

DIONISOS CONTRA EL CRUFICADO.

Durante un tiempo, después de la guerra, se puso de moda un gran debate acerca de la propia responsabilidad de Nietzsche en la explotación nazi de sus escritos con propósitos anti-semitas. Había, sin embargo, un gran silencio, en lo referente a su postura anti-cristiana; es demasiado explícita y consistente para que se niegue.

Para aquellos que sienten que el trabajo de Nietzsche no debería caer en el olvido, la cuestión era irrelevante de todas formas. ¿Por qué debía Nietzsche ser exonerado de una actitud que la mayoría de los intelectuales veían como fundada? No era necesario hacer ninguna defensa apologética.

No se hizo ninguna apología. Nietzsche estaba claro. Pero las polémicas anti-cristianas de Nietzsche han recibido escasa atención desde la II Guerra Mundial. ¿Por qué?. Si se les preguntara, -nunca se les ha preguntado- a los contemporáneos de Nietzsche, responderían probablemente que su apasionada actitud, de pensador, en lo referente a la religión ha perdido su relevancia.

Nietzsche sigue siendo "importante" a causa de algunos avatares que han sido traídos a colación en días recientes, la mayoría de ellos gracias a la ingenuidad de sus críticos franceses, Nietzsche el genealogista, Nietzsche el abogado de la "libertad de acción", Nietzsche el exponente de la contra- cultura...

En la medida en que son diferentes unos de otros, al menos en algunos aspectos, estos avatares son todos ellos semejantes en su indiferencia al gran combate que obsesionó los últimos años lúcidos de Nietzsche. ¿Hay alguna oscura razón para que esto sea así? ¿Hay algo inoportuno o embarazoso en el tema? ¿Es estratégicamente aconsejable no insistir sobre ello?

Cualquiera que sea el caso, la problemática religiosa de Nietzsche ya fue marginada cuando los críticos franceses empezaron su trabajo. La tarea real fue llevada a cabo por Martin Heidegger. Incluso aquellos que rechazaban la interpretación de Nietzsche como el último gran metafísico de Occidente, son dependientes de Heidegger para su "expulsión" de "Dionisos contra el crucificado". Así como el existencialismo al estilo francés fue un vástago de la filosofía alemana, y sobre todo de Heidegger, el nuevo "Nietzsche francés" es otro ratón vivo, o mejor una camada entera, parida por la montaña heideggeriana.

La conversión forzada de Nietzsche para invertir el platonismo está enraizada en un esencial credo heideggeriano, el cual consiste en la mutua incompatibilidad entre religión y pensamiento en el más alto sentido, en el sentido postfilosófico y heideggeriano.

Todo lo que en Nietzsche viene bajo el encabezamiento: *Dionisos contra el crucificado*, debe ser extraño al "pensamiento" y es, por consiguiente, severamente condenado como puro y simple "retorno al monoteísmo", lo realmente opuesto, en otras palabras, a lo que Nietzsche mismo imaginaba que estaba haciendo. Esta condenación es también una alusión al hecho de que alguna combativa Cristiandad, con la apasionada intensidad de Nietzsche, debe haber estado aún bajo su influencia. Aunque breves destellos de pensamiento de odio aparecen aquí y allá en sus escritos, Heidegger, por lo general, da la impresión de una radical indiferencia hacia la religión, una actitud que se ha convertido en modelo para bastante gente. El tema es de pequeño o de ningún interés. Punto final.

Heidegger interpretó el monoteísmo como una pretensión monopolística sobre lo divino que constituía, ante sus ojos, el colmo del resentimiento. Yo seré el último en estar en desacuerdo con Heidegger contemplando la importancia del resentimiento en la obra de

Nietzsche. No creo, sin embargo, que Heidegger o cualquier otro pueda desenredar los hilos que pertenecen al resentimiento, y por consiguiente al no-pensamiento religioso, de los hilos que no lo hacen y que pertenecen por consiguiente al pensamiento filosófico que merece ser considerado e interpretado.

Para Heidegger "*Dionisos contra el crucificado*" fue meramente el opuesto nietzscheano de una fórmula previa cristiana: "*El crucificado contra Dionisos*", y, por tanto, la misma lucha vacía por el poder entre dos religiones rivales. Como la Cristiandad institucional se debilitaba, la hostilidad filosófica hacia ella propendía hacia el silencio pero no decrecía.

Para Heidegger, la historia esencial de nuestro mundo es post-filosófica y la religión es irrelevante. El Nietzsche de "*Dionisos contra el Crucificado*" es más extraño a los asuntos reales de nuestro tiempo que a la "retractación del ser" y su cola de cometa del discurso post-filosófico. ¿Va a prevalecer este punto de vista?

Incluso desde el punto de vista de los estudios nietzscheanos, en el más estricto sentido, esta actitud negativa es una mutilación. Nos priva de lo que es realmente excitante y nuevo en el corpus nietzscheano. Ahora que ya no estamos limitados a los cuidadosamente seleccionados y organizados extractos de la hermana de Nietzsche, y podemos leer todos los, en otro tiempo, escritos inéditos, no podemos dudar que cuanto más cerca estamos del final, más obsesivo se hace el tema cristiano en Nietzsche. El número y la importancia de los fragmentos que tratan de este asunto se incrementan... Nos recuerda a un volcán derramando torrentes cada vez más grandes de lava oscura, aquí y allá, el brillo de una joya todavía intacta por manos humanas...; por éstos fragmentos, al menos alguno de nosotros, gustosamente nos dejaríamos quemar algún que otro dedo.

Aquí, el más atrevido material se hace inseparable de lo grotesco. Genio y enfermo se dan la mano hasta el último instante, desvelando la mentira de las tesis ortodoxas que desconectan a los dos. Si percibimos la evidencia de su mutua contaminación, cometemos el único pecado imperdonable, punible por la expulsión inmediata del club de los nietzscheanos respetables.

En estos últimos fragmentos se encuentra lo más elevado del *resentimiento*, en el sentido de que también es el final de la crisis. La superioridad de Nietzsche sobre su siglo y el nuestro, bien podría ser que sólo él impulsa el *resentimiento* del que él participa, con algunos pocos mortales menores, hasta tal altura que produce su más virulento y significativo fruto. Ninguno de los logros nietzscheanos como pensador pueden divorciarse del *resentimiento*, tanto si el sujeto es Wagner, lo divino, o Nietzsche mismo en *Ecce Homo*.

