

“Pensar sin Dios”. La posibilidad filosófica y teológica de la “muerte de Dios”

Jorge Luis Roggero
(Argentina)

Resumen

Este artículo se propone examinar el tema de la “muerte de Dios” y la posibilidad que éste ofrece para repensar tanto el punto de partida de la filosofía como el de la teología. Las tesis sobre la muerte de Dios en Nietzsche, Heidegger, Marion, Santo Tomás, Lutero, Barth, Rahner, von Barthassar y Moltmann son discutidas en este trabajo.

Palabras clave: “Muerte de Dios”. Ontoteología. Finitud. Filosofía. Teología

Abstract

This article aims to examine the theme of the "death of God" and the possibility that it offers to rethink the starting point of philosophy as well as the one of theology. The thesis about the “Dead of God” in Nietzsche, Heidegger, Marion, Saint Tomas Aquinas, Luther, Barth, Rahner, von Barthassar and Moltmann are discussed in this paper.

Key Words: "Death of God". Ontotheology. Finitude. Philosophy. Theology

Introducción

Nuestro tiempo se inaugura con la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Pero, ¿qué puede significar este *dictum*? ¿Acaso es posible que Dios muera? ¿No acierta Jean-Luc Marion cuando sostiene que el enunciado nietzscheano tiene un sentido contradictorio, pues un Dios que muere nunca fue verdaderamente Dios?¹ Es más, ¿esta frase no deviene inadecuada en el marco del innegable “giro religioso” de la filosofía contemporánea? ¿Acaso no pierde su pertenencia cuando asistimos a un “regreso” de la religión y de la “cuestión de Dios” sin precedentes? En los últimos años, puede advertirse una proliferación cada vez mayor de textos dedicados a analizar temáticas teológicas. Los filósofos más renombrados de la actualidad,²

¹ Cf. Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977, pp. 17-18.

² Entre otros: Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; Badiou, Alain, *Saint Paul. La fondation d'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997; Cacciari, Massimo e Coda, Piero, *I comandamenti. Io sono il Signore Dio tuo*, Milano, Il Mulino, 2010; Caputo, John D. & Vattimo, Gianni, *After the death of*

desde las tradiciones de pensamiento más disímiles, se muestran dispuestos a reabrir el diálogo entre filosofía y religión, que la modernidad parecía haber dado por concluido.

Y sin embargo, la frase de Nietzsche se erige como el punto de partida ineludible para el pensamiento contemporáneo. La tarea filosófica (y teológica) de nuestro tiempo bien puede resumirse en la necesidad de confrontarse con esta sentencia nietzscheana. Pero no para afirmarla o refutarla, sino para explorarla en toda su radicalidad, para indagar en qué sentido deviene pensable y qué posibilidades libera. La posibilidad de la “muerte de Dios” signa toda reflexión actual sobre la cuestión de Dios. Ahora bien, el sintagma “la posibilidad de la ‘muerte de Dios’” debe leerse en un doble sentido: no sólo es posible que Dios “muera”, sino que su “muerte” libera una posibilidad impensada que permite una transformación existencial tanto de la tarea filosófica como de la teológica.

A fin de demostrar estos extremos, en un primer apartado me detendré en las reflexiones sobre el “Dios ha muerto” nietzscheano formuladas por Martin Heidegger y Jean-Luc Marion. En un segundo apartado, analizaré la efectiva posibilidad de la “muerte de Dios” en la persona de Cristo. Finalmente, extraeré algunas conclusiones en torno a la posibilidad que la idea de la “muerte de Dios” ofrece para reflexionar sobre la finitud como punto de partida para la filosofía y la teológica.

La frase de Nietzsche

¿Cómo hay que entender la frase de Nietzsche? Una primera indicación la da Martin Heidegger en su famoso ensayo “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. La sentencia no debe ser entendida como la mera opinión subjetiva del “ateo” Nietzsche, sino como la constatación de un hecho que viene ocurriendo desde los comienzos de la metafísica y que se identifica con el proceso histórico del nihilismo, es decir, el progresivo anonadamiento del mundo suprasensible.

God, New York, Columbia University Press, 2006; Chrétien, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Éditions de Minuit, 1992; del Barco, Oscar, *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003; Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London, Penguin Books, 2007; Derrida, Jacques et Vattimo, Gianni, *La religion*, Paris, éditions du Seuil, 1996; Ferry, Luc et Gauchet, Marcel, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004; Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005; Henry, Michel, *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996; Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982; Nancy, Jean-Luc, *La Déclosion. Deconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005; Rawls, John, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith (with "On my Religion")*, T. Nagel ed., Cambridge, Harvard University Press, 2009; Ricœur, Paul et LaCocque, André, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998; Rorty, Richard e Vattimo, Gianni, *Il futuro della Religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di Santiago Zabala, Milano, Garzanti, 2004; Sloterdijk, Peter, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp Insel Verlag), 2008; Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 2003; Trias, Eugenio, *La edad del espíritu*, Barcelona, Editorial Destino, 1994; Vattimo, Gianni, *Dopo la Cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002; Žižek, Slavoj, *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London, Verso, 2000; Žižek, Slavoj & Gunjevic, Boris, *God in pain: inversions of Apocalypse*, New York, Seven Stories Press, 2012.

