

GENEALOGÍA DE LA “MUERTE DE DIOS”
Contribución a la determinación teológica de
los presupuestos conceptuales de la “muerte de
Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche.

GENEALOGY OF “GOD ´S DEAD”
A contribution to the theological determination
of the conceptual propouses of the “god ´s dead”
in Hegel, Feuerbach, Stirner and Nietzsche

Jean-Luc Marion*

Traducción: Carlos Enrique Restrepo**

* Profesor de la Universidad Paris IV-Sorbonne y de la Universidad de Chicago en las áreas de fenomenología, filosofía medieval y moderna. Director de la colección “Épiméthée” (P.U.F) desde 1981. Co-director (con P. Aubenque, J.-F. Courtine y L. Millet) de la revista *Les Études Philosophiques* (P.U.F). Su vasta obra, interpretación de una larga tradición y al mismo tiempo exposición de su propio pensamiento, comprende entre las principales publicaciones las siguientes: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Index des Regulae ad Directionem Ingenii de René Descartes* (1976), *L'idole et la distance* (1977), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), *Dieu sans l'être* (1982), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), *Prolegomènes à la charité* (1986), *Réduction et donation* (1989), *La croisée du visible* (1991), *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (1997), *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (2001), *Le phénomène érotique* (2003), *Le visible et le révélé* (2005), muchas de ellas actualmente disponibles en castellano. Correo electrónico: jean-luc.marion@ens.fr

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Profesor interno del Instituto de Filosofía de la misma universidad. Medellín - Colombia
Correo electrónico: carloseniquerestrepo@hotmail.com

Artículo recibido el 11 de diciembre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

RESUMEN

La "muerte de Dios", atribuida por lo general exclusivamente a Nietzsche, se desarrolla a lo largo de toda la filosofía moderna. Contra este desconocimiento, es procedente su reconstrucción, su reapropiación genealógica. Hegel, Feuerbach, Stirner, y por supuesto, Nietzsche, son en todo caso sólo algunos de los autores que cabe interpelar en esta dirección, aunque también los más decisivos. El presente ensayo de Marion ofrece esta reconstrucción, pero al mismo tiempo apunta a liberar lo divino de la idolatría conceptual que caracteriza el pensamiento moderno, a fin de repensar a Dios como Amor. En palabras del filósofo, el desconocimiento en que la filosofía ha mantenido el Amor permite proclamar al Dios Vivo, para limitar y superar al fin el discurso de la "muerte de Dios", el cual queda restringido así al ámbito al que pertenece: el de la época moderna de la metafísica.

PALABRAS CLAVE

Dios, Muerte de Dios, Superhombre, Nihilismo, Ateísmo, Amor.

ABSTRACT

"God's dead" usually related Nietzsche, takes place along the modern philosophy. Against this unknowledge, is feasible his reconstruction, his genealogical re-appropriation. Hegel, Feuerbach, Stirner, and of course, Nietzsche, are some of the authors who can be named in this direction, and the most decisive ones. Marion essay gives the reconstruction, but at the same time tries to release the divine sense of the conceptual idolatry typical of modern thought, in order to re-think in God as love. In Nietzsche's words, the unknowledge in which philosophy has kept Love allows the proclamation of the Alive God, to finally limit and overcome "God's dead" speech that stays restricted to the subject it belongs from: the metaphysic modern period.

KEY WORDS

God's dead, Superman, Nihilism, Atheism, Love

Dios y la medida de "Dios"

1. La expresión vuelta corriente, que "Dios ha muerto", para no reducirse a un eslogan siempre eficaz en tanto que nunca pensable, debe sufrir un análisis conceptual preciso; solamente así, demostrando los presupuestos que la hacen rigurosa, se podrán demostrar su alcance y sus límites.

Afirmar sin comillas que Dios ha muerto sólo tiene un sentido contradictorio: así pues, si Dios ha muerto, no era entonces Dios mismo quien vivía, ya que en realidad no vivía; su muerte concluye y confirma solamente la inanidad, por un tiempo encubierta, de un ídolo. De inmediato el Dios muerto se reduce a un "pretendido Dios", cuyas comillas indican su vanidad y la subrayan; "Dios" no vale más que como representación, ídolo que uno se hace de Dios, idea que uno se hace de él, ídolo artificial, idea concebida por el hombre. Este ídolo conceptual, según lo que reviste, y según lo acoja o lo expulse el sistema conceptual que lo forja, será declarado vivo o muerto; la "muerte de Dios" sólo llega a ser rigurosamente pensable si se establece qué ídolo conceptual responde al nombre de "Dios" y qué decisión conceptual, más originaria que este ídolo, lo mide, para finalmente excluirlo del sistema de conceptos. Unificando ambas cuestiones, es preciso preguntar: ¿qué ídolo habrá sustituido a la Revelación del amor divino para que este "Dios" pueda morir? Es decir: ¿sobre qué fundamento decisivo se apoya el desconocimiento de Dios en un ídolo conceptual, para de este modo rechazarlo? Caricatura idolátrica, muerte de este ídolo —doble consecuencia de un único desconocimiento de Dios cuyo amor se ha revelado en Jesucristo; pues "a cada uno de nosotros la gracia le fue dada, según la medida del don de Cristo" (Ef 4, 7). Si, así pues, se halla negada la gracia y muerta en nosotros la presencia del "Príncipe de la vida" (He 3, 15), es que otra medida [measure] ha pretendido sobrepasar [démessurer] el don de Cristo.

