup>8</sup> HESSE, Hermann. *El Juego de los Abalorios*. Madrid, Alianza, 1978. p. 415.
- <sup>9</sup> ZAMBRANO, María. *op. cit.* p. 31.
- <sup>10</sup> PAZ, Octavio. *op. cit.* p. 147.
- <sup>11</sup> El problema de la existencia de Dios nos refiere a la muy conocida paradoja que postula que "tanto la demostración de la existencia de Dios como la demostración de su no existencia es imposible". Véase a este respecto el debate entre F. Copleston y B. Russell en Russell, B. *Por qué no soy Cristiano*. Buenos Aires, Sudamericana, p. 170-195.
- <sup>12</sup> PAZ, Octavio. *op. cit.* p. 147.
- <sup>13</sup> En *Crepúsculo de los Idolos*, Nietzsche recuerda el Fedón de Platón en el que Sócrates encomienda a Critón consagrar un gallo a Asclepios. Como se sabe, Asclepios era un dios de la medicina. Al ofrendar sacrificio a este dios, Sócrates pretendía mostrar que la vida era enfermedad y que después de la muerte comenzaba la curación.
- <sup>14</sup> NIETZSCHE, F. *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid, Alianza, 1983. p. 80.
- <sup>15</sup> NIETZSCHE, F. *Así... op. cit.* p. 136.
- <sup>16</sup> Acerca del paralelismo entre el mito de Prometeo y la mitología semita véase el *Nacimiento de la Tragedia*. Madrid, Alianza, 1978. p. 92.
- <sup>17</sup> Ver Graves, Robert. *Los Mitos Hebreos*. Madrid, Alianza, 1988. p. 51-54.
- <sup>18</sup> NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. Caracas, Monte Avila, 1992. p. 174.
- <sup>19</sup> NIETZSCHE, F. *Así...op. cit.* p. 132.
- <sup>20</sup> *Idem*. p. 131-132..
- <sup>21</sup> NIETZSCHE, F. *Anticristo*. Madrid, Alianza, 1974. p. 40.
- <sup>22</sup> Acerca de la traducción de Hinterweltler (transmundano), véase la nota 36 de *Así Habló Zaratustra* en la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial.
- <sup>23</sup> NIETZSCHE, F. *Así...op. cit.* p. 57
- <sup>24</sup> *Idem*. p. 56.
- <sup>25</sup> NIETZSCHE, F. *El Nacimiento...op. cit.* p. 31
- <sup>26</sup> NIETZSCHE, F. *Así...op. cit.* p. 78.
- <sup>27</sup> *Idem*. p. 140-141
- <sup>28</sup> *Idem*. p. 83.
- <sup>29</sup> Por "cósmico" se entiende aquí la coincidencia del ocaso de un astro con la salida del sol.
- <sup>31</sup> NIETZSCHE, F. *Así...op. cit.* p. 32
- <sup>32</sup> NIETZSCHE, F. *La Voluntad de Poderío*. Madrid, Edaf, 1981. p.101.
- <sup>33</sup> ZAMBRANO, María. *op. cit.* p. 138.
- <sup>34</sup> BORGES, Jorge Luis. *El Hacedor*, en *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974. p. 782.
- <sup>35</sup> NIETZSCHE, F. *Así...op. cit.* p. 59.
- <sup>36</sup> NIETZSCHE, F. *Voluntad...op. cit.* p. 104.
- <sup>37</sup> *Idem*. p. 302.