A diferencia de Heidegger, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos y de nosotros, Nietzsche cree firmemente en la especificidad única de la perspectiva bíblica y cristiana. Sus razones no pueden desecharse tan sumariamente como lo serían si fuera cristiano. La falacia etnocéntrica no lo haría.

La singularidad de la Biblia y del Nuevo Testamento es afirmada por Nietzsche en un contexto directamente opuesto a la apologética cristiana. Nietzsche intenta asentar su crítica del cristianismo sobre una base menos firme que aquella que fue ya estandarizada en su tiempo, la gran equivalencia positivista de todas las tradiciones religiosas. El sabía demasiado acerca de la mitología pagana como para no indignarse por la trivial asimilación de lo judeo-cristiano con lo pagano.

Mantiene que el espíritu cristiano trata de ahogar la "vida" reprimiendo a los individuos más dinámicos de una cultura. Esta es la famosa "moral de los esclavos" contra "la moral de los señores", la única cosa que todo el mundo conoce acerca de la distinción nietzscheana entre paganismo y judeo-cristianismo.

Una cultura tiene que pagar el precio debido para engendrar una clase de hombres superiores. Tiene que asumir incluso las peores formas de violencia. Una y otra vez, de

nuevo, Nietzsche nos dice que Dionisos posee todas las pasiones humanas, incluida el ansia de aniquilar, el más feroz apetito de destrucción. Dionisos dice sí al sacrificio de muchas vidas humanas, incluyendo, no tan paradójicamente, aquellas del más alto nivel que están siendo engendradas en el proceso.

Ya en *El origen de la tragedia*, Nietzsche mencionaba la violencia que acompaña, e incluso a menudo precede, a Dionisos en cualquier sitio. Después de todas las epifanías del dios se queda todo en ruinas. *Mania*¹, ante todo, significa furia homicida. A diferencia de muchos de sus seguidores, Nietzsche no convierte lo dionisiaco en algo idílico e inconsecuente. Era demasiado honesto para disimular lo molesto, la cara desagradable de lo dionisiaco.

Con los años, sus referencias a esa frenética, y al parecer azarosa, violencia que marca todos los episodios de la saga dionisiaca, se hacen incluso más frecuentes e insistentes que en el pasado, sin embargo, Nietzsche, a menudo las repite casi palabra por palabra, y se hacen estereotipadas.

Nietzsche nunca acometió un análisis en profundidad de *Las Bacanales* por ejemplo, pero siempre menciona obedientemente la violencia dionisiaca. La razón por la que lo hace no es porque Nietzsche particularmente apetezca esa violencia; más bien lo contrario, esa violencia juega un papel esencial y no debería ser suprimida.

Nietzsche claramente ve que la mitología pagana, como el ritual pagano, se centra en el homicidio de las víctimas o en su expulsión, lo cual puede parecer perfectamente arbitrario. El se percata de que ese tipo de homicidio, que se refleja en muchos rituales tal como es representado en los mitos, es a menudo ejecutado por un gran número de asesinos; es una hazaña colectiva en la cual un grupo humano entero está involucrado. Sólo excepcionalmente, pero entonces más sorprendentemente si cabe, como se verá más tarde, focalizará Nietzsche su atención directamente sobre el aspecto colectivo del homicidio de dios, pero su entera problemática depende de esto y sus más interesantes fragmentos claramente demuestran esa necesidad. Este es el caso, especialmente, de un texto bien conocido que figura en *La voluntad de poder*, en el número 1052.

Nietzsche mismo da a ese importante texto el título: *Los dos tipos: Dionisos y el Crucificado*. El segundo párrafo formula más claramente la actitud de Nietzsche:

Dionisos contra el "Crucificado": aquí tenéis la antítesis. No está la diferencia en lo que respecta a sus martirios -sino en el significado. La vida misma, es eterna fertilidad y repetición, crea tormento, destrucción, la voluntad de aniquilamiento. En el otro caso, el sufrimiento -el "Crucificado como el único inocente"- cuenta como una objeción a esta vida, como una fórmula para su condenación. Cualquiera puede observar que el problema es el del significado del sufrimiento: sea el significado cristiano o sea el significado trágico. En el primer caso, se supone que es el paso a una existencia santa; en el último caso, la existencia es declarada como suficientemente santa para justificar incluso una monstruosa cantidad de sufrimiento... El hombre trágico afirma incluso el más cruel sufrimiento... Dionisos descuartizado es una promesa de vida: renacerá eternamente y retornará de nuevo de la destrucción.

Nietzsche siente obviamente que el homicidio colectivo de Dionisos, en el episodio de los Titanes, es suficientemente análogo a la pasión de Jesús como para ser considerado como equivalente. Hay una diferencia entre los dos pero “*no es una diferencia en lo que se refiere a su martirio*”. Las itálicas son de Nietzsche.

La intuición de considerar la similitud de las dos muertes colectivas no es rara entre los pensadores y antropólogos de la época. Es también la intuición de *Totem y tabú*. Ha desaparecido de la antropología moderna, perdida y quemada bajo los escombros rápidamente acumulados de las modas académicas. El análisis estructuralista, por ejemplo, está todavía ocupado con el episodio de los Titanes en la saga de Dionisos pero su interés ha

¹ Locura.

cambiado del asesinato de dios y la fiesta caníbal a la preparación culinaria que tiene lugar entre ellas, una interesante cuestión sin duda pero que nos desvía de la comprensión trágica de Nietzsche.

Cuando los antropólogos observaron por primera vez la gran abundancia de asesinatos colectivos de dioses en los cultos religiosos en todas partes, sintieron que habían descubierto algo importante, y eso le pasó a Nietzsche, obviamente. Esta intuición provee a los estudiantes de religión de una poderosa luz para el análisis comparativo. No hay religión sacrificial sin un drama en el centro, y cuanto más estrechamente lo observa uno, más se descubre que los puntos comunes del *martirio* de Dionisos y de Jesús son también comunes a un inconmensurable número de otros cultos, no sólo en Grecia o en las religiones indoeuropeas sino en el mundo entero.

Esta destacable similitud es una razón importante por la que el último Nietzsche puede recurrir a un único símbolo, Dionisos, para los incontables cultos mitológicos.

Decir que Dionisos representa algún tipo de monoteísmo no-bíblico es un poco ridículo realmente e indigno de Heidegger.

Aún cuando los antropólogos nunca descubrieron por qué todos estos cultos contienen esa drama colectivo como centro, se sintieron autorizados para extraer algunas conclusiones preliminares de su constante presencia. Eran positivistas, desde luego, hombres que creían en hechos y nada más que en los puros hechos.