Mientras entendamos la frase ‘Dios ha muerto’ solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre.³

La “muerte de Dios” no mienta la desaparición del Dios cristiano, la pérdida de la fe en Él, pues esta afirmación sería fácilmente refutable constatando que aún hay en el mundo millones de cristianos creyentes.⁴ La frase de Nietzsche reconfigura la tríada Dios-hombre-mundo pues tiene un sentido aún más extremo: es el “lugar” de Dios, es el “mundo suprasensible”, el que ha desaparecido; las ideas, los ideales, los fundamentos, los principios, las metas supremas que componen ese mundo suprasensible han perdido su sentido, su fuerza efectiva, su “vida”.

Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes. Ese mundo suprasensible de las metas y medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto. [...] Este es el sentido metafísico de la frase metafísica “Dios ha muerto”.

¿Queremos seguir cerrando los ojos a la verdad que hay que pensar en esta frase? Si es lo que queremos, esa extraña ceguera no será, desde luego, la que torne falsa dicha frase. Dios no va a ser un dios vivo porque sigamos obstinándonos en domeñar a lo efectivamente real sin tomar primero en serio su realidad efectiva y cuestionarla, sin pensar si el hombre ha alcanzado tanta madurez en la esencia a la que ha sido arrastrado sacándolo del ser como para hacerle frente a ese destino que surge de su esencia en vez de recurrir a toda suerte de medidas aparentes.⁵

Heidegger constata el acontecimiento de la “muerte de Dios” y se pregunta si estamos preparados para la reconfiguración de Dios-hombre-mundo que este evento conlleva. El diagnóstico de Nietzsche es acertado, pero sólo como punto de partida. Nietzsche experimenta el nihilismo, pero lo hace metafísicamente. Según Heidegger, la historia de la metafísica occidental es la historia del nihilismo, pero la filosofía nietzscheana no constituye una superación de ese nihilismo, sino su consumación.⁶ La “metafísica de la voluntad de poder” no supera la metafísica, sino que se limita a invertirla. El “mundo suprasensible” deja de operar como fundamento, pero sólo para devenir un producto de lo sensible. Nietzsche y su reflexión sobre la “muerte de Dios” pertenecen a la última etapa de la metafísica, a

³ Heidegger, Martin, „Nietzsches ‚Wort Gott ist tot‘“ en Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Holzwege*, Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 219. En adelante, me referiré a la edición de la obra completa de Heidegger con las siglas GA (*Gesamtausgabe*), agregando el número de tomo en cada caso.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 213.

⁵ *Ibid.*, p. 254.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 259.

la etapa en la que las ideas, los ideales, los fundamentos, el Ser y Dios mismo devienen “valores”. Y como tales, se encuentran sujetos a la “estimación”, al ponderar valorativo en la representación del *suiectum*, del ente que sub-yace como permanentemente presente: el *ego cogito*. Heidegger considera que la teoría nietzscheana de la voluntad de poder es la última expresión de la teoría moderna de la subjetividad.⁷ Según Heidegger, la afirmación nietzscheana de la “muerte de Dios” sólo implica la muerte de un tipo de verdad del Ser del ente y de verdad de Dios: la onto-teo-lógica, la verdad que piensa al Ser del ente como

fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui*. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía.⁸

Dios entra en la filosofía porque la metafísica siempre fue tanto onto-logía – estudio del ente en tanto ente, del ente general– como teo-logía – estudio del ente supremo, que fundamenta la totalidad de lo ente–. La metafísica reserva un espacio para “la entrada de Dios en la filosofía” desde sus comienzos, pues prepara su lugar pensando al Ser como fundamento del ente bajo la modalidad de la *Causa sui*.

Ahora bien, la “muerte” de la verdad onto-teo-lógica no atañe a la verdad del Ser en tanto tal; esta verdad permanece oculta e impensada. Y tampoco parece alcanzar a la verdad de Dios. Heidegger reflexiona sobre este punto:

Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 238-239. De más está decir que es posible hacer otra lectura respecto del nihilismo, la voluntad de poder y las demás categorías que componen la filosofía nietzscheana. En particular, Mónica Cragolini destaca que “Heidegger ha absolutizado algunos aspectos de las concepciones nietzscheanas que se presentan en la típica estructura de conflicto (por ejemplo, elemento calculante-elemento productor de sentidos en la *Wille zur Macht*, corporalidad-racionalidad en el hombre) considerando que la elección nietzscheana se detenía en algunos de los polos”. Cragolini, Mónica Beatriz, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 204. Cragolini señala que la lectura heideggeriana que permite situar a Nietzsche como el último eslabón de la metafísica descansa en una interpretación parcial de la voluntad de poder como voluntad de dominio, que no presta suficiente atención al aspecto multiplicador de sentidos también presente en ella. El operar de la voluntad de poder no debe reducirse al mero cálculo por medio de la valoración. Es más, según Cragolini, el término “valor” es “recreado” por Nietzsche. Si para el nihilismo decadente, de Platón en adelante, el valor es entendido como trascendente e inmutable, para el filósofo artista nietzscheano, el valor tiene un talante provisorio, abierto y no actúa como fundamento. “La muerte de Dios marca para Nietzsche la imposibilidad de los mundos trascendentes y, a nivel del lenguaje, la ruptura con un lenguaje único, revelador de la esencia de una única realidad. Desde este punto de vista, el significado atribuible a los términos no es un significado desvelante en el sentido de una verdad última, sino el aspecto de unidad que debe alcanzar en cada punto la voluntad de poder para poder seguir superándose”. *Ibid.*, p. 202. La voluntad de poder se compone tanto de un aspecto dominador que, por razones vitales, busca asegurar un valor o un sentido, pero también por razones vitales, este aseguramiento debe ser constantemente destruido. Las creaciones del filósofo artista son sentidos y verdades provisorios. Cf. *ibid.*, pp. 199-204.

