

LA “MUERTE DE DIOS” Y LA  
CUESTIÓN TEOLÓGICA  
APROXIMACIONES A LA OBRA  
DE JEAN-LUC MARION

Carlos Enrique Restrepo

RESUMEN

La interpretación heideggeriana de la “muerte de Dios” que comprende no sólo a Nietzsche, sino el conjunto de la filosofía moderna, entraña la esencial significación de un movimiento según el cual la metafísica llega a ser superada. En palabras de Heidegger, después de Nietzsche “a la filosofía sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse, de modo que ya no se divisan otras posibilidades para ella”. Esta superación apunta a la consumación de la onto-teología en cuanto marca fundamental de la metafísica, de la cual Hegel habría ofrecido su exposición más radical al imponerle a lo absoluto la medida del concepto. La “muerte de Dios” evidenciaría según ello lo que Jean-Luc Marion ha sabido denominar la “idolatría del concepto”. El texto examina la “muerte de Dios” a la luz del postulado de la onto-teología en cuanto esencia de la metafísica, y en la línea de una superación de la idolatría, a fin de intentar una reasunción de lo divino para el pensamiento contemporáneo.

PALABRAS CLAVE

*Muerte de Dios, metafísica, superación, onto-teología, ídolo, icono, Heidegger, Jean-Luc Marion.*

ABSTRACT

Heideggerian interpretation of the “Death of God” that not only includes Nietzsche, but the whole modern philosophy, it entails the essential importance of a movement according to which Metaphysics is overcome. In Heidegger’s words, after Nietzsche “the only road for Philosophy is its perversion and denaturalization, so we have no other alternatives in view for her”. This overcoming indicates the consummation of Onto-Theology like fundamental mark of Metaphysics, of which Hegel offers his more radical interpretation when he thinks the absolute one as concept. This way, the “Death of God” it means, according to Jean-Luc Marion’s denomination, the “idolatry of concept”. This paper examines the “Death of God” in the light of the postulate of Onto-Theology as Essence of Metaphysics, and in the line of a overcoming of idolatry, with the purpose of resuming the divinity in the contemporary thought.

KEY WORDS

*Death of God, metaphysics, overcoming, onto-theology, idol, icon, Heidegger, Jean-Luc Marion.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: julio 2007

Fecha de revisión: septiembre 2007

Fecha de aceptación: noviembre 2007

Carlos Enrique Restrepo\*\*

## I. LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

Proclamada estridentemente por Nietzsche, y abordada previamente por Hegel en su versión moderna de un “Viernes Santo especulativo”, sin desconocer del todo su experimentación mítico-poética en el caso particular de Hölderlin, quien la atestigua bajo el modo de una “huida y retirada de los dioses”<sup>1</sup>, la “muerte de Dios” acontece en el momento definitivo del filosofar occidental que desde Heidegger reconocemos como “superación de la metafísica”. Esta superación, por su parte, sólo se hace comprensible a la luz del postulado según el cual la metafísica tiene en la onto-teología su más propia esencia. En esta medida, es preciso insistir aquí en que la interpretación del sentido original de la “muerte de Dios”, inicialmente en su versión de ocaso del ser y de hundimiento del mundo suprasensible, así como de los fenómenos asociados a ella (ruina y superación de la metafísica, pero también olvido del ser y olvido de este olvido) implica ganar una

---

\* El presente artículo resume algunos avances en la investigación doctoral *La muerte de Dios y la superación de la metafísica*, a cargo de Carlos Enrique Restrepo, bajo la dirección de Germán Vargas Guillén, y adscrita al Grupo de Investigación “Filosofías de la Alteridad” del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

\*\* Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. [alteridad@quimbaya.udea.edu.co](mailto:alteridad@quimbaya.udea.edu.co)

<sup>1</sup> Para el esclarecimiento del lugar del decir poético de Hölderlin en la experimentación del retraimiento peculiar de lo divino, véase los análisis de Heidegger (*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*). Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005) y de Jean-Luc Marion (“El retiro de lo divino y el rostro del Padre: Hölderlin”. En: *El idolo y la distancia*. Traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 89-138) ineludibles al momento de emprender la tarea de semejante interpretación.