Si los hechos son lo mismo en todos estos cultos, se puede asumir con seguridad, o así lo pensaron, que estas religiones deben de ser iguales. Y este elemento de igualdad está obviamente presente en la religión judaica con sus sacrificios rituales, e incluso más espectacularmente en la religión cristiana. La pasión de Jesús, ciertamente, constituye el corazón de los evangelios, ¿y qué es si no un ejemplo más de estos homicidios colectivos que son el pan cotidiano de las religiones por todo lo largo y ancho del mundo?

Este punto fue elaborado por casi todas las obras de antropología religiosa entre 1850 y la Primera Guerra Mundial. Incluso hoy día permanece oculto el fundamento y el argumento principal, al menos potencialmente, por lo que se ha convertido en un cliché popular para observar las muchas religiones del género humano. Todas ellas son "más o menos iguales".

Aunque, o mejor, porque Nietzsche compartía esta intuición comparativa al observar el asesinato y el sacrificio colectivo, se abstiene de la conclusión habitual. El único pensador que hizo lo mismo, al menos hasta cierto punto, fue Freud.

Nietzsche rechaza esa conclusión porque no era positivista. Sabía que los "hechos" no significan nada a menos que, y hasta que, sean interpretados. El martirio de Dionisos es interpretado por los adeptos de su culto de una manera bastante diferente a la interpretación cristiana de la pasión de Jesús.

En el caso de Jesús, el énfasis reposa en la *inocencia* de la víctima y, como consecuencia, en la culpa de sus asesinos. Uno podría objetar que Dionisos, también, fue martirizado equivocadamente y que los titanes eran precisamente tan culpables desde el punto de vista del mito como los asesinos de Jesús, y debían haberlo sido de veras, ya que fueron destruidos por el rayo de Zeus.

Nietzsche no mencionó si quiera esta objeción porque vio su superficialidad. En todos los demás episodios del ciclo de Dionisos, hay un *diasparagmos*² colectivo, un martirio similar al martirio de Dionisos por las manos de los Titanes. En todo esto, sin embargo, el dios no es la víctima sino el instigador de la multitud linchadora.

² N. del T.: Sacrificio por descuartizamiento de la carne y aspersión de la sangre.

Cada vez que aparece Dionisos, una víctima es desmembrada y a menudo devorada por sus muchos asesinos. El dios puede ser la víctima y puede ser también el jefe homicida. Puede ser el victimizado o el victimizador. Este cambio de papeles, que tan sólo ocurre en las religiones más primitivas, confirma, claramente, lo que Nietzsche pensaba al observar la indiferencia de la mitología respecto de la moralidad bíblica.

Del episodio en el que Dionisos mismo es la víctima, no se puede concluir que lo dionisiaco como tal condene la violencia, en el sentido en el que los evangelios lo hacen. Es inconcebible que Jesús pudiera convertirse en instigador de algún "linchamiento sagrado". Cada vez que la posibilidad de un linchamiento ocurre en los evangelios, en el caso, por ejemplo, de la mujer adúltera a punto de ser linchada (Jn 8, 2-11), Jesús, impide la violencia y dispersa a la multitud.

En cierto sentido, sin duda, con la tradición órfica, el asesinato del pequeño Dionisos se convierte en un símbolo de la humana propensión al mal, de tal manera que podría decirse que se aproxima algo a la visión cristiana de la pasión, pero esta perspectiva era completamente extraña a aquella de Dionisos que Nietzsche oponía a la del "Crucificado". Es una reinterpretación del viejo mito que debe haber ocurrido bajo la influencia de la Biblia.

Hay dos tipos de religión, según Nietzsche. La primera, la pagana, entiende que "la vida misma, es eterna fertilidad y repetición, crea tormento, destrucción, la voluntad de aniquilar", y dice sí a todo esto; asume de buena gana lo peor junto con lo mejor. Está más allá del bien y del mal. "Afirma incluso el sufrimiento más duro" como Nietzsche expresó.

El segundo tipo de religión rechaza este mismo sufrimiento, pensó Nietzsche. Es interesante que Nietzsche hubiera condenado al cristianismo por rechazar el sufrimiento. La crítica habitual consiste en que el cristianismo fomenta el sufrimiento. Nietzsche vio claramente que Jesús murió no como una víctima sacrificial del tipo dionisiaco, sino contra todos esos sacrificios. Nietzsche acusó a esta muerte de ser un acto escondido de *resentimiento*, porque revela la injusticia de todas esas muertes y el "absurdo", no de una única específica multitud, tan solo, sino de todas las multitudes "dionisiacas" del mundo entero. La palabra "absurdo" es del propio Nietzsche.

Cuando Nietzsche sigue repitiendo que la pasión de Jesús es "una objeción a la vida", o "una fórmula para su condenación", entiende que la pasión cristiana es un rechazo y una acusación de todo aquello sobre lo que las viejas religiones paganas se basaban, y con ellas todas las sociedades humanas valen lo mismo, según el parecer de Nietzsche, las sociedades en las que "lo fuerte y lo victorioso" no estaba previsto para que las masas decadentes disfrutaran de los frutos de su superioridad.

Nietzsche, en resumen, abraza el común entender etnológico de su tiempo observando la presencia de la violencia en el corazón de la mayoría de los cultos religiosos, pero rechazando la conclusión positivista que mete todos estos cultos en el mismo saco. Singulariza lo bíblico y lo cristiano, no porque el martirio de Jesús sea diferente sino porque no lo es. Tiene que ser lo mismo para ese martirio de Jesús, una alusión explícita a la génesis de todas las religiones paganas y una callada, pero definitiva, condenación del orden pagano, de todo orden humano realmente.

La pasión cristiana no es anti-judía como el antisemitismo vulgar cree; es anti-pagana; reinterpreta la violencia religiosa de una manera tan negativa como para hacer que sus perpetradores se sientan culpables por cometerla, incluso por aceptarla calladamente. Ya que toda cultura humana está cimentada en esta violencia colectiva, la entera raza humana es declarada culpable desde el punto de vista de los evangelios. La vida misma es denigrada porque no puede continuar y organizarse ella misma sin este tipo de violencia.

La Biblia judía, el Antiguo Testamento de los cristianos, es similar al Nuevo en lo que se refiere al punto discutido en el fragmento 1052. Un antropólogo positivista no ve diferencia real entre la historia de Rómulo y la de Caín. En ambas historias, un hermano mata

a su hermano y se funda una comunidad humana. Los datos de la historias son los mismos, pero en la Biblia la interpretación es única. No es la misma cosa interpretar al mismo asesinato como una hazaña gloriosa en los romanos, que interpretarlo como un crimen en la Biblia.