I. La "muerte de Dios" y la falla "cristológica" (Nietzsche)¹

El nacimiento del superhombre

2. La "muerte de Dios" no constituye de ninguna manera una tesis que el pensador deba probar mediante razones, sino un acontecimiento que sólo

1 Marion cita los textos de Nietzsche siguiendo la edición K. Schlechta, Hanser Verlag 1966, en 3 volúmenes. Para la *Wille zur Macht*, remite a la edición de Kröner Verlag que reproduce la de P. Gast y E. Förster-Nietzsche. En esta traducción citaremos las ediciones castellanas, generalmente modificadas, con excepción de la *Wille zur Macht*, ya que la numeración de los párrafos en las ediciones castellanas no corresponde con dicha edición. [N. del T.].

él puede discernir. El acontecimiento considerable que anuncia el "loco" (Nietzsche 1980 § 125) no tiene nada de la afirmación descabellada del "insensato"²; éste no capta la evidencia de Dios, mientras que el asentimiento común de los pueblos la reconoce; aquél distingue el acontecimiento ya efectuado, para el cual la muchedumbre ciega aún no está dispuesta. En este sentido, Zaratustra, quien sin embargo ha constatado la "muerte de Dios", no se propone convencer polémicamente al eremita, pero se cruza en su camino (Nietzsche 2005 34): el acontecimiento se impondrá por sí mismo a quienes sean bastante fuertes para soportarlo. Tal ateísmo no pretende ni destruir la fe religiosa, ni justificarse: constata solamente que, de hecho, ha muerto lo que los filósofos llaman "Dios". Tan fuerte es la constatación del hecho que el pensamiento no puede ya pensar a "Dios" y lo deja morir, tanto que es preciso discutir o señalar, antes de esbozar su genealogía, que la muerte del "Dios" conceptual se halla extendida, de entrada y sin cuestionamiento alguno, al "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", lo cual vincula la validez de la crítica del segundo no solamente a la validez de la crítica del primero, sino también a la legitimidad de su identificación no cuestionada. Más aún, se presiente que si "Dios" aparece como muerto, es que se lo ha pensado desde hace mucho tiempo a partir de un modelo conceptual que desconocía su intimidad revelada: el amor. Así, será necesario mostrar que el "Dios de los filósofos" ha muerto a causa de sus mismos presupuestos filosóficos y del destino de la filosofía, y además, que asimilar tal "Dios" al Dios vivo constituye, en su insensatez, el paradigma de la errancia profunda: comprender a Dios a la medida de los conceptos y no medir los conceptos con la medida del amor, que es Dios. Así pues, si "Dios ha muerto", no hay que rebelarse contra él, sino prescindir de él, para "que viva el Superhombre", el cual constituye tanto el medio como el fin; sólo él puede superar "el periodo intermedio (Zwischenperiode) que constituye el nihilismo" (Nietzsche 1964 § 585; § 13: Zwischenzustand) entre "Dios" y el hombre, entre "Dios" muerto y el Superhombre. Éste no tiende, en el lujo inútil y necio de una revuelta titanesca, a jugar al pequeño dios contra "Dios" (como una apologética

2 La muerte de "Dios" atañe fundamentalmente al Dios conceptual, puesto que ella es, como nihilismo, la "consecuencia" de la interpretación, dominante hasta nuestros días, del valor conferido a la existencia (*Dasein*) (Nietzsche 1964 § 1).