⁸ GA II, p. 77.

En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino.⁹

La reflexión heideggeriana en torno a la frase de Nietzsche nos conmina a pensar más allá de la onto-teología, a dar el “paso atrás” (*Schritt zurück*) que “va desde la metafísica hacia la esencia de la metafísica”.¹⁰ Jean-Luc Marion acepta el desafío de Heidegger pero se pregunta si este nuevo campo para el pensamiento, que la “muerte de Dios” abre, no se encuentra nuevamente delimitado por algún *a priori* que restringe la posibilidad de una meditación realmente originaria. En términos heideggerianos, la tarea del pensar que surge con el fin de la metafísica, se encuentra de antemano recluida dentro de los confines del Ser. Sólo es posible “superar” el nihilismo metafísico, o mejor dicho, dar el “paso atrás”, si se reflexiona radicalmente sobre la “muerte de Dios” en el sentido del “pensar sin Dios” (*Gott-lose Denken*) que el propio Heidegger sugiere, pero no desarrolla.

En *Dios sin el ser*, Marion introduce una particular crítica a la idolatría. El ídolo indica un modo de aprehensión de lo divino en la visibilidad. Este modo se caracteriza por la preeminencia de la mirada que determina aquello que accede a lo visible de lo divino. El ídolo divino se constituye por medio de la mirada que colma en él su intención.¹¹ De este modo, el ídolo funciona como un espejo que devuelve a la mirada la imagen de su mención. El ídolo refuerza la identidad del ego.

...En él [en el ídolo], lo divino adviene efectivamente en la visibilidad que las miradas humanas vigilan, pero este advenimiento se mide por lo que puede soportar el alcance de tal o cual mirada humana, por lo que cada mención puede exigir de visibilidad para reconocerse colmada.¹²

El ídolo divino es moldeado a imagen y semejanza humana, según los alcances de la mirada humana. ¿Cómo opera esta construcción? En primer lugar, por medio de la creación de una figura idólatrica con materialidad sensible. Pero Marion advierte algo más: el ídolo puede consistir en un concepto. La conceptualización pone en juego un proceso idólatrico en tanto determina al fenómeno, no según los términos de su manifestación, sino de acuerdo a la limitación de su capacidad de captarlo.

El concepto consigna en un signo lo que en primer lugar el espíritu capta (*concipere, capere*) por él; pero semejante captación no se mide tanto por la amplitud de lo divino como por el alcance de una *capacitas* que sólo fija lo divino en un concepto, éste o aquél, en el momento en que una concepción

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹ “La mirada hace al ídolo, no el ídolo a la mirada –lo cual quiere decir que el ídolo colma con su visibilidad la intención de la mirada”. Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 19.

¹² *Ibid.*, p. 23.

de lo divino la colma y, en consecuencia, la apacigua, la detiene, la paraliza.¹³

Marion señala que la idolatría conceptual se verifica particularmente en el modo en que la onto-teología ha pensado a Dios. La misma frase de Nietzsche es enunciada desde un “ateísmo conceptual” que se corresponde con la idolatría conceptual ontoteológica. Según Marion, esto es admitido por el propio Nietzsche en un fragmento póstumo cuando sostiene que “En el fondo y de hecho (*im Grunde*), sólo el Dios moral [es decir, el ídolo conceptual kantiano de Dios] ha sido refutado y superado”.¹⁴ La “muerte de Dios” no concierne a Dios, sino a “Dios”, es decir, a un ídolo de Dios. Los ateísmos conceptuales suponen la sustitución de Dios por un concepto regional de “Dios”.

Reconocer, según el texto nietzscheano mismo, que sólo el “Dios moral” desaparece, no conduce a mitigar la radicalidad de su propósito sino, al contrario, a inferir su condición de posibilidad. Esta condición de posibilidad supone, evidentemente, la equivalencia entre Dios y su ídolo (concepto regional), en este caso el “Dios moral”.¹⁵

El *dictum* nietzscheano pone en evidencia la idolatría conceptual y abre de este modo la posibilidad de pensar más radicalmente a Dios. El ateísmo nietzscheano es el punto de partida para una “nueva aurora de lo divino”.