En la Biblia, la historia de Caín es símbolo no de una sociedad humana, tan sólo, sino de muchas. Es una afirmación acerca de la cultura humana en general. Y puede ser más pertinente que todas las otras discusiones de los orígenes antropológicos. Tampoco el vasto número de hermanos matando hermanos, y otros crímenes similares en innumerables mitos fundacionales, significa nada en absoluto, o apunta a un origen violento de la sociedad humana reflejada pasivamente y asumida por las culturas mitológicas, mientras que es denunciada y rechazada por la Biblia y los evangelios cristianos.

Todos los héroes mitológicos son fundamentalmente lo mismo. Si se les llama Caín, con todo, la interpretación de la mitología no es la misma que si les llama Dionisos. Nietzsche no está satisfecho ignorando la Biblia, en el sentido en que su tiempo estaba empezado a hacerlo, está tratando de invertir esa situación y rehabilitar la violencia de Caín.

Caín, Rómulo y Dionisos cometen el mismo acto, desde el punto de vista de los evangelios, debe dárseles el mismo nombre. No es el nombre de un dios monoteísta sino el nombre de uno "que fue asesino desde el principio" (Jn 8,44), Satán, una palabra que realmente significa el falso acusador, mientras que el *Paráclito*, el Espíritu Santo de los cristianos, realmente significa el abogado defensor, el que convierte a todos los mártires en testigos de la verdad de los evangelios, por consiguiente, de la mentira de sus propias muertes violentas.

Los cuatro evangelios ligan explícitamente la muerte inocente de Jesús con la muerte de todas las víctimas colectivas previas, empezando por la de "Abel el Justo". La violencia de Caín es parte de una larga cadena de asesinatos que conduce a concebir a la pasión como un retorno a la misma representación, en esta ocasión, a plena luz de una revelación que escribe la sentencia del "príncipe de este mundo", o de "los poderes de este mundo", o de "los poderes celestiales". Todo esto remite al final del tipo de sociedad cimentada en la actitud dionisiaca, en la dócil aceptación del proceso de chivo expiatorio y de su violencia.

No tenemos que participar del juicio de valor de Nietzsche para apreciar su comprensión de la irreconcilable oposición entre la Biblia y la mitología, su aversión al melifluo eclecticismo que disuelve todas las soluciones agudas, y domina el ateísmo de nuestro tiempo, así como su dudosa y mal formada religiosidad.

Nietzsche es un maravilloso antídoto contra todos los esfuerzos anti-bíblicos, fundamentalmente para convertir la mitología en una especie de Biblia, y esa es la empresa de todos los jungianos de este mundo, o disolver la Biblia en la mitología, y esa es la empresa más o menos de todo el mundo.

No se encuentra nada en Nietzsche que recuerde la edulcorada idealización de la cultura primitiva que empieza al final del siglo dieciocho y que hemos revivido exitosamente. En lo más alto de la gran masa sincrética de la modernidad, Nietzsche, llama la atención sobre la oposición irreconcilable entre una visión mitológica, cimentada en la perspectiva de las víctimas, y la inspiración bíblica, que desde el principio tiende a ponerse al lado de las víctimas y produce no sólo diferentes resultados desde el punto de vista ético sino también desde el intelectual.

El juicio de valor de Nietzsche es insostenible. Los esfuerzos piadosos para exonerar al pensador de las consecuencias de su propio pensamiento son erróneos. Es innegable que él mismo extiende el alcance de su juicio sobre cuestiones éticas y políticas, de tal forma, que sólo puede servir de estímulo a las peores aberraciones ideológicas.

Se pueden citar cientos de textos que muestran más allá de toda duda que la feroz testarudez de Nietzsche en oponerse a la inspiración de la Biblia en favor de las víctimas,

lógica e inexorablemente le conduce hacia las actitudes cada vez más inhumanas de sus últimos años a las que se adhiere, con las palabras desde luego más que con los hechos, con una fortaleza digna de mejor causa.

Existe una tendencia en los críticos a jugar a ocultar y cortejar con los últimos escritos de Nietzsche. Sería más interesante investigar la compulsión interior que ha conducido a muchos intelectuales a adoptar normas inhumanas en los dos últimos siglos. Ninguno ejemplifica esta tendencia con la perfección con que lo hace Nietzsche. El *resentimiento* tiene que ser parte del cuadro, desde luego. Una cosa esencial acerca del *resentimiento* es que su último objetivo es siempre *el resentimiento* mismo, su propia imagen especular, bajo una máscara ligeramente diferente que lo hace irreconocible.

Resentimiento es la interiorización de la venganza debilitada. Nietzsche sufre tanto por su causa que la confunde por la original y primaria forma de venganza. Ve al *resentimiento* no meramente como el hijo del cristianismo, lo cual ciertamente es, sino también como su padre, lo cual ciertamente no lo es.

El *resentimiento* florece en un mundo donde la venganza real (Dionisos) ha sido debilitada. La Biblia y los evangelios han disminuido la violencia de la venganza y la han convertido en *resentimiento*, no porque la originen en el último momento sino porque su objetivo real es la venganza en todas sus formas, y sólo han tenido éxito en herir a la venganza, no en eliminarla.

Los evangelios son indirectamente responsables; nosotros, por nosotros mismos, somos directamente responsables. El *Resentimiento* es la forma en la que el espíritu de la venganza sobrevive al impacto del cristianismo y encauza a los evangelios a la utilidad que les es propia.

Nietzsche era menos ciego al papel de la venganza en la cultura humana que la mayoría de la gente de su tiempo, pero, sin embargo, estaba ciego en lo que a él mismo se refiere.

Analizó el *resentimiento* y todas sus obras con enorme poder. No vio que el mal contra el que él estaba luchando era un mal menor relativo, comparado con las formas más violentas de la venganza.

Su intuición fue en parte embotada por la apacibilidad engañosa de su sociedad post-cristiana. Podía permitirse el lujo de resentir el *resentimiento* tanto que apareciera como un destino peor que la venganza real. Estando ausente de la escena, la venganza real nunca fue comprendida realmente. Impensablemente, como muchos pensadores de su época y otros, Nietzsche visitó a Dionisos, mendigándole que volviera a traer la venganza real como una cura para lo que le parecía a él el peor de los destinos posibles, el *resentimiento*.

Tal frivolidad sólo pudo florecer en nuestros privilegiados siglos, en privilegiadas partes del mundo, donde la venganza real se había batido en retirada, tanto que su terror se había hecho ininteligible. Pero las oraciones sinceras nunca caen en el vacío y las oraciones de aquellos que desearon la vuelta de la venganza fueron finalmente escuchadas.