fácil lo haría creer), y más bien asume solo el gran peso: superar el nihilismo que nos impone el vacío del cielo. Sólo él hace viable el nihilismo consumándolo, y soportable al hombre elevándolo al Superhombre: es preciso "consumar" el nihilismo (*Ibid.*, §§ 3, 4, 21, 28)³ porque "el hombre es algo que debe ser superado" (Nietzsche 2005 36; 2003 65, 112). Sobre-pasar el nihilismo implica que el hombre devenga super-hombre, "pasar sobre sí" (Nietzsche 2005 225; 1964 § 1001), único medio para operar el salto que permite pasar al otro lado del intervalo nihilista; el hombre, siendo por completo este "peligroso tránsito y un pasar al otro lado (Ein gefährliches Hinüber)" (Nietzsche 2005 38, 283, 384), debe desaparecer o instaurar la antigua trascendencia divina en lo íntimo del tránsito que transforma al hombre en Superhombre, mediante el rodeo (o el atajo) del "no-hombre (Unmensch)" (Nietzsche 2000 II § 105; 1998 I § 16; 2001 78; 1966 II 1012). Solamente así, acogiendo en sí lo que alejaba y preservaba a "Dios", el Super-hombre supera la "muerte de Dios". En consecuencia, el combate que opone a "Dios" al mundo —y al hombre— encuentra una salida en el aniquilamiento del antiguo señor: el hombre ha matado a "Dios", porque "Dios" "veía" al hombre; más íntimamente, la mirada que "Dios" dirige sobre el mundo enjuicia este mundo, para de este modo acusar y desvalorizar el devenir, de manera que "Dios" (y más exactamente la moral cristiana) se propone "privar al azar de su inocencia" (Nietzsche 2005 363; 1999 59) juzgándolo con relación a un "ser de tal y tal manera"; asumiendo la trascendencia del "Dios muerto", el Superhombre, lejos de desvalorizar el devenir mundano, va a asegurarlo, evaluándolo absolutamente, su "gran liberación, por cuyo único medio se encuentra restablecida la inocencia del devenir" (Nietzsche 2001 76, §§ 7-8)⁴. Allí

-
- 3 Llevar el nihilismo a su término permitirá solamente la conversión de un nihilismo pasivo, en el que "estamos cansados del hombre" (Nietzsche 1998 I § 12), en un nihilismo "activo" (Nietzsche 1964 §§ 13, 22, 23, 55). Es afrontando el nihilismo hasta su término como el superhombre lo supera; lejos de rebelarse, asume, de hecho, una tarea que le ha sido impuesta por el destino de la metafísica.
- 4 La inocencia del devenir le asegura la irresponsabilidad de no tener que responder por nada (Nietzsche 1964 § 708). Esta ausencia de instancia crítica lo hace tanto necesario (*Ibid.*, § 639) como contingente (*Ibid.*, § 1018), necesario en tanto que absolutamente contingente, pueril (Nietzsche 2005 55), en tanto que titánico (*Ibid.*, 284). No habiendo ningún sentido, el azar no tiene ni culpa ni razón, no conoce ni bien ni mal.

donde "Dios" crea el devenir al cual opone, enjuiciándolo, "la más grande objeción", el Superhombre afirma la inocencia del devenir acogiéndolo por completo; por eso devuelve contra "Dios" la inocencia del mundo. Se observa que el conjunto de la inversión reposa explícitamente sobre la tesis de que aquello que corresponde a Dios es negado al hombre, que lo que absuelve a Dios acusa al mundo, y viceversa (Nietzsche 2005 287-291, 356-357, 363)⁵; que la oposición decisiva nazca con el Superhombre no cambia nada: éste no hace más que devolver a "Dios" un juicio ya emitido por él contra el mundo. La cuestión debe, por tanto, reformularse del siguiente modo: ¿por qué la oposición de "Dios" al mundo y al Superhombre se encuentra admitida, más aún, requerida, en el fundamento de la "muerte de Dios"?

La reducción del amor al eros

3. La antinomia de "Dios" y el devenir, que descalifica a "Dios" cuando se transforma en la antinomia del Superhombre y "Dios", corresponde paradójica pero rigurosamente al concepto nietzscheano del amor; "Dios" condena el devenir porque odia aquello que no corresponde a su amor, y no ama sino lo que corresponde a su amor; la tesis se enuncia: "Dios" no ama verdaderamente, pues "el que ama, ama más allá de la recompensa y el castigo" (Nietzsche 2005 356; cf., 398). Ahora bien, en el fondo Dios se denomina el justiciero, "que no puede ser objeto de amor" (Nietzsche 1980 § 140); no hay que creer que "no amando lo suficiente", "Dios" deje sin embargo intacta la posibilidad de un amor más grande; por el contrario, "el amor grande no quiere el amor, quiere más" (Nietzsche 2005 398): amar más allá de la reciprocidad no exige un aumento de amor, sino un más allá del amor. Así el amor se encuentra, en primer lugar, explícitamente comprendido como sentimiento de posesión, simple

5 La afirmación del devenir por el superhombre no descalifica a "Dios" sino a condición de que "Dios" acuse al mundo; en tal caso, absolver al mundo sólo puede significar eliminar a "Dios". La presuposición, por cuanto domina, sólo es más frágil.