La posibilidad fáctica de la “muerte de Dios”

No obstante, la “muerte de Dios” no refiere sólo a la muerte del ídolo conceptual divino, la teología cristiana admite que Dios muere histórico-fácticamente. Jesús, el Cristo, Dios hecho hombre, muere en la cruz. Contra la creencia gnóstica de una separación de naturalezas (divina y humana), el catolicismo acepta el hecho paradójico de que es el propio Dios quien muere en la cruz, de que la persona trinitaria de Dios Hijo, el Verbo Encarnado atraviesa la pasión sin que se interrumpa la unión hipostática de sus dos naturalezas. Tomás de Aquino es claro en este punto cuando sostiene que “el cuerpo de Cristo no fue separado de la divinidad durante la muerte”.¹⁶ Es la persona divina de Dios Hijo quien atraviesa la muerte. Es más, como bien destaca Gregorio de Nisa, puede afirmarse que es a

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46-47.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica IV (Tertia Pars)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, c. 50, a. 2, p. 437. Si bien no es posible atribuir la pasión a la divinidad, pues ella es “impasible”, esto no implica que pueda afirmarse que la muerte de Cristo no conlleva la muerte de Dios. “La pasión de Cristo pertenece al supuesto de la naturaleza divina por razón de la naturaleza pasible asumida, no por razón de la naturaleza divina impassible”. *Ibid.*, c. 46, a. 12, p. 414. Si bien la naturaleza divina y la naturaleza humana se unen en una misma persona e hipóstasis, permanece la distinción de naturaleza respecto a sus propiedades. En este sentido, en términos tomistas, la Pasión puede atribuirse a la naturaleza divina, pero sólo en razón de su unión con la naturaleza humana según la doctrina de la *communicatio idiomatum*.

causa de la muerte que Dios aceptó nacer.¹⁷ El Verbo divino se hace carne para morir en la cruz y, de este modo, dar muerte a la muerte del pecado.

La *theologia crucis* propuesta por el joven Martin Lutero pone el acento precisamente en esta paradoja de la crucifixión. En la “Disputación de Heidelberg”, Lutero opone el modo de operar del teólogo de la cruz al del teólogo de la gloria.¹⁸ Corrigiendo la interpretación de Pedro Lombardo de Rom 1, 19-20,¹⁹ Lutero entiende que el teólogo de la gloria hace un mal uso de la posibilidad de un conocimiento de Dios por analogía con sus criaturas, endiosándose a sí mismo. En la tesis 19 sostiene:

No puede llamarse en justicia «teólogo» al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado. Es evidente si nos referimos a quienes adoptaron esta actitud y que, sin embargo, son denominados por el apóstol (Rom 1) como «insensatos» (1 Cor 1, 22). Además, las cosas invisibles de Dios son la fuerza, la divinidad, la sabiduría, la justicia, la bondad, etcétera. Conocerlo no hace a nadie digno ni sabio.²⁰

La vía del teólogo de la gloria conduce a la exaltación del hombre que accede a Dios, según Pedro Lombardo, gracias a una excelencia (*excellencia*) que lo destaca entre todas las criaturas.²¹ De este modo, el hombre cae en la soberbia que lo hace querer “ser él Dios y que Dios no sea Dios”.²²

Por el contrario, el teólogo de la cruz no pretende conocer a Dios en su gloria, sino que se atiene a su manifestación en Cristo crucificado. La manera que Dios ha elegido para revelarse no es la gloriosa, sino el modo paradójico de la Encarnación y la Crucifixión. Lutero refiere a 1 Cor 1, 21-24:

¹⁷ “Y si uno conociera con más exactitud el misterio, quizás podría decir con más verosimilitud que la muerte no ocurrió por causa del nacimiento, sino al revés, que por causa de la muerte asumió Dios el nacimiento porque el Eterno no se sometió al nacimiento corporal porque tuviera necesidad de vivir, sino por llamarnos de nuevo a nosotros de la muerte a la vida”. Gregorio de Nisa, *Gran Catequesis*, trad. A. Velasco, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1994, p. 32.

¹⁸ Cabe aclarar, como bien destaca Jürgen Moltmann, que “Lutero no habla aquí de la teología como conocimiento de Dios en sí, sino del teólogo, es decir, del hombre que intenta conocer a Dios. Todo cristiano es para él ‘teólogo’, o sea, uno que conoce a Dios. ¿Qué hace de él el conocimiento de Dios? No se considera la teoría teológica en sí, su contenido y su método, sino la teoría en conexión con su *usus* por el hombre. A esto lo llamamos en el capítulo 2 paso de una teoría pura a una de cuño crítico, porque ya Lutero refleja aquí conocimiento e interés en sus contextos conscientes o inconscientes. Pregunta por el interés dominante en el conocimiento de Dios y por el uso del conocimiento por parte del hombre. Por eso no habla de una *theologia gloriae*, sino del *theologus gloriae*”. Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, trad. S. Talavero Tovar, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 290.

¹⁹ Rom 1, 19-20: “pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables”. Para todas las citas bíblicas utilizaré la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.

²⁰ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Disputatio Heidelbergae habita*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1883, p. 361. En adelante utilizaré esta edición crítica de las obras de Lutero y me referiré a ella con las siglas WA (Weimarer Ausgabe), agregando el número de tomo en cada caso.

²¹ Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum. Libri Quatuor*, Paris, J. P. Migne, 1841, Liber 1, Distinctio III, cap. 1, p. 19.

²² WA I, p. 255.

De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios.