La venganza real está de vuelta entre nosotros en forma de armas nucleares y otras armas absolutas, reduciendo nuestro planeta al tamaño de una aldea global primitiva, aterrorizada de nuevo por la posibilidad de una enemistad sangrienta ilimitada. La venganza real es tan impotente que incluso los hombres más vengativos no se atreven a desatarla, conociendo perfectamente bien que todas las cosas terribles que ellos les pueden hacer a sus enemigos, sus enemigos se las pueden hacer a ellos.

Comparado con esto el *resentimiento*, y otras pejiueras del siglo diecinueve, palidecen hasta la insignificancia, o más bien su único significado es el incremento de rabia por todos lados, que convierte al *resentimiento* otra vez en venganza irreprimible y que puede desatar lo indecible.

Cada vez en más niveles de la realidad, la urgencia del mensaje evangélico no puede ser desconsiderada por más tiempo impunemente. Aquellos pensadores que, como Nietzsche, inconscientemente apelaban a la venganza real en su comezón por desembarazarse del *resentimiento*, recuerdan a esos personajes necios de los cuentos que se equivocan en un deseo y se arruinan cuando llega a realizarse.

Esto puede interpretarse como una lección mediocre, pero esta lección puede ser y es despreciada de hecho impunemente por casi todo el mundo. La mayoría de la gente continúa surtiéndose de ideas del siglo diecinueve como si la vuelta de la venganza real en nuestro mundo no fuera un hecho consumado. La verdad es que, por ahora al menos, la venganza real tiene un poder de disuasión tal que, concretamente, nada ha cambiado. La mera atrocidad de la amenaza nos protege de la violencia amenazante. El *resentimiento* es suficientemente intenso para generar cada vez más nihilismo intelectual, pero no suficientemente intenso hasta el punto de aniquilar al ser real.

La venganza real no ha demostrado todavía su poder sobre nuestras vidas y nunca lo hará, en cierto sentido, porque si lo hiciera, no habría más vidas para ser afectadas por cualquier cosa. No quedaría nadie para reconocer el retorno de la venganza absoluta como el evento real de nuestro tiempo.

Como resultado uno puede continuar pensando frívolamente y pretender hoy entender a Nietzsche como un profesor de ética, o de historia, o como un filósofo, o como un guía de cualquier tipo de "estilo de vida", o cualquier otra cosa.

Esto no puede dejar de sonar más fútil e irreal con cada año que pasa. El precio que hay que pagar por esto es el precio que cualquier era histórica debe pagar por evitar sus verdaderas consecuencias, una cierta desnudez del espíritu y una creciente esterilidad en todas las "actividades culturales".

A nuestros militares les gusta dar nombres mitológicos a sus misiles nucleares, Pluto, Poseidón, Ariadne, y otros semejantes. Nunca recurren a Dionisos mismo por ser demasiado malo, pero no importa realmente. Aquellos que entienden no necesitan tales literalidades y no causarían ninguna impresión en aquellos que no entienden. El uso contemporáneo de la mitología es más profundo que todos los juegos mitológicos de nuestros filósofos desde el Renacimiento.

Aún cuando Nietzsche había dejado de escribir mucho antes, su adhesión a la violencia mitológica empieza a revelar su cara frívola, hay algo en él que resiste ferozmente su propia apuesta. Estudiando "*Dionisos versus el Crucificado*", deberíamos poner el énfasis también sobre ese *versus*. Podemos oír en ello un eco de la feroz batalla que Nietzsche libró, y finalmente perdió, en su esfuerzo por asegurar la venganza de Dionisos sobre el Crucificado. Podemos también oír estos ecos en los aspectos inhumanos de los escritos de Nietzsche, al mismo tiempo, en la obligación que se impone a sí mismo para justificar, incluso, las peores formas de opresión y persecución.

Existe una apuesta universal, hoy día, contra los principios bíblicos considerados como intrínsecamente perversos, más bien que pervertidos por la enorme ingenuidad humana al servicio de su perversión. Esta apuesta no puede sostenerse sin alguna forma de lo sagrado, y tiene que ser ese sagrado violento que Nietzsche llama Dionisos. Aunque Heidegger también detectó la presencia de la violencia en ello, él también glorifica lo *sagrado* primitivo. Miró hacia las futuras epifanías de lo sagrado y no anticipó ningún problema particular respecto de esta violencia, aunque estuvo escribiendo acerca de este tema después del final de la II Guerra Mundial.

En sus últimos años, Nietzsche se mantuvo reavivando, glorificando y modernizando aspectos cada vez más siniestros de lo sagrado primitivo. Estoy convencido de que este proceso se hizo más intolerable a medida que se hizo más radical y le condujo hasta su derrumbamiento final.

La grandeza de Nietzsche es que se comprometió a sí mismo totalmente con ese proceso y pagó por su compromiso, literalmente, con su vida. Cuando las cosas suceden de este modo, las fuerzas de ambos lados tienen que estar equilibradas casi exactamente. Como los profetas dirían: "Es un terrible destino caer en las manos del Dios vivo".

Paradójicamente, Nietzsche es el único pensador en el mundo moderno cuya obra acabó algo que a los pensadores cristianos siempre les faltó acabar. Nunca se han atrevido. Puso su dedo en esa "espada" que Jesús dijo que traía, la espada destructora de la cultura humana, esa espada que ningún ser humano puede dejar de temer y resentirse, aun cuando -o mejor "porque"- pertenezca a lo que Pascal llama *el orden de la caridad*.

Esta fuerza destruye lo sagrado primitivo a través de la revelación de su naturaleza violenta, pero, hasta aquí, sólo ha logrado herirlo, volviéndolo un monstruo feroz que ahora amenaza con devorarnos a todos nosotros. Los dobles miméticos están por doquier en esta batalla cósmica y está instigando para que no se vea nada más, nada sino la rivalidad mimética vacía en la oposición entre Dionisos y el Crucificado.

Esto es lo que hizo Heidegger. Heidegger, aquí, era todavía la voz de la desmistificación moderna, que expone muchas falsas diferencias para perder al final la única y sola diferencia verdadera.