comprensión de esta esencia onto-teológica. Siguiendo a Levinas, “el fin de la metafísica que conduce a la muerte de Dios es en realidad una prolongación de la onto-teología”<sup>2</sup>. La intelección última de la “muerte de Dios” se juega en esta prolongación. Pero su captación supone una toma de posición e, incluso, una decisión sobre la esencia de la metafísica, o cuando menos –tarea más a nuestro alcance– sobre el sentido en que hay que acoger el movimiento que se dirige a su consumación y, en consecuencia, a su superación.

Hablamos de superación desde el momento mismo en que la metafísica se torna impracticable. Esta condición límite de la metafísica que sugiere su imposibilidad acarrea, en efecto, la renuncia del pensamiento a las preguntas conductoras que comandaban la que todavía en tiempo de Hegel cabía reconocer como “filosofía primera”. Esta superación, sin embargo, en razón del avasallador alcance que frente a Kant cobra la filosofía especulativa, va mucho más allá de una simple bancarrota del “uso trascendental de la razón” tal y como en su momento lo proclamaba la filosofía crítica, cuyo lugar en la reconstrucción filosófico-histórica de la “muerte de Dios” es, con todo, incontestable, pero que, en su limitación a la dimensión cognoscitiva, no significa para Hegel más que un momento llamado a desaparecer. Más bien su efectuación obedece al hecho de que con Hegel la metafísica ha sido consumada, agotada por el exceso de su realización, y su preguntar de este modo verdaderamente “arrancado de raíz”<sup>3</sup>.

Hay que reparar en lo ambigua que resulta la empresa filosófica de Hegel en lo concerniente a la “muerte de Dios”, al interpretarla

---

<sup>2</sup> Levinas, E. “Dios y la Onto-teo-logía”. En: *Dios, la Muerte y el Tiempo*. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994, p. 146. Esto sin mencionar la última palabra de Heidegger en su exégesis de la “muerte de Dios” en Nietzsche, y que merece un análisis conceptual preciso: “*En su esencia, la metafísica es nihilismo*” (Heidegger, M. “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto”. En: *Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p.239; la cursiva es mía).

<sup>3</sup> *Ciencia de la Lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar/ Hachette, 1968, p. 27.

a la luz de la formulación heideggeriana de una superación de la metafísica. Al tiempo que Dios como lo absoluto es reinstalado por Hegel en el preguntar de la filosofía, la metafísica se consume cuando de este modo lo somete a la forma de un saber absoluto y al requisito del sistema. Conforme al lenguaje de Hegel, esto se dice tanto más claramente en la formulación según la cual lo absoluto sólo puede ser medido y contenido por el *concepto*. El conjunto de la obra de Hegel, por lo menos en sus momentos esenciales (*Fenomenología*, *Lógica* y *Enciclopedia*), responde en su movimiento, o más bien, en su despliegue, a esta autorrealización del concepto en sí mismo o de lo absoluto como concepto. De ello se sigue una todavía más decidida identificación que la sugerida por Aristóteles entre filosofía y teología. Hegel llega a establecer de manera categórica que “Dios es lo absoluto”, y la filosofía en consecuencia necesariamente teología<sup>4</sup>.

Empero, y contra todo pronóstico, esta reasunción especulativa de Dios en una filosofía de lo absoluto que, expuesta en la forma de sistema, viene a sustituir en sus pretensiones a la filosofía dogmática, lejos de significar una salvación de lo divino frente a la evidencia de su muerte tal y como se desprendía del paradigma moderno de la subjetividad, es la que –paradójicamente, si se quiere– pone a Dios fuera de juego para un pensar que ha sabido llevar a término las que desde antiguo se reconocían como cuestiones fundamentales de una metafísica desde entonces consumada y por tanto superada en sí misma. Y es que, en efecto, la filosofía de Hegel, al permanecer supeditada al principio moderno de la subjetividad, intensificándolo y proporcionándole en la forma absoluta del concepto su expresión más radical, “pierde más de lo que toma”<sup>5</sup>. Su realización de la

---

<sup>4</sup> “[Dios] es el punto de partida de todo y el final de todo; todo deriva de Él y todo regresa a Él. El objeto unitario y único de la filosofía es Él, ocuparse de Él, conocer todo en Él, reducir todo a Él, así como derivar de Él todo lo particular [...]. Por eso la filosofía es teología, y el ocuparse de ella, o más bien en ella, es para sí culto divino” (Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, T. I. Traducción de Ricardo Ferrera. Madrid: Alianza Universidad, 1990, p. 4).