Los judíos esperan el poder de un rey glorioso capaz de los mayores prodigios, entre ellos, el de liberarlos de Roma. Los griegos esperan sabiduría en términos racionales. Sin embargo, Dios se revela en la debilidad y la locura de un “siervo sufriente”.²³ La *probatio* de la tesis 20 sostiene:

De esta manera “destruyó la sabiduría de los sabios”, etc.; como dice Isaías: “Verdaderamente tú eres un Dios que te encubres”. Así Juan 14, cuando Felipe decía, conforme a la teología de la gloria, “Muéstranos al Padre”, Cristo pronto lo retrajo y reorientó su ilusorio pensamiento, el cual quería buscar a Dios en otra parte, diciéndole: “Felipe, el que me ve, ve también a mi Padre”. Por consiguiente, en Cristo crucificado está la verdadera teología y el conocimiento de Dios.²⁴

La cruz debe ser el punto de partida de la teología pues ella condensa la paradoja de la fe. Cristo, en tanto Dios encarnado, muere en la cruz. Lutero advierte la radicalidad de la fe cristiana que implica aceptar la permanente dificultad e incertidumbre. El Dios escondido en Cristo crucificado “destruye la sabiduría de los sabios”.²⁵ El conocimiento de Dios, antes de recurrir a la vía indirecta de la analogía, debe atravesar la vía directa de la cruz. Dios se manifiesta en la contradicción, el dolor y el sufrimiento que destruye toda lógica.

En el siglo XX, la “teología dialéctica” de Karl Barth retoma la radicalidad de la cruz como punto de partida de toda teología, de todo conocimiento de Dios. En *La Carta a los romanos*, Barth afirma que “prescindiendo de la cruz no se puede entender ni una sola línea de los evangelios sinópticos”.²⁶

Si hubiera otro camino a la fe que no pasara por el escándalo absoluto de la cruz, entonces, y por ello, *no* se produciría la condición de semejanza, la relatividad, la abolición de la carne, *no* se atacaría *ni* se juzgaría al pecado en su raíz, *no* se salvaría de modo existencial al hombre. Pero no hay otro camino. Cristo en su incognoscibilidad es lo contrapuesto a aquellos prodigiosos hijos de dioses. No es posible glorificarlo con predicado positivo humano alguno. El es el que ha propinado el pinchazo definitivo a la burbuja. “Él ha condenado al pecado con pecado, ha expulsado a la muerte con la muerte, ha superado a la ley con la

²³ Is. 53.

²⁴ WA I, p. 362.

²⁵ I Cor I, 19.

²⁶ Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, trad. A. Martínez de la Pera, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 212.

ley. ¿Cómo? Él fue un pecador en la cruz; con el título, en medio de malvados, como un gran criminal, padece el juicio y castigo que debe sufrir un pecador” (Lutero).²⁷

El único camino para la fe es la cruz. Cristo mismo, la paradoja de la cruz, nos enseña la actitud de humildad que debemos asumir ante la incognoscibilidad de Dios.

El catolicismo del s. XX también se hace eco de la teología de la cruz, Hans Urs von Balthasar en su artículo “El misterio pascual” destaca la figura de Cristo como el modo en que Dios se revela, recordando Jn 1,18,²⁸ Jn 14,6,²⁹ y Mt. 11,27.³⁰ La centralidad de la cruz se justifica en el hecho de ser el modo que Dios eligió para revelarse:

Así, es Dios, realmente, quien carga con lo absolutamente antidivino, con lo eternamente rechazado por Dios; y carga con ello en la forma de la extrema obediencia del Hijo al Padre. Y al proceder así, por decirlo con la expresión de Lutero, se revela *sub contrario* al ocultarse. Es la radicalidad de este ocultamiento lo que atrae la mirada hacia él, lo que llama la atención de los ojos de la fe. Ahora bien: es extraordinariamente difícil abarcar la “absoluta paradoja” que se encierra en este hiato, así como la continuidad entre el resucitado, el muerto y el que antes vivió. Pero es necesario intentarlo. Y el intentarlo vuelve a acrecentar la paradoja. Si uno se queda en el puro sub contrario, entonces es inevitable pasar de Lutero a Hegel: la cristología puramente dialéctica se trueca en una pura dialéctica “filosófica” como cifra del mundo. Por una parte, el callejón sin salida (aporía) que abre sus fauces en el hiato de la muerte del hombre y de Dios no puede trivializarse a base de reducirlo a una analogía domeñable entre el antes y el después, entre el Jesús mortal y el Kyrios resucitado, entre cielo y tierra. “El escándalo de la cruz no debe desvirtuarse” (Gal 5,11), “la cruz de Cristo no debe vaciarse” (1 Cor 1,17).³¹

Dios se muestra *sub contrario*, bajo el modo del ocultamiento en la paradoja de la cruz.³² Este debe ser el punto de partida ineludible de toda teología.³³

²⁷ *Ibid.*, p. 346.

²⁸ “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado”.

²⁹ “Le dice Jesús: ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí’”.

³⁰ “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”.

³¹ von Balthasar, Hans Urs, “El Misterio Pascual”, en Feiner, Johannes y Löhrer, Magnus (ed), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la Salvación*, vol. III, tomo II, trad. G. Aparicio, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1969, p. 171.