Heidegger luchó en el mismo bando que Nietzsche, sin duda, el bando de lo sagrado primitivo, pero en posiciones menos expuestas, menos avanzadas, menos peligrosas y manifiestas que las de Nietzsche. Tuvo éxito, al menos por un tiempo, neutralizando la "imprudencia" de Nietzsche en el dominio de la religión. Con el tiempo, se hará cada vez más fácil comprender esto, antes de explotar en las manos de su hacedor, esta máquina estaba produciendo lo opuesto de aquello para lo que había sido concebida, la glorificación de lo que se supone que era para denigrar, la denigración de lo que se supone que era para celebrar.

Durante un cuantos años he insistido en el papel colectivo de la violencia en la génesis de lo sagrado primitivo y el papel de la Biblia en la creciente inteligibilidad de esa génesis. Mi propósito, en el presente ensayo, es mostrar que Nietzsche está profundamente, aunque paradójicamente, involucrado en ese proceso.

El presente esfuerzo probablemente se tomará con escepticismo. Muchos lectores sospecharán que estoy proyectando sobre Nietzsche una preocupación demasiado idiosincrásica como para producir resultados significativos. Este intento tiene como resultado no una mutilación del "verdadero pensamiento" de Nietzsche (el cual no parece importar ya y al cual, de todas formas, no puede accederse), sino una revelación de la verdadera fecundidad de la obra Nietzsche, su posible contribución a la fórmula crítica generalmente en boga.

La reacción general al tema del *asesinato colectivo de Dios* recuerda la perplejidad y divertida condescendencia con la que es acogido el loco nietzscheano cuando se dirige a sus contemporáneos en la plaza del mercado. Este lunático anónimo...

enciende una linterna en la horas más luminosas de la mañana y grita incesantemente, "¡Busco a Dios, busco a Dios!" Como muchos de ellos, que no creían en Dios, estaban parándose alrededor de él en ese momento, provocó una gran hilaridad. ¿Por qué, acaso se ha perdido?, dijo uno. ¿Se ha perdido en el camino como un niño?, dijo otro. ¿O está escondiéndose? Así vociferaban y reían.

Este es el comienzo del texto más famoso de *La Gaya Ciencia*, el aforismo 125. Incluso hoy día, especialmente hoy día, tal vez, cualquiera que toca este intocable tema, *el asesinato colectivo de Dios*, se encuentra a sí mismo en una posición de curiosa reminiscencia como la descrita aquí. Después de más de un siglo, nada ha cambiado realmente, especialmente en los círculos académicos que no apreciaban a Nietzsche en aquel momento, más de lo que él los apreciaba a ellos.

Mis lectores son demasiado cuidadosos con los textos, demasiado eruditos, atentos, considerados, esmerados y por encima de todo demasiado perspicaces, demasiado buenos como lectores de textos como para escandalizarse, o incluso sorprenderse cuando me ven

adaptar este texto de la manera informal con que lo hago. Ciertamente no discutirían mi derecho a hacer esto. Han captado la extraordinaria similitud del contenido y no de la forma, entre mi especie de fastidiosa insistencia en el significado religioso del asesinato colectivo y la paralela insistencia de este enigmático texto.

He aquí la primera proclamación del loco:

¿Dónde está Dios? gritó. "Yo os lo diré. Nosotros lo hemos matado -vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos. ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de tragarnos el mar...?"

Desde finales del siglo XVIII, desde Jean-Paul a Víctor Hugo y más adelante, los pronunciamientos que tienen en cuenta la muerte de Dios se van multiplicando con el paso de los años, y los profetas tardíos están formando ahora lo que será, probablemente, la más cuantiosa multitud jamás reunida en nuestra historia intelectual. Lo que cada uno ha estado anunciando, por supuesto, es que el dios bíblico está muriéndose de viejo. Con otras palabras, se trata más o menos de una muerte natural.

La mayoría de la gente cree que los textos de Nietzsche se refieren exclusivamente al ateísmo moderno. Esto es parte de la historia, sin duda, pero sólo una parte, y una parte enigmática ya que rechaza muy puntualmente la auténtica noción que cada uno está tratando de encontrar allí, la noción de Dios como algo infantil y sin significado realmente, que los hombres gradualmente aprenden a prescindir de ella en la era moderna, en la medida en que se hacen más "maduros" y aprenden acerca de la electricidad, y ahora de ordenadores.

En lugar de ese gradual desvanecimiento de Dios, sin particular violencia o dramatismo, Nietzsche ve esa desaparición de Dios como un horrible asesinato en el que cada hombre se ve involucrado: *"Nosotros le hemos matado -vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos"*.

"¿Si Dios nunca existió, si no hay tal cosa llamada Dios, cómo podría ser asesinado?" Esa es la cuestión que sólo el lector desinformado se atreve a preguntar y, como es usual en los grandes textos, es mucho más elegante que todas las cuestiones filosóficas "informadas".

Los dioses no tienen que existir realmente para ser asesinados. De hecho, a menos que sean asesinados primero, nunca existirán. Al contrario que los seres ordinarios que sólo pueden existir si no son asesinados, los dioses empiezan a existir como dioses, al menos a los ojos de los hombres, sólo después que han sido asesinados.

En el texto entero, la manoseada expresión "Dios ha muerto", aparece en un solo pasaje, y es seguido por un insistente retorno sobre el tema de la muerte colectiva de Dios, como si Nietzsche de repente comprendiera la diferencia entre la gastada concepción de la "muerte" de Dios como un espectáculo pasivamente contemplado y el hecho activo que tenía en su mente, el crimen colectivo que parece venir de ninguna parte.

Y parece haber sentido que el crimen colectivo fue la idea más poderosa, pero la más difícil de comunicar, una idea de hecho que sería resistida y eludida con la mayor de las energías. Se necesitó más énfasis, por lo tanto, y Nietzsche lo proveyó, incluyendo incluso una descripción sangrienta del homicidio colectivo de Dios:

Dios está muerto. Dios permanece muerto. Y nosotros le hemos matado. ¿Cómo podemos, los asesinos de todos los asesinos, consolarnos a nosotros mismos? ¿Qué fue más sagrado y más poderoso de todo lo que el mundo, no obstante, ha reconocido, y que ha vertido su sangre hasta la muerte bajo nuestros cuchillos? ¿Quién nos limpiará de esta sangre? ¿Qué agua hay para nosotros con la que podamos limpiarnos a nosotros mismos? ¿Qué fiestas de expiación, que juegos sagrados tendremos que inventar?

Las dos primeras frases es todo lo que tenemos en ese texto que recuerda el viejo tema "Dios ha muerto". Pero es suficiente para servir de excusa a todos los comentaristas, para aprovecharse de ello, y sustituir una vez más al inocente cliché por aquello que realmente Nietzsche está diciendo. Las referencias a la sangre, y al cuchillo, y a la limpieza de la

sangre, forzosamente nos retrotraen al primer anuncio del loco. Dios no murió de muerte natural; fue asesinado de forma colectiva.