reverso del odio, que exige una contraparte para donarse, y de este modo, incapaz de un don desinteresado. El amor se halla pensado aquí como ardid del deseo, como rodeo encaminado a la posesión, como apropiación retardada, como eros. En segundo lugar, este amor humano, demasiado humano, se halla atribuido —“él no ama lo suficiente, de ser así nos habría amado también a nosotros, socarrones!” (Ibíd.)— a “Dios”; la paradoja alcanza aquí la blasfemia, tanto que lo que vale sin duda para el “Dios” de los filósofos contradice absolutamente el amor que sobreabunda allí donde abunda el pecado, el amor revelado a los hombres por Cristo; amar a quien no ama a su vez, eso mismo caracteriza y nombra en su más alto nombre al Dios que es amor (I Jn 4, 16)⁶. Ahora bien, es que el análisis nietzscheano reposa sobre la univocidad del amor, comprendido sin excepción como eros; lejos de reinterpretar el eros considerando el amor (agapé) de Cristo, el filósofo somete explícitamente a “Dios” al eros: “aquí Dios no es la excepción (...), deviene terrible cuando uno no lo ama a su vez” (Nietzsche 2002 25). Por el mismo movimiento que el amor se halla comprendido exclusivamente como eros, el eros, lejos de dejarse crucificar⁷ y superar como amor gratuitamente acordado y trinitariamente fundado, legisla a contrasentido y a contrapelo sobre la figura de Cristo; y se hallan malogrados al mismo tiempo e indisolublemente la Buena Nueva y Cristo; tal es la decisión originaria que gobierna la errancia consecutiva. Errancia que se aprovecha de ciertos contrasentidos particulares: que el pecado resulta de una (falsa) interpretación, lejos de nombrar un hecho; que el mal constituye el reverso necesario de la felicidad, lejos de que la muerte sea vencida; que Cristo salva en la Cruz por el simple sufrimiento, “pagado” por él en nuestro lugar al sadismo del Padre (respectivamente Nietzsche 1998 III § 16; II § 2; II § 21); desconocimientos del misterio

6 “Aquel que no quiere ver no vea que su ‘Dios’ es inigualable al Dios que ha dicho: ‘Ama a tus enemigos y haz el bien a los que te odian; ruega por tus persegutores y calumniadores; así seréis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre los malos y los buenos, y hace llover sobre los justos e injustos’” (Mt 5, 44; cf., Lc 6, 35). Sólo el Amor divino da sin recibir, sólo el amor que da sin recibir es divino; tal es el centro de la Revelación: atacándolo, la crítica nietzscheana no juzga más que al ídolo que ella se forja.

7 Ignacio de Antioquía: “mi eros es crucificado”; *Carta a los Romanos*, 7, 1.

cristiano todos ellos reductibles al desconocimiento mismo del amor divino como tal: "amar a los suyos hasta el fin" (Jn 13, 1).

La imposible afirmación y la espera del verdadero amor

4. Por otra parte, la eliminación de "Dios" le impone al Superhombre reemplazarlo; por lo tanto, invertir su función. En lugar de odiar el devenir, el Superhombre va a afirmarlo y a aceptarlo; va a intentar en la plaza pública, pero a la inversa de "Dios", proclamar al mundo "el enorme, el ilimitado Sí-Amén" (Nietzsche 2005 238, 319; 2003 113, 104; 1964 §§ 1007, 1019, 1041); tal afirmación y bendición imponen el pensamiento del Eterno Retorno, o más bien consisten enteramente en este "pensamiento abismal", por el cual aflora el nihilismo, y sólo puede proferirse por el Superhombre; en ese sentido, este pensamiento invoca al Superhombre, más allá de los "hombres superiores" y de Zaratustra mismo hacia Dionisos⁸; la gran afirmación proyecta en el horizonte metafísico un Amén "nunca antes proclamado" (Nietzsche 1966 II 351, 339) apelando al niño, al Superhombre, a Dionisos, como se lo quiera llamar. Esta espera no dura sino por la dificultad inmensa de la tarea de la cual requiere liberarse: la afirmación sin reserva reclama un Amén ilimitado; este "gran amor" (Ibíd., 358) debe, por una parte, deducirse de la voluntad de poder, pero le impone, por otra parte, soportar el "pensamiento educador" del Eterno Retorno de lo Idéntico (Nietzsche 1964 § 1053 ss.). Es preciso por tanto asumir un sufrimiento decisivo e infinito, a la medida del mundo que ha de ser absuelto en la afirmación. La dificultad extrema del advenimiento del Superhombre estriba en la necesidad de un sufrimiento infinito; o más bien, este sufrimiento mismo no postergaría nada si no exigiera, para darlo y amarlo como tal, el "gran amor". De ahí la espera de una especie de eucaristía invertida en tanto que cósmica, que deja percibir

8 El Superhombre no se confunde ni con los negadores (Nietzsche 2001 57-58), ni con los "hombres superiores" (Nietzsche 2005 Parte IV), ni con el león (Ibíd., 53-55), ni tampoco con Zaratustra, quien desconoce aún a Dionisos (Nietzsche 1964 § 1038).