³² Esta manifestación bajo el modo del ocultamiento remite a Heidegger. Hice una lectura sobre la influencia de Lutero sobre Heidegger en esta cuestión en las notas de mi traducción del texto heideggeriano “El problema del pecado en Lutero”. Cf. M. Heidegger, “El problema del pecado en Lutero”, traducción y notas J. L. Roggero, revisión de la traducción de los pasajes en latín D. C. Berós, *Escritos de Filosofía. Segunda Serie. Revista de la Academia Nacional de Ciencias*, año II, Nro. 2 (enero-diciembre 2014), pp. 215-228.

³³ De más está decir que la profesión de fe cristiana no se limita a admitir la muerte de Cristo, sino también a proclamar su resurrección. Pero cabe advertir también –con von Balthasar– la acabada

También Karl Rahner destaca la importancia de entender la muerte de Cristo como la muerte de Dios en tanto ésta implica una particular automanifestación divina.

Cierto que el “Dios inmutable” no experimenta “en sí mismo” ninguna historia temporal y, por tanto, ninguna muerte; pero él mismo (y no sólo “lo otro”) tiene *por la encarnación una historia en lo otro*. Así, esta muerte expresa precisamente (al igual que la humanidad de Cristo) a Dios tal como es y tal como quiso ser para nosotros, con una resolución libre y eternamente válida. [...] La muerte de Jesús pertenece a la automanifestación de Dios.³⁴

En continuidad con las reflexiones de von Balthasar y de Rahner, el teólogo protestante Jürgen Moltmann señala la necesidad de comprender la cruz como dimensión propia de la esencia divina. Apoyándose en Gregorio de Nisa,³⁵ Moltmann afirma:

El rebajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono. Si a Jesús el crucificado se le llama “imagen viviente del Dios invisible”, esto significa: *ése* es Dios y *así* es Dios. Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia. Dios no es más divino que en esta humanidad. Todo cuanto la teología cristiana dice sobre “Dios”, se basa, en definitiva, en este acontecimiento cristológico. Y el suceso de Cristo en la cruz es acontecimiento divino. Y viceversa, el acontecimiento de Dios es el que ocurre en la cruz del Resucitado.³⁶

Hay que reflexionar pues sobre este acontecimiento divino que constituye la cruz, hay que reflexionar sobre la profunda reformulación que ella implica para

dimensión del acontecimiento de la cruz, capaz de contener ya en sí, de algún modo, a la resurrección. “la muerte del Hijo hasta tal punto es en sí ya la consumación del amor redentor de Dios que lleva dentro, de modo oculto, la resurrección”. von Balthasar, Hans Urs, *Teodramática. Vol. 5 “El acto último”*, trad. A. Martínez de la Pera, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, p. 324. En este sentido, von Balthasar entiende que habría que hablar de una teología de la cruz y de la gloria, aunque para nuestra vida permanece siempre el *prius* de pasión/muerte por sobre el gozo/resurrección. Cf. *ibid.*, p. 328.

³⁴ Rahner, Karl, *Sacramentum Mundi IV*, Barcelona, Herder, 1973, pp. 66-67.

³⁵ “Así pues, en primer lugar, el que la naturaleza omnipotente haya sido capaz de bajar hasta la humilde condición humana demuestra la potencia mucho más que el carácter grandioso y sobrehumano de los milagros. Efectivamente, el que por parte de la potencia divina se realicen obras grandes y excelsas ciertamente es consecuencia lógica de su naturaleza. Y nadie se daría a extrañeza oyendo decir que toda la creación comprendida en el universo y todo lo que se concibe como existente fuera del mundo visible se constituyó por obra de la potencia de Dios, pues su voluntad se convirtió en substancia según le plugo. En cambio, el abajamiento hasta la humanidad es sobreabundancia de la potencia, que no halla obstáculo alguno en las condiciones contrarias a su naturaleza”. Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, op. cit., p. 114.

³⁶ Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado...*, op. cit., p. 285.

cualquier “concepto de Dios”.³⁷ ¿Pueden sostenerse aún las notas de inmutabilidad e impassibilidad divinas? Pero también cabe advertir la profunda reivindicación de la finitud que la Encarnación y la Crucifixión conllevan. Las paradojas de Dios hecho hombre y de su muerte en la cruz nos conminan a aceptar los límites de nuestra condición humana.

“Pensar sin Dios”. Finitud y entrega a la posibilidad en tanto que posibilidad

La “muerte de Dios” concierne al agotamiento del modelo ontoteológico de la filosofía. Como bien demuestran Heidegger y Marion, el “Dios” que muere en la frase de Nietzsche es el Dios *Causa sui* de la ontoteología o el ídolo conceptual de Dios, y esta muerte constituye la oportunidad para un “pensar sin Dios” que – paradójicamente– se encuentra más próximo al Dios divino. Ahora bien, esta posibilidad que libera la “muerte de Dios” adquiere una dimensión existencial si se tiene en cuenta la posibilidad efectiva de la “muerte de Dios”. El “pensar sin Dios” como nuevo espacio teórico para pensar a Dios deviene una tarea práctica-existencial si se toma como punto de partida la finitud de la cruz.