Y el crimen es tan grande que tienen que ser inventadas nuevas fiestas de expiación, nuevos juegos sagrados. Nuevos rituales aparecerán indudablemente. Las consecuencias del homicidio de Dios son religiosas, por tanto, puramente religiosas. El auténtico hecho que parece poner un final al proceso religioso es verdaderamente el origen de ese proceso, la suma total de él, verdaderamente, el proceso religioso por excelencia. Estos nuevos festivales y juegos sagrados renacerán ciertamente del asesinato colectivo de Dios. Serán ritos sacrificiales. La muerte de Dios es también su nacimiento.

¿Si Dios es siempre el producto de su propio homicidio colectivo, no dice este texto verdaderamente que la muerte de los dioses es su vida y que la vida de los dioses es su muerte? ¿Qué tipo de eterno retorno de la religión es éste? ¿Puede Nietzsche mismo dar cuenta de todo esto?

Cuando vuelve lo que todo el mundo impropriamente llama la muerte de Dios, el único texto que se cita siempre es éste, pero nunca se hace una referencia a la sustitución del homicidio de Dios por la primitiva muerte pacífica. ¿No es extraño?

Sobre "la muerte de Dios", éste, es sólo un texto entre otros muchos, pero es el más memorable. Incuestionablemente, el elemento de novedad en él deriva de la sustitución de muerte por asesinato. Y todavía más, cuando los admiradores de ese texto se refieren a él, siempre lo etiquetan como el más grande texto sobre la muerte de Dios. Siempre substituyen su propio concepto de la muerte de Dios por el más misterioso asesinato de Nietzsche.

El aura de éste es inseparable de su poder dramático y aquí, como en la tragedia griega, y en cualquier otro sitio, el poder dramático está enraizado en la muerte colectiva de Dios. El genio de Nietzsche lo lleva a su comienzo real.

Los estudiantes perfectamente respetables, hombres que no se conmoverían por mi propio homicidio colectivo con un palo de diez pies, citan el texto de Nietzsche con preferencia a cualquier otro, pero sus comentarios traicionan sin conciencia el tema del asesinato. Nunca parecen notar la extraña y pequeña distorsión que hace a ese texto diferente de todos los demás, *aún cuando sea esta diferencia la que determina su preferencia*.

Ven esta diferencia como una diferencia puramente *estética*, por supuesto. La diferencia estética por excelencia, me gustaría añadir. Cuando se cita a Nietzsche, se genera una cierta excitación, incluso hoy día. Completamente inocente e inconsciente, desde luego, el homicidio colectivo de Dios se convierte en nuestra propia acción también. Somos invitados a participar en él.

Es una especie de versión vanguardista de la eucaristía, un sacrificio simbólico que no ha agotado completamente todavía su eficacia ritual *porque su significación no es percibida*. Algunos han intentado transferir la eficacia del texto de Nietzsche a la "muerte del hombre" y ahora a la muerte de la ciencia, de la verdad, de casi todas las cosas, pero no ven que, cada vez, deberían decir asesinar y que, de cualquier modo, el *pharmakon* sagrado se ha evaporado ya.

El aforismo 125 funciona de la misma manera que el asesinato colectivo mismo, que está ahora escondido detrás del tema de una muerte totalmente "natural" y pacífica, una muerte radicalmente no dramática, una muerte sin "historia". El texto sobre la muerte de Dios funciona como un asesinato más de Dios, en la misma medida en que el tema del asesinato permanece sigue sin ser reconocido. Incluso esta epifanía textual de lo divino es el producto de un asesinato colectivo que los asesinos no son conscientes de haber cometido. "Este acto está todavía más distante de ellos que la mayoría de las estrellas más lejanas- y *sin embargo lo han hecho ellos mismos*".

Heidegger realiza el que es considerado por muchos como el comentario "definitivo" de este texto. Este ensayo está separado de su volumen dos, *Nietzsche*, y su título ya expresa

el esfuerzo para reinsertar a Nietzsche en la tradición de la cual este texto se separa, una tradición a la que Heidegger había retornado realmente. El título es, por supuesto, "*Palabra de Nietzsche, Dios ha muerto*".

Es relevante observar en este punto que, excepto por su vocabulario, las opiniones de Heidegger sobre el futuro de lo religioso en general son continuación del historicismo del siglo XIX. Como Víctor Hugo o cualquier idealista del siglo XIX, Heidegger siente que la muerte de una religión acabada, la religión bíblica, dejaría lugar para el nacimiento *independiente* de algún nuevo Dios, un nacimiento que no sería enraizado en la muerte del odiado Dios bíblico.

Heidegger hablaba a menudo misteriosamente de algún dios que debería aparecer en algún momento en el futuro. Cuando estaba de buen humor, quería extender graciosamente la maravillosa promesa de alguna clase de nueva divinidad a sus admiradores inclinados hacia la teología -tuvo realmente pocos- esperando ardiente y respetuosamente la última palabra de lo alto, considerando un futuro posible para esa autoridad menor, Dios.

Aunque no lo hubiéramos leído podríamos predecir que el ensayo de Heidegger sólo puede esconder la fuerza dramática del loco de Nietzsche bajo el pesado viaje de su pedantería filosófica.

Y de hecho lo hace. De acuerdo con Heidegger el anuncio del loco significa realmente: "el final de lo suprasensible en el sentido platónico".

Después de este anuncio alentador no se puede esperar de alguien como Heidegger que tomara en cuenta algo tan insignificante como el asesinato colectivo de Dios. Obviamente este es el tipo de ornamento retórico que un pensador, incluso superior a Nietzsche, alguien que ha ido realmente más allá de lo suprasensible en el sentido platónico, haría bien en evitar.

Heidegger escribió que, aún cuando no se menciona a ningún dios, el único dios al que Nietzsche puede y debe aludir es al Dios cristiano. Esa última precisión encaja bien con el resto de su ensayo. Aún cuando Heidegger protesta altivamente, diciendo que su interpretación no tiene nada que ver con el "ateísmo vulgar", que muy a menudo se aprecia en este texto, la diferencia no siempre es visible para mí.

Hablar primeramente de la "muerte de Dios", a propósito de este texto, como Heidegger lo hace, es caer en la misma trampa que cualquier otro anterior. Todos los dioses son "seres" (*seiende*) con un cierto instante vital histórico, y, por tanto, todos deben morir, a diferencia del Ser mismo (*sein*).