(in-)voluntariamente el pastiche, a la vez blasfemo y amoroso, de la vida, pasión y muerte del Crucificado, tanto a lo largo del Zarathustra como de la vida misma de Nietzsche⁹. La espera de una especie de Mesías de la voluntad de poder, lejos de conducir a un sincretismo indecente, manifiesta que alguien debe venir en lugar de Cristo, sin que pueda ser precisamente Cristo. La afirmación suprema exige un Amén absoluto, que la voluntad de poder extiende a las dimensiones del Eterno Retorno, y provoca una apariencia de espera cristológica; pero como el amor permanece irremediamente desconocido como eros, Cristo no puede corresponderlo, pues no está llamado a eso; el eros, en efecto, se opone al agapé crístico, como lo que estando vinculado al odio (cf., nuestro § 3), y admitiendo la necesidad irreductible del mal (Nietzsche 1998 II § 2), intenta amar —en el mundo— el mal mismo; por el contrario, Cristo vence el mal y la muerte amando al Padre en el seno del mal; ninguna cristología del eros es pues pensable. Apoyado sobre la mera voluntad de poder, el eros no basta para pronunciar el "gran Amén"; sólo puede por tanto remitirse al agapé crístico, a condición de renunciar a sí mismo; la voluntad de poder debe, pues, o aniquilarse ante el amor de Cristo —pero ella lo desconoce—, o morir de esperar sin fin su propio advenimiento. No es pretendiéndose Superhombre como el hombre será divino, sino reconociendo en Cristo el don del amor divino.

La "muerte de Dios" postula que el amor sólo se comprende como eros; por la proyección en Dios del eros demasiado humano, aparece la relación de negación recíproca que separa al hombre y a Dios, y sólo hace pensable la inversión de la dominación, puesto que interpreta esta relación como relación de dominación. El desconocimiento mismo del amor

9 El *Zarathustra* retoma sistemáticamente los episodios evangélicos del Sermón de la Montaña, de la Cena, del Monte de los Olivos, de la infidelidad de los discípulos, etc.; el plan de la 5ª parte anunciaba un proceso y una muerte. Que en el momento decisivo de su concepción, el autor mismo haya asimilado a Dionisos con el Crucificado, exige cuando menos, un cuestionamiento (Nietzsche 1966 III 1350). Por otra parte, la ambigüedad de la figura de Cristo, en todo el *corpus* nietzscheano, mezcla el odio inmundado con una fascinación vergonzosa de sí misma.

revelado marca la tentativa nietzscheana con una huella negativamente cristológica. La cuestión que se torna acuciante interroga: ¿por qué el amor se encuentra malinterpretado como eros? ¿Por qué, del mismo modo, la relación de Dios con el hombre constituye una relación de oposición? ¿Cuál cuestión domina a la otra?

II. Enfrentamiento y medida de "Dios" por el hombre (Stirner y Feuerbach)

"Dios" como simple concepto

5. La conexión entre el desconocimiento del amor como eros y la relación de apropiación del hombre con "Dios", aparecerá de manera aún más estricta en la esquematización de Stirner. La relación del hombre con Dios se halla conceptualizada en la relación del Único con el hombre; la sustitución por Bruno Bauer del Hombre por Dios solamente desplaza la oposición del hombre con Dios a la del Único con el Hombre; el cual asume, bajo otro nombre, la función misma del "Dios" que, de ser exterior, pasa a ser interior solamente en el Único. De este Hombre, el Único nunca podrá ser más que el no-Hombre, negándose a dejarse interpretar "como Hombre" (Stirner 2003 175). La transformación del Hombre por el Único entraña pues, además, la transformación de "Dios"; "Dios" y Hombre sólo constituyen "conceptos" abstractos, e interpretan al Único en "el modo cristiano de ver, según el cual cada uno no es para los otros más que un concepto" (Ibídem). Esta manera cristiana proviene del paradigma de Cristo: el único individuo en haberse identificado con el Hombre ha sido precisamente un "hombre sobrehumano", no fue Hombre más que siendo un Superhombre; así, júzguese bien al Único por relación a otra cosa que él mismo denominándolo "Hombre", puesto que, de hecho, sólo le ha sido adecuado un Superhombre (Stirner 2003 179)¹⁰.

10 Cf., "La imagen de Cristo ha llegado a ser la efigie del hombre" (Stirner 2003 369).

Observamos que Dios se encuentra aquí explícitamente constituido como simple caso particular, entre muchos otros, de la opresión de un concepto normativo sobre el Único: desde entonces, mediante este juicio, se ve conducido a una representación idolátrica, "Dios"; solamente así podrá "morir". Frente al Hombre, el individuo —a menos que llegue por eso a ser adecuado deviniendo Superhombre— se reconoce no-Hombre, "hombre que no corresponde al concepto [de] Hombre" (Ibídem)¹¹ y con esta única condición se hace efectivo, pues "el hombre efectivo no es más que no-Hombre". El descubrimiento de "que yo soy el verdadero hombre" irreductible al Hombre —así como a todo "Dios"— atribuye entonces a la efectividad del Único, como su propiedad, los atributos falsamente trascendentes; éstos, como "todo lo que es 'verdaderamente humano', (son) por eso mismo mi propiedad" (Stirner 2003 333). "Dios" reducido a un concepto, y el concepto interpretado como opresión de lo abstracto, ceden ante la irreductible efectividad del Único; "fundando (su) causa sobre Nada¹², el Único se sustrae a toda instancia fundadora, a condición