<sup>5</sup> Sería preciso captar este movimiento a la luz de la definición y la función de la *idolatría*, tal y como la ha sabido determinar Jean-Luc Marion, la cual rebasa el dominio

metafísica como coronación de un “nuevo mundo del espíritu”, el concepto, único elemento en el que lo absoluto se garantiza su subsistencia, equivale más bien, según la fórmula de Heidegger, a la privación de las posibilidades esenciales para ella. Que después de Nietzsche no quede posibilidad alguna para la metafísica de cara a la “lógica del valor” inherente a la filosofía moderna, es apenas la ulterior consecuencia de una consumación que en Hegel ya había alcanzado su connotación fundamental: lo absoluto, *es decir, Dios*, sometido a la medida del concepto.

De este modo, en su versión moderna, la “muerte de Dios” coincide con la inadvertida evidencia de su impensabilidad, con la evidencia paradójica de un filosofar que ya no tiene que afrontar a Dios como cuestión. Dios queda fuera de juego justamente porque lo absoluto ha sabido ser llevado y reducido a la forma pura del concepto, su muerte tiene lugar precisamente cuando es dejado a merced de la especulación. De ahí que Feuerbach pueda invertir incluso hegelianamente la identidad de la filosofía con la teología agregando que la teología es antropología, y Dios por su parte la imagen-reflejo del pensamiento del hombre, confinándolo de este modo a una suerte de fantasmagoría<sup>6</sup>. Dios muere por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud (la humana, en el caso de Feuerbach), al convertirlo de este modo en “fantasma infinito” de la finitud.

---

estético, esto es, propiamente religioso o cultural, para recubrir también al concepto, o más bien, los conceptos fundamentales de la metafísica. Hegel representaría justamente la más encumbrada manifestación de esta *idolatría del concepto* (cf., Marion, J.-L. *El Ídolo y la Distancia*, *Op. cit.*, p. 20 ss.).

<sup>6</sup> “La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa” (Feuerbach, L. *La esencia del Cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1995, p. 65; véase también los comentarios de Jean-Luc Marion sobre Feuerbach y Stirner en *Généalogie de la “mort de Dieu”*. *Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la “mort de Dieu” chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche*. En: *Résurrection* 36 (1971), pp. 30-53.

Con esta transformación, la cual reconocemos bajo la rúbrica de una “metafísica consumada”, coincide una nueva certidumbre histórica. La consumación que la metafísica realiza en cuanto empresa especulativa es la que dibuja los contornos difusos del nihilismo que se abre paso y que trae consigo el entenebrecimiento del mundo. No se trata sólo de que Dios se vuelva impensable por un cierto exceso de la teoría. El desierto de lo divino crece sin medida como la contraparte histórica de esa consumación. Hegel mismo lo constata en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* que no deja de ser estremecedor:

“El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido”<sup>7</sup>.

Con todo, entender la “muerte de Dios” bajo la interpretación nihilista de su ausencia o de su pérdida resulta algo unilateral. En la misma lógica de la negatividad que caracteriza el filosofar de Hegel habría que poder *captar esta desaparición de lo absoluto como un momento peculiar de su manifestación*. Esto implica reasumir la “muerte de Dios” en una especie de juego recíproco de la presencia y la ausencia. La “muerte de Dios” resulta ser de este modo una presencia de lo divino que luce justamente sobre un fondo de ausencia. Entonces, contrariamente a la experiencia moderna, la “muerte de Dios” reinaugura la cuestión teológica. Jean-Luc Marion declara por ello que “la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de la pregunta por su manifestación”<sup>8</sup>. El aporte fundamental de la obra de Jean-Luc Marion estriba en la tentativa de reasumir la “muerte de Dios” en la línea de esta especie de teofanía

---

<sup>7</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Santafé de Bogotá: F.C.E., 1993, p. 11.