Radicalizando la reflexión de Rahner, cabe indagar en la aceptación de la finitud humana en la muerte de Cristo.³⁸ Según Heidegger, la posibilidad más propia, la posibilidad que abre toda otra posibilidad en sentido propio, está dada por la muerte, por el asumir la finitud.³⁹ En *Le passeur de Gethsémani*, Emmanuel Falque propone un análisis de la Pasión utilizando las categorías heideggerianas.⁴⁰ Cristo siente pavor y angustia frente a la muerte (Mc 14,33).⁴¹ Según Falque, Cristo experimenta un profundo miedo en el Getsemaní que deviene angustia de

³⁷ Reflexionando sobre las palabras de Paul Althaus: “Jesús murió por Dios antes que por nosotros”, Moltmann se pregunta “¿Qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo? [...] ¿Pero cómo puede ser la ‘muerte de Jesús’ un *predicado divino*? ¿No significa esto una revolución en el concepto de Dios?”. *Ibid.*, pp. 277-278. La tensión entre la muerte de Dios y la imposibilidad de que Dios muera se soluciona, según Moltmann, si se asume un concepto trinitario de Dios, si se habla trinitariamente de la cruz: “El Hijo sufre y muere en la cruz. El Padre sufre con él pero no de la misma manera”. *Ibid.*, p. 282. En este sentido, corresponde hablar de una “muerte *en* Dios” más que de una “muerte *de* Dios”. Cf. *ibid.*, p. 288.

³⁸ Cf. Rahner, Karl, *El sentido teológico de la muerte*, trad. D. Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1969, pp. 64-75.

³⁹ GA 2, §§ 46-53.

⁴⁰ Cabe destacar que el paralelo con Heidegger constituye solo un primer momento del análisis. Luego, Falque pone en evidencia la insuficiencia del planteo heideggeriano. La experiencia de la finitud en Cristo tiene la particularidad de constituir un precursor la muerte que no se resuelve a devenir un sí mismo por medio de sí mismo apropiándose de un poder-ser total, sino que, por el contrario, este asumir la finitud implica una extrema desapropiación, un reconocimiento de la impotencia, de un “ya no poder” que se entrega a la voluntad del Padre. Falque cita a Emmanuel Lévinas: “Lo que es importante en la proximidad de la muerte es que, a partir de cierto momento, ya no podemos poder. Es justamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto”. Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 62. El “tenerse a sí mismo”, la constitución de la subjetividad de cara a la muerte en Cristo, introduce una revisión del auto-posicionamiento del sujeto. Dios Hijo se expone a una otredad que lo atraviesa. La “resolución” en Cristo pasa por el reconocimiento de la heteronomía, de un vínculo de libre dependencia. Cf. Falque, Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 113-132.

⁴¹ Mc. 14, 32-33: “Van a una propiedad, cuyo nombre es Getsemaní, y dice a sus discípulos: ‘Sentaos aquí, mientras yo hago oración’. Toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir pavor y angustia”.

muerte.⁴² Dios Hijo experimenta la angustia propia de la finitud humana y la hace carne (Lc 22,44),⁴³ asumiéndola hasta sus últimas consecuencias. El Verbo de Dios se hace carne en un sentido radical, va hacia la muerte, la precursa (*vorlaufen*), aceptándola como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, asumida como una “manera de vivir la vida”.⁴⁴ Así, el Hijo de Dios no sólo no se exceptúa de la condición humana, sino que reivindica la finitud aceptando el dolor, el temor, el abandono y la muerte que ella implica. Y, de este modo, Cristo establece en esa finitud la vía de acceso a lo divino (Jn 14,6). En palabras de Slavoj Žižek: “es absurdo pensar que puedo identificarme con la divina bienaventuranza; sólo cuando experimento el infinito dolor de la separación de Dios comparto una experiencia con Dios mismo (Dios en la cruz)”.⁴⁵ El modelo para un “pensar sin Dios” post-ontoteológico está dado por la entrega a la finitud del propio Cristo. Pero, ¿qué implica en términos filosóficos esta entrega?

En primer lugar, la posibilidad de la “muerte de Dios”, la entrega a la finitud de Dios Hijo en la crucifixión, invierte la relación entre posibilidad y efectividad. El hecho efectivo de la “muerte de Dios”, el hecho de que lo imposible devenga posible, reconfigura la relación entre posibilidad y efectividad. La “muerte de Dios” es una efectividad que no proviene del campo de lo posible: no es una posibilidad que Dios muera. La “muerte de Dios” es la efectividad de lo imposible, la efectividad que no responde a una posibilidad que la precede y la acota. Marion sostiene que la metafísica ontoteológica, desde Aristóteles en adelante, entiende que la posibilidad precede a la efectividad.⁴⁶ “Pensar sin Dios” implica liberar la posibilidad, implica pensar una posibilidad que ya no esté sujeta a ninguna efectividad, una posibilidad que ya no se encuentre restringida por lo que el concepto puede prever, una posibilidad que se revelaría sólo en su carácter de posibilidad.