11 Cf., "No es como Hombre que yo me desarrollo y yo no desarrollo al Hombre: es [el] Yo quien Me desarrolla" (Stirner 2003 366). Aquí, el Superhombre (en este caso, Cristo) no constituye de ninguna manera una superación del Hombre, sino su consumación; él elimina en el hombre el no-Hombre que le negaba el Hombre; el Único, que mantiene "el lado inhumano del humanismo" (Arvon 1954 48), o mejor, que cristaliza sobre sí el no-Hombre contra el (Super-)Hombre, se opone radicalmente al Superhombre nietzscheano. Prueba de ello es que no supera el nihilismo, sino que lo descubre y lo funda: "he fundado mi causa sobre Nada" (Stirner 2003 371). A Stirner le falta pensar el Superhombre, no a partir del Hombre, sino del valor, es decir, como voluntad de poder. Solamente así el "Yo" será Superhombre.

12 El conflicto de apropiaciones recíprocas resulta, incluso aquí, de la comprensión de las relaciones del Único con "Dios" bajo el modo del *eros*. El Único se apropia de "Dios", o del Hombre, negándolo; así ama él, por lo menos en el sentido del *eros* stirneriano; negando todo amor "ordenado", porque en tanto que ordenado "el amor pertenece al Hombre como tal, y no a mí (...), es mi "esencia" (...) y no es mi propiedad" (Stirner 2003 295; cf., 298), el Único piensa el amor como apropiación de lo que no entra aún en su propiedad; y esto porque, con anterioridad, piensa el amor como egoísmo: "mi amor sólo es mi propiedad si consiste únicamente en un interés personal y *egoísta*, etc."; en este sentido, claro está, el amor no ha faltado nunca a la humanidad puesto que el egoísmo no ha faltado nunca; Cristo y el "Dios de amor" no revelan la esencia del amor, sino "la esclavitud del misticismo". No obstante, la lógica del razonamiento se interroga de manera decisiva y sin embargo

de afirmarse solamente afirmando el nihilismo; el Superhombre no asume todavía el no-Hombre. De donde resulta que la "muerte de Dios" reposa aquí sobre los postulados siguientes: "Dios" consiste solamente en un concepto (y por tanto se prolonga en el concepto de Hombre); la efectividad del Único anula el concepto, al precio del nihilismo. La cuestión se formula como sigue: para que la muerte conceptual de "Dios" sea demostrativa, sería necesario precisamente que Dios pueda reducirse a un concepto [de] "Dios", eliminando, sin percatarse de ella, la instancia de la teología negativa; en segundo lugar, que la efectividad no pertenezca más que al Único, e incluso, que baste por sí para descalificar toda realidad conceptual. El encuentro de "Dios" y del Único como adversarios en conflicto de apropiaciones recíprocas¹³ presupone un mismo campo cerrado que acoge sus luchas.

La conmensurabilidad de "Dios" y el hombre

6. El enfrentamiento que la pobreza conceptual de Stirner traza sin precisión, presupone entre "Dios" y el hombre una conmensurabilidad directa, al interior de la cual el segundo puede matar (Nietzsche), negar (Stirner) o apropiarse (Feuerbach) al primero. Esta conmensurabilidad funda la comunidad que elabora la teo-antropología de Feuerbach¹⁴. La reducción al campo de la antropología de Aquel a quien ni el cielo ni

superficial: "¿hay ahí todavía amor? Escoged otro nombre si tenéis uno mejor (...) Yo me atengo a la vieja palabra: 'yo amo' el objeto que es mío, yo amo mi propiedad" (Ibíd., 299). Dios se halla desconocido como [un] concepto entre otros, incluso aquí, en el momento mismo en que el amor es desconocido como *eros*; se presenta aquí el doble rostro de una misma caricatura; queda por precisar su vínculo necesario.

13 Ver nota anterior.

14 No nos adherimos a Marx, quien remite él mismo a la crítica de la religión en Feuerbach; la empresa de Marx no apunta a retomar esta crítica, suficiente y válida en sí, sino a dar a esta crítica el fundamento de un "método materialista, por consiguiente científico", mostrando "cómo las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea" (Marx 2001 303 modificada).