<sup>8</sup> Marion, J.-L. *El ídolo y la distancia*, *Op. cit.*, p. 32.

negativa. Lejos de interpretarla como el declinar o el ocaso de lo divino, reconoce en ella el rostro en que Dios mismo deja traslucir su “fidelidad insistente y eterna” lo que ratifica en su decir “la paternidad del Padre”<sup>9</sup>. Esta tentativa trastoca por completo el estado de cosas en el cual se ha mantenido desde Nietzsche la interpretación de la “muerte de Dios”. ¿Somos con ello remitidos a un nuevo ámbito de pensamiento en el que son redefinidas las antiguas filiaciones de la filosofía con la teología? ¿La “muerte de Dios” esconde tras de sí la posibilidad de volver a formular a Dios como cuestión? Esta tentativa pone a su favor una nueva condición: la puesta en evidencia de la *idolatría*, no tanto estética como conceptual, como la genuina marca de una metafísica que ha encubierto desde siempre, ya en su origen, su esencia onto-teológica<sup>10</sup>.

## II. EL ÍDOLO Y EL ICONO

La reinterpretación de la “muerte de Dios” propuesta por Jean-Luc Marion principalmente en *El ídolo y la distancia* y en *Dios sin el Ser*, se funda en la reasunción de dos categorías griegas pero cuya significación es eminentemente teológica: el ídolo y el icono. Esta distinción, que Marion califica de profundamente bíblica y patrística<sup>11</sup>, en algún sentido corresponde a la experiencia de lo divino atestiguada respectivamente por la religión pública griega y la teología cristiana. Ambas conciernen a la imagen que conviene a lo divino, y sin embargo, mencionan ámbitos distintos de su experiencia y manifestación. El ídolo está referido a la figuración de lo divino que

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>10</sup> Esta tarea comprende el conjunto de la obra de Jean-Luc Marion. Principalmente remitimos a la lectura de *El ídolo y la distancia* (*Op. cit.*) y de *Dieu sans l'être* (París: P.U.F., 1991). No consideramos exagerado decir que Jean-Luc Marion es el filósofo que más concienzudamente se ha ocupado en la interpretación y exégesis de la “muerte de Dios” hasta llegar a invertirla según el postulado de la *distancia* que caracteriza a lo divino en cuanto tal. Sus fecundos análisis son invaluable por cuanto, al margen de los lugares comunes, sabe leer esta “muerte” de una manera más esencial.

<sup>11</sup> *El ídolo y la distancia*, *Op. cit.*, p. 11.

proviene de la religiosidad humana. El icono, por su parte, a una imagen que lo divino concede a partir de sí mismo.

Naturalmente, internarse en el terreno en el cual el acontecimiento de la “muerte de Dios” se torna pensable, implica –como en el caso del ídolo y el icono– formular la pregunta que concierne a los modos de manifestación de lo divino en cuanto tal. De este modo, más que una cuestión estética en la que ídolo e icono representarían las vicisitudes de una eventual polémica entre el arte pagano y el arte cristiano, estas nociones permiten identificar un conflicto fenomenológico, un conflicto entre dos fenomenologías<sup>12</sup>. Ellas no mencionan tanto formas determinadas de la práctica religiosa sino más bien los modos en los que lo divino nos da su imagen y visibilidad.

El ídolo tiene lugar a partir de la figuración de lo divino que concierne al hombre. Así, su intelección propiamente dicha radica en la función que esta figuración cumple para el hombre, en la cual se trata de reducir lo divino pavoroso e irrepresentable a un rostro que lo haga familiar. En la figuración idolátrica, “función divina del *Dasein*” como la denomina Marion<sup>13</sup>, el hombre hace para sí una imagen de lo divino. Su producción no es sin embargo por ello falaz y arbitraria, por cuanto está acompañada de una acción de la mirada que reconoce en la imagen fabricada lo divino mismo, convocándolo a tomar rostro en ella. El ídolo no engaña al adorador que se sabe artesano; más bien es que éste se mantiene en una cierta mirada que intenta escapar de lo divino vagamente sentido e intuitivo y por tanto indeterminado, para invocarlo atribuyéndole la condición de un rostro.