Ahora que el crepúsculo del Dios bíblico ha llegado por fin, similar al crepúsculo y muerte de los dioses paganos anteriores, Dionisos, por ejemplo, bien pueden descubrirse en el futuro algunos dioses completamente nuevos. Heidegger pensaba que podría reconocer su propio pensamiento en el texto de *La gaya ciencia*, pero estaba equivocado. Habría sido bien aconsejado, desde su punto de vista, si hubiera desconfiado de ese texto hasta el mismo punto en que lo hizo con *Dionisos versus el Crucificado*.

Desde el punto de vista de la ortodoxia modernista, uno es tan traicionero como el otro.

¿Pero fue el propio pensamiento de Nietzsche verdaderamente tan diferente del de Heidegger, especialmente en 1882? Explícitamente tal vez no lo fuera, pero en la escritura de ese texto, cuando Nietzsche cambió de la muerte de Dios a su asesinato, debe haber sentido, como todos nosotros sentimos, el repentino enorme crecimiento del poder simbólico a su disposición. Fue como un inesperado regalo de los dioses y Nietzsche no era la clase de escritor que hubiera rechazado tamaño regalo.

El hecho de que hiciera ese cambio de muerte por asesinato sugiere que la base real, el último fundamento para el último paralelismo y oposición entre Dionisos y el Crucificado fue ya una preocupación suya, una preocupación que raramente se hace patente -un cuidadoso

análisis podría mostrarlo no obstante de otra manera-, pero una que debe haber sido bastante preñante de significado para generar tan grande y enigmático texto, como este asesinato colectivo de Dios.

La última fundación del asesinato colectivo de Dios es idéntica, por supuesto, al martirio de Dionisos, que se reconoce como idéntico al martirio de Jesús en el fragmento 1052 de *La voluntad de poder*. No hay diferencia entre esta intuición dual y la definición de la desaparición de Dios en nuestro mundo, como un ejemplo más de ese martirio. Éste no significa que todos estos asesinos puedan realmente ser equiparados los unos a los otros, desde luego.

La misma intuición domina los dos textos que hemos leído. Y esta intuición nunca es más prominente en la mente de Nietzsche que en el puro instante anterior al derrumbamiento final, cuando la fórmula: Dionisos *versus* el Crucificado, es cambiada por Dionisos y el Crucificado.

Lo cual no puede significar, en esta última fase, que Nietzsche esté volviéndose positivista y que deseche la diferencia que la interpretación produce. Más bien significa, ciertamente, que la diferencia por la cual él ha estado luchando se está descomponiendo y colapsando de nuevo con la indiferenciación de la que había primeramente emergido.

El aforismo 125 expresa la primera indiferenciación, enormemente creativa y simbólicamente polivalente, en su investigación acerca del significado esencial del asesinato de Dios. Si creemos, con Heidegger, que el Dios Cristiano es el único presente en este texto, nunca comprenderemos su enorme polivalencia. El texto juega con la muerte de Dios en varios niveles primarios, que tienden a contaminarse los unos a los otros, pero pueden, sin embargo, ser distinguidos lógicamente unos de otros.

El nivel más obvio es la moderna desaparición de dios como homicidio colectivo; un poco antes vino el homicidio colectivo de los dioses paganos, así como el poder generativo tras su existencia, y un poco después, el nivel más difícil de todos, la pasión de Jesús, que no puede ser la muerte del Dios Cristiano si los asesinatos de los dioses son siempre su nacimiento, pero que podría ser la muerte de todos los otros dioses. En un sentido banal es lo que tenemos en mente cuando hablamos de "la muerte de Dios". Ello no es completamente exacto, sin embargo, y estos dioses paganos "mueren con violencia", o, más bien, renacen perpetuamente, en palabras del propio Nietzsche.

¿Qué tenemos que hacer con tal vorágine de homicidios colectivos? Para asegurarnos de que el loco da sentido a más de un nivel, escuchemos a alguien que ciertamente no está loco, al menos en nuestro evangelio teórico ordinario, el gran Sigmund Freud.

Unos cuantos años después que Nietzsche escribiera *La gaya ciencia*, Freud descubrió, pensaba, que todos "los festivales de purificación y expiación, todos los juegos sagrados", todos los rituales religiosos de la humanidad, estaban enraizados en el homicidio colectivo de alguna víctima real que los hombres llamaban Dios...

Mis lectores están frunciendo el ceño. Si, lo sé; ese no es un texto de Freud que debiera ser citado. Nuestros grandes hombres no piensan mucho en él. Es una excepción. Piensan realmente que Freud había perdido la cordura temporalmente cuando lo escribió, insensatamente alejado de su propio y mejor trabajo. Y de hecho estaba como el loco de *La gaya ciencia*. Se atrevió a hablar de ese tema tabú, el homicidio colectivo de Dios. Esa es la única razón de que *Totem y tabú* haya sido excomulgada y declarada anatema. Así como hay no-personas hoy día, hay también no-libros, que no deberían ser mencionados jamás, incluso cuando parecen pertenecer a la obra de autoridades sagradas.

El aforismo 125 de *La gaya ciencia* ha sido tratado de manera muy diferente a *Totem y Tabú*. Ha sido metido en un cofre y declarado sagrado. Pero esta idolatría es verdaderamente la otra cara de una excomunión y el resultado lo demuestra. La afirmación de Nietzsche sobre el homicidio colectivo es tan ignorada como la de Freud. La excomunión y el

encoframiento son dos significados opuestos para lograr el mismo fin, que es prevenir cualquier percepción de una mayor similitud enigmática entre Freud y Nietzsche sobre la cuestión de Dios. En cualquier otra cosa de más, estos dos textos son extremadamente distantes uno de otro y su solapamiento respecto al tema fundamental del homicidio colectivo de Dios debería proveer alimento para el pensamiento, pero no es así. ¿Por qué?

Preguntemos a Nietzsche la respuesta a esta última cuestión. Él sabe la respuesta muy bien. No estamos preparados todavía, nunca estamos preparados para una investigación real del tema:

"He venido demasiado pronto" (el loco) dijo entonces: "mi tiempo no ha llegado todavía". Este tremendo evento está todavía en camino, todavía vagando -no ha alcanzado todavía los oídos del hombre. El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de las estrellas requiere tiempo, las hazañas requieren tiempo, incluso después de que han sido realizadas, antes de que puedan ser vistas y oídas. Esta hazaña está todavía más distante de ellos que la más distante de las estrellas - y eso que lo han hecho ellos mismos".

Traducción de Ángel Barahona.