la tierra pueden contener procede mediante el sometimiento de "Dios" al estatuto universal del objeto. La esencia de todo viviente se plantea oponiéndole un objeto, —mejor: un ob-jeto—, en el que dicha esencia se reconoce a sí misma; esta ob-jetivación no le asegura en efecto nada diferente de eso: "su esencia ob-jetivada" (Feuerbach 1995 65)¹⁵. Los vivientes se dan cada uno el objeto en que su esencia se ob-jetiva a sí misma; ahora bien, el hombre en lugar de elegir el sol, el alimento, la cacería, se da como por azar a "Dios", simple caso particular entre infinitos otros¹⁶. Se ve todavía que, como por azar, "Dios" constituye el único ob-jeto que no es objetivamente efectivo: todos los otros objetos se inscriben en la efectividad de un objeto, salvo "Dios"; "la diferencia entre lo que el ob-jeto es en sí mismo y lo que él es para el hombre falta para este ob-jeto-aquí"¹⁷. La crítica feuerbaquiana no dice: Dios es un ob-jeto (dicho simplemente: una proyección) de la esencia humana, pues todo ob-jeto se define por su modo de ser; ella plantea que, de todos los ob-jetos, el que ob-jeta la esencia humana y solamente éste (Dios), carece de efectividad objetiva. Puesto que, sin embargo, el llamado a la excepción no justifica nada, es necesario criticar y poner de manifiesto la elección ideológica que la requiere; ¿por qué, pues, el "misterio de la

15 "...sein gegenständliches Wesen". Cf., también Feuerbach 1995 56: "ihr eigenes aber gegenständliches Wesen". No se confundirá *Gegenstand* (ob-jeto, arrojado en frente, como la imagen en el espejo refleja al rostro que la pro-yecta), con el *Objekt* (objeto existiendo objetivamente en la efectividad). Incluso si el ob-jeto es también un objeto (como la caza para el cazador), remite a un sujeto que sólo lo reconoce, en lo ob-jetivante, como su ob-jeto (Feuerbach 1984a § 7). Se puede reconocer aquí la extensión universal de "la suposición" (*das Meinen*) que caracteriza a la "certeza sensible" hegeliana (Cf., Hegel 1993 63 ss).

16 "Aquí (es decir, a propósito de Dios) vale pues *sin restricción* el principio según el cual... etc." (Feuerbach 1995 64). Cf., "Dios es el ob-jeto del hombre y sólo del hombre, no del animal" (Feuerbach 1984b § 6, § 7; también 1984a §§ 7, 25, 31, 41, 68). "Dios" se halla comprendido a partir del concepto universal de ob-jeto, él mismo establecido sin crítica; lo que remite a los análisis precedentes del amor como *eros*.

17 Feuerbach 1984b § 7; cf., 1984a § 25. Aquí interviene una "Realización", una reificación del ob-jeto "Dios" como un objeto, error trascendente de la conciencia humana, que no se percató de que ella "no solamente es el fundamento, sino también el único objeto de la religión" (Feuerbach 1995 54).

religión" debe resolverse en el "misterio del hombre" y no a la inversa? (Feuerbach 1995 80; 1984b § 7). ¿Por qué la relación de la esencia con el ob-jeto se encuentra, sólo en el caso de "Dios", desequilibrada en favor de la esencia y en detrimento de la objetividad efectiva del ob-jeto? Es porque la relación se halla ajustada a la medida exclusiva del entendimiento humano que ella concluye en la ineffectividad del ob-jeto, y no a la inversa. La esencia humana remite en efecto a la conciencia, o mejor, al entendimiento; éste ha sido formulado y presupuesto como "medida de todas las medidas"¹⁸; en consecuencia, el ob-jeto "Dios" no podría ser confirmado en la objetividad por el entendimiento: o bien, permaneciendo a la medida humana, ninguna verificación "exterior" intervendrá para garantizar la experiencia estrictamente humana¹⁹; o bien, sería necesario admitir otra instancia que conozca "en sí" lo que nosotros conocemos "para nosotros"; pero precisamente, el principio según el cual "la conciencia es la absoluta realidad o efectividad, la medida de la existencia", la "medida de toda realidad" (Feuerbach 1984b § 17, § 26), impide la intervención de otro término, necesariamente desmesurado. La dicotomía de los posibles impide la intervención de lo Otro: nosotros sólo admitimos nuestra medida, que no espera la verificación de "Dios"; si no fuese así, sería necesario admitir que un Totalmente-Otro nos da él mismo su (des-)mesura; la medida absoluta sólo pertenece a la esencia humana a condición de la negación originaria, fundamental y decisiva de la alteridad de Dios: "Dios no puede ser representado más que como otro ser, pero en verdad ningún ser otro existe"; negación de la alteridad de Dios: el único "Dios" admisible sería justamente el que no tuviera ninguna alteridad: "Dios es el sentimiento ilimitado y libre. Todo otro Dios que establezcas aquí es un Dios introducido a la fuerza de lo exterior en tu

18 "El entendimiento tiene su esencia en sí mismo... él es infinito porque es la medida de todas las medidas; medimos todo por el entendimiento; él no puede ser gobernado por ningún ser supremo ni por ninguna especie" (Feuerbach 1995 93; cf., *Ibid.*, 69).