Pero más allá de este dominio, que diríamos estético o cultural, la figuración idolátrica de lo divino atañe y define propiamente el hacer de la filosofía, y más exactamente, la esencia misma de la metafísica, en orden a su propósito de establecer siempre especulativamente sus conceptos de “Dios”. En efecto, estos conceptos, en cuanto

---

<sup>12</sup> *Dieu sans l'être*, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 42.

suprimen la distancia que caracteriza a lo divino funcionan como ídolos. La metafísica se define, en efecto, como el terreno en el cual el pensamiento aspira a allanar por la mediación del concepto sus “objetos supremos”, caso de Dios a quien se pretende siempre someter y reducir a los rigores de un así llamado “discurso probatorio”.

En esta aspiración hay que saber identificar el procedimiento de totalización por el cual la metafísica llega a ser consumada y superada en sí misma. Hay que hablar a este respecto de una idolatría del concepto que se sobrepone al ídolo sensiblemente figurado. En cuanto ídolo, también el concepto “proporciona una presencia sin distancia de lo divino”<sup>14</sup>. Reduce la extrañeza de lo divino a la familiaridad de un pensamiento “para que dominemos siempre su juego”<sup>15</sup>.

Mientras el ídolo estético trasponía lo divino invisible al orden de lo visible, el ídolo conceptual de la metafísica acerca el pensamiento de lo divino impensable. Pero la impensabilidad total de lo divino pone en cuestión la pretensión absoluta del concepto. Éste se descubre súbitamente como una mera forma de la cual el Dios mismo ha huido. Hay que pensar aquí el ateísmo del concepto en el sentido original del “ser abandonado por los dioses”, así como la quiebra de su función apropiadora idolátrica. “Al apoderarse excesivamente de “Dios” por medio de pruebas, el pensamiento se separa de la separación que autentifica lo divino, pasa por alto la distancia, y se descubre un buen día rodeado de ídolos, de conceptos y de pruebas, pero abandonado por parte de lo divino”<sup>16</sup>.

La insuficiencia del ídolo, tanto conceptual como estético, se deriva de que lo divino se presenta siempre y de manera originaria únicamente en la forma de la distancia. En este caso se trata de pensar lo divino a partir de una trascendencia radical. Esta conviene no ya al ídolo ni sensible ni inteligible, sino al icono por cuanto sólo

---

<sup>14</sup> *El ídolo y la distancia*, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 25.

en él se trata de una presencia que, al provenir de lo divino mismo, permanece a distancia, irreductible a la llana visibilidad.

El icono hace posible un pensamiento más original de lo divino en el que lo divino sólo se manifiesta a condición de su puro retraimiento. El icono no torna lo divino visible, sino que da a ver su invisibilidad. Icono del Dios invisible, visibilidad de lo invisible que escapa a toda intuición y a todo pensamiento.

Por oposición al ídolo, la noción del icono trasluce los postulados fundamentales de la teología negativa, a la cual es inherente una “teoría de los nombres divinos”. Podemos resumir estos postulados en la siguiente formulación, queriendo con ello apenas insinuar el ámbito de la comprensión de icono: Dios es por definición indefinible, su único pensamiento posible es ser impensable, su único nombre el Innombrable. La imagen icónica llega a significar este modo negativo de una presencia que permanece a distancia. Pero esta no es la abstracción del *Dios irae* de la conciencia desgraciada del judaísmo, sino un modo eminentemente crístico que se valida para Marion en su significación litúrgica:

“La *distancia*, que ya no se trata en absoluto de abolir sino de reconocer, se convierte en el motivo de la visión, en el doble sentido de un motivo: una motivación y un tema figurativo. A la topología del espejo, en la que el ídolo nos devolvía la imagen auténtica, pero cerrada, de *nuestra* experiencia de lo divino, le sucede la típica del prisma: una multiplicidad de colores descompone, o más bien orquesta, la luz descompuesta por un prisma según nuestro poder de visión [...]. Notemos que en el arte del icono los colores codificados [...] no “se parecen” a ninguna otra “cosa” figurada de este modo; su pertinencia se afirma dentro de un campo puramente semiótico (en este caso, litúrgico), en el que enuncian la eternidad, la divinidad, la gloria, la humanidad, etc. Los colores no sirven como índices de cosas visibles que hubiese que dar a ver puesto que son de antemano visibles. Desde lo visible, son el signo de lo irreductiblemente invisible que se trata de producir, de promover en lo visible en tanto que invisible. El icono manifiesta propiamente la distancia nupcial que casa, sin confundirlos, lo visible y lo invisible”<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 23-24.

A partir de estas nociones se hace posible una doble interpretación de la “muerte de Dios”, una idolátrica, la otra icónica. En primer lugar, esta muerte equivale, en algún sentido, para utilizar la conocida fórmula de Nietzsche, a un mero ocaso de los ídolos. El ídolo se desvaloriza en cuanto lo divino se le sustrae, no dando de sí más que un radio de visión limitada. El retraimiento que define esencialmente lo divino pone en cuestión las pretensiones de toda forma de idolatría.

Más esencial resuena la significación que la “muerte de Dios” cobra en la perspectiva del icono. En ella efectivamente lo divino es experimentado en la forma de la ausencia. Pero, al modo de la teología negativa, esta ausencia es comprendida y acogida propiamente como el modo radical de la presencia. Lo divino tiene en su muerte la forma de donarse y presentarse. Cristo es de este modo el fenómeno por excelencia por cuanto en su retiro inaugura el auténtico espacio de juego para que lo divino acontezca en el modo de la distancia. La “muerte de Dios” icónicamente asumida entraña, más que una ruina, el desprendimiento de un nuevo espacio libre para una eventual captación de Dios, más allá de toda idolatría”<sup>18</sup>. Dice Marion:

“De Dios admitamos claramente que no podemos pensarlo sino bajo la figura de lo impensable; de un impensable que sobrepasa tanto lo que no podemos pensar como lo que podemos pensar. [...] Lo impensable, tomado como tal, implica a Dios y lo caracteriza como el *aura* de su advenir, la gloria de su insistencia, el estallido de su retiro. Lo impensable determina a Dios con el sello de su definitiva indeterminación para un pensamiento creado y finito. Lo impensable oculta la separación, falla para siempre abierta, entre Dios y el ídolo, o mejor, entre Dios y toda idolatría posible”<sup>19</sup>.

Lo que se abre es, entonces, un nuevo pensamiento, o mejor, una relación que deslinda toda relación figurativa o conceptual con lo divino. La “indiscutible aparición” de la ausencia de lo divino, la

---

<sup>18</sup> *Dieu sans l'être*, *Op. cit.*, p. 59.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 72.

aparición de toda “muerte de Dios”, llega a constituir su modo peculiar de manifestación. La “muerte de Dios” en lugar de descalificar la cuestión de Dios, compele a afrontarlo a rostro descubierto, a “un cuerpo a cuerpo con lo divino esperado como nupcial”<sup>20</sup>.

Dicho sea de paso, la sustracción de lo divino pone en cuestión la pretensión totalizadora de la filosofía que pretende abarcar lo absoluto mediante el artificio idolátrico del concepto. “Por definición y decisión Dios, si se lo debe pensar, no puede encontrar ningún espacio teórico a su medida, porque su medida se ejerce a nuestros ojos como una desmesura”<sup>21</sup>. A este modo negativo no conviene ya un *logos* como aquel del que se afirma la sabiduría mundana de los griegos. La filosofía se vuelve en este aspecto más cercana al *logos* de la cruz del que hablaba san Pablo en la primera carta a los Corintios<sup>22</sup>, tiente una especie de *kerygma*, ya no es *logos* sino discurso de alabanza.