En segundo lugar, esta posibilidad que excede toda posibilidad previsible, nos conmina a aceptar la limitación de nuestra finitud, pero no para confinarnos a ella, reduciendo toda posible manifestación de un fenómeno a los términos

⁴² Falque sostiene que puede advertirse el pasaje del miedo a la angustia en la diferencia entre Mt 26, 39 y Mt 26,42: “Del ‘si es posible (*si possibile est*) que pase lejos de mí este cáliz’ (Mt 26,39) el Hijo transita, en un diálogo metafísico con su Padre, hacia un ‘si no es posible (*si non possibile est*) que pase sin que yo lo beba’ (Mt 26,42). Al pasar el vado de lo positivo a lo negativo, el Hijo en cierto modo se rinde y se somete: ‘se imagina ya bebiendo’, subraya justamente Péguy. En esta rendición precisamente, el Hijo se deshace del miedo (*Furcht*) y entra en la angustia (*Angst*)”. Falque, Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani...*, op. cit., pp. 87.

⁴³ Lc 22,44: “Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra”.

⁴⁴ Falque, Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani...*, op. cit., pp. 114-115.

⁴⁵ Žižek, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.127.

⁴⁶ “Esta decisión conceptual somete la posibilidad a la efectividad; pero la efectividad a su vez sólo aparece a partir del conocimiento que la prevé. No sólo nada es posible sino lo que llegará a ser efectivo, sino que la misma efectividad ha de hacerse inteligible por el concepto. La posibilidad, normada por la efectividad, se regula por tanto también como la efectividad: por lo que el concepto puede prever inteligiblemente de ella. Poco importa a nuestro propósito que el concepto previsor se ejerza según las categorías del ser (Aristóteles), las naturalezas simples (Descartes), las categorías del entendimiento (Kant) o el concepto en persona (Hegel), puesto que en todos estos casos la posibilidad se encuentra predeterminada por las condiciones que le fija la inteligibilidad”. Marion, Jean-Luc, “À Dieu, rien d'impossible”, *Communio. Revista Católica Internacional*, XIV, 5 (1989), pp. 50-51.

impuestos por nuestra conceptualización, sino para tener la humildad de detenernos ante el fenómeno y dejar que éste se manifieste en sus propios términos. En este sentido, la entrega a la manifestación del fenómeno aceptando la posibilidad de una posibilidad en tanto que posibilidad también libera el campo de la efectividad volviendo posible la fenomenalización de lo que me excede en tanto imprevisible, incalculable, imposible.

“La filosofía en su radical cuestionamiento auto-impuesto debe ser a-tea por principio”,⁴⁷ afirma el joven Heidegger. La finitud nos demanda un “a-teísmo metodológico”. “Pensar sin Dios” implica, tanto para la teología como para la filosofía, partir de la ausencia de Dios, partir del no tener a Dios o al fenómeno que se pretenda analizar, partir del no creer que es posible aprehenderlo con “ídolos conceptuales” a nuestra medida, para entregarnos sin previsión a su manifestación. El “cuestionamiento radical” sólo deviene posible después de la “muerte de Dios”, asumiendo la finitud como nuestra posibilidad más propia, como la posibilidad que abre la posibilidad de lo posible en tanto posible. La finitud, al reconocer su limitación, habilita un espacio para que acontezca la posibilidad que excede todo cálculo o previsión. Nuestra aprehensión de los fenómenos, en tanto que finitos, debe restringirse a una entrega a su darse, aun cuando ese darse sature nuestra capacidad de recepción. Esta máxima metodológica tiene una arista ética, pues este respeto a la alteridad del fenómeno es de aplicación también respecto de nuestra relación con los otros, respecto de la trascendencia de la otredad ética.⁴⁸

La posibilidad de la “muerte de Dios” señala la posibilidad para la filosofía y la teología de operar “desde abajo”⁴⁹ asumiendo la finitud como ineludible punto de partida, aceptando su limitación ante lo que le adviene, sin pretender ni excluirlo ni aprehenderlo de antemano.

© 2015 Jorge Roggero

El autor es abogado y Licenciado en Filosofía. Candidato al Doctorado en Filosofía en la Universidad de Paris IV-Sorbona y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, institución en la que se desempeña como profesor de filosofía en la cátedra de Metafísica.

E-mail: jorgeluisroggero@gmail.com

Fecha de recepción: 02-06-2015

Fecha de aceptación: 20-09-2015

⁴⁷ GA 61, p. 197.

⁴⁸ Este camino de “entrega” a la manifestación del fenómeno –aun cuando ésta pueda exceder nuestra capacidad receptiva– es el recorrido por la fenomenología de la donación propuesta por Marion (cf. Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1997), pero también es la vía ensayada por el joven Heidegger. Hice una lectura de este rasgo de la fenomenología heideggeriana temprana indagando en su raíz mística en Roggero, Jorge Luis, “*Hingabe an die Sache*. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteórica del joven Heidegger”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 38, nro. 2 (2012), pp. 205-232; y explorando la impronta de Kierkegaard en Roggero, Jorge Luis, “Martin Heidegger, profeta de la comunicación indirecta”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, nro. 2 (2015), pp. 7-22.

⁴⁹ Tomo la expresión de Emmanuel Falque. Cf. Falque, Emmanuel, “Philosophie et Théologie. Nouvelles frontières”, *Études (S. E. R.)*, 404, 2 (2006), p. 206.