## REFERENCIAS

- Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Marion, J.L. “El retiro de lo divino y el rostro del Padre: Hölderlin”. En: *El ídolo y la distancia*. Trad. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 89-138.

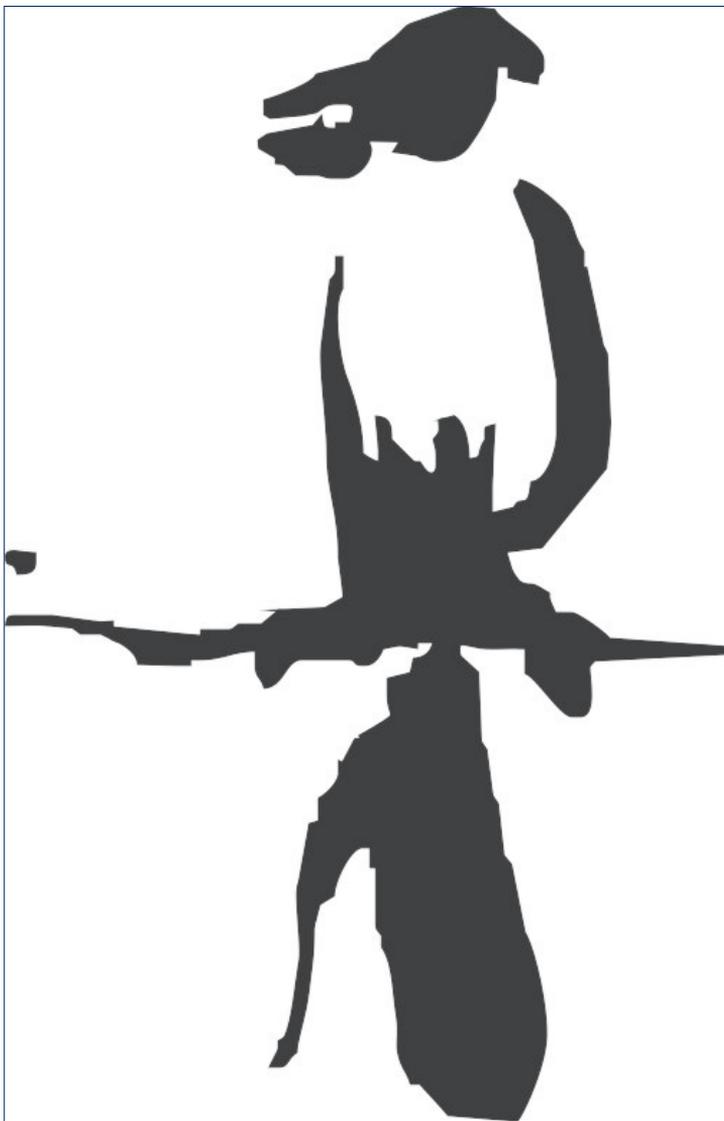
---

<sup>20</sup> *El ídolo y La distancia*, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>21</sup> *Dieu sans l'être*, *Op. cit.*, p. 72.

<sup>22</sup> “Porque el lenguaje de la cruz es locura para los que perecen; mas para nosotros, que nos salvamos, es poder de Dios. Pues está escrito: “Inutilizaré la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los inteligentes”. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No entonteció Dios la sabiduría del mundo? Ya que el mundo por la propia sabiduría no reconoció a Dios en la sabiduría divina, quiso Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden milagros, y los griegos buscan la sabiduría; mas nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles; pero poder y sabiduría de Dios para los llamados, judíos o griegos. Pues la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres” (I Cor, 1, 18-25).

- Levinas, E. “Dios y la Onto-teo-logía”. En: *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994, p. 146.
- Heidegger, M. “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto”. En: *Caminos de Bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p. 239.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, T.I. Trad. de Ricardo Ferrera. Madrid: Alianza Universidad, 1990, p. 4.
- Feuerbach, L. *La esencia del Cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1995, p. 65.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. Bogotá: FCE, 1993, p. 11.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ  
*Serie Zoonidos*  
Pintura Zumi sobre papel Edad Media (2007).