19 Sería necesaria una experiencia, mediante la intuición sensible, de la efectividad del ob-jeto. Así, "Dios" sería verificado en sí, en lugar de ser simplemente conocido por nosotros; pero ninguna experiencia sensible sustituye la nuestra; pues "Dios" no es verificado exteriormente, lo que de nuevo conduce a la otra hipótesis.

sentimiento": no solamente la alteridad se halla descalificada en cuanto tal, sino que la descalificación suprime una alteridad ya desconocida: la sola relación del hombre con un "Dios" exterior se instauraría a la fuerza. La alteridad sólo es excluida luego de haber sido desconocida: si "el hombre no puede creer, presentir, representar ningún otro espíritu (...) ni ninguna otra inteligencia", es que todo Otro "introduce algo ajeno" (Feuerbach 1995 62, 87)²⁰. Que la alteridad se confunde con la extrañeza, es decir, —en detrimento de Stirner— con la oposición, sólo permite excluir la alteridad habiéndola desconocido: es porque lo Otro no aparece sino como extranjero que la alteridad llega a ser inadmisibile. Nunca se pregunta —incluso en la doctrina del conocimiento en el amor— si la alteridad de Dios supera la rivalidad y la extrañeza, y menos aún si Dios no revela esencialmente la esencia de la alteridad.

La reducción de "Dios" al concepto permite, menospreciando la teología negativa²¹, identificar a "Dios" con sus atributos²²; la reducción del objeto sin objetividad ("Dios") a la esencia humana, permite una reducción de los atributos divinos a la esencia humana; la univocidad de los atributos asegura un sistema de comunicación teo-antropológico, al término del cual "lo que valía como absoluto no es Dios; y lo que no valía como Dios, eso mismo es Dios" (Feuerbach 1995 72; 1984a § 2). La asunción de los predicados divinos por el hombre corresponde a la "muerte de Dios". El motivo profundo sigue siendo el mismo: ninguna alteridad es reconocida a Dios; "Dios" se confunde con lo humano (Feuerbach), o bien rivaliza con lo humano (Stirner, Nietzsche), porque siempre la ausencia de lo Otro confina a "Dios" en el campo cerrado de lo humano. Nunca el Totalmente

20 Esta negación de la alteridad gobierna la interpretación negativa de la idea de infinito; la cual, lejos de remitir a un infinito positivo, se reduce a manifestar la no-finitud del hombre sin afectarla de ningún ser superior que la limite (Feuerbach 1995 59-60).

21 La teología negativa se ve reducida a una ignorancia de lo afirmativo (Cf., Feuerbach 1995 66-67).

22 "Los predicados tienen su significación propia e independiente" (Feuerbach 1995 72-73; 1984a § 7).

Otro aparece como tal ni permanece entre nosotros, porque nunca el sistema conceptual acepta la alteridad. Tenemos que el desconocimiento paralelo del amor como eros debe relacionarse fundamentalmente con esta primera ausencia. ¿Por qué “Dios” pierde su alteridad y la alteridad, el amor?

III. Desconocimiento conceptual del amor y agotamiento de la Trinidad (Hegel)²³

La pérdida de lo Otro

7. La doble negación de la alteridad divina y del amor como agapé se unifica en la problemática de Hegel. Por el mismo movimiento Dios pierde toda irreductibilidad (toda revelación), y todo lugar de manifestación (fuera de lo humano).

El único lugar de la vida de Dios reside en lo humano. Como religión revelada y manifestada (geoffentbarte Religion), el Cristianismo es además una religión manifiesta (offenbare Religion), en un juego de palabras constante: “En esta religión la esencia divina es manifestada. Su evidencia manifiesta consiste de modo patente en que llega a ser conocido lo que ella es” (Hegel 1993 439. Cf., 1997 § 564; 1987 195). Lo decisivo no reside tanto en la afirmación de que “Dios” es “manifiesto” tan sólo porque es manifestado, sino sobre todo en que la “medida” de esta manifestación no se encuentra en “Dios” mismo; el carácter manifiesto de la Revelación no depende de ninguna manera “del canon de la fe” ni “de la medida del canon” (2 Cor 10, 13), sino que depende del mero concepto.

²³ Las referencias de Marion a Hegel son tomadas de la edición alemana de las *Werke Jubiläumsausgabe*. Stuttgart: Ed. Glockner, 1927-1940. En nuestro caso, sólo se citará esta edición en casos excepcionales, pues por regla general citaremos las ediciones castellanas existentes. En los casos en que sea preciso, se citará las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* según la edición alemana de G. Lasson (Hamburgo: Meiner, 1968), citada por Marion. [N. del T].

La Revelación no es ya recibida bajo el mismo modo en que Dios nos la revela (como manifestación del amor en la gloria, kabod, doxa, charis), sino que se encuentra, en medio del presunto carácter manifiesto de la manifestación, sometida a la medida del concepto: "La religión sólo es manifiesta (offenbare), sólo es manifestada, cuando le sobreviene el concepto de la religión" (Hegel 1987 170. Cf., 1993 441).

De ello resulta, en primer lugar, que el término de la Revelación será el saber absoluto: "Dios se manifiesta como es, es aquí como es en sí. Es como espíritu" (Hegel 1993 441. Cf., *Ibíd.*, 450; 1997 §§ 552, 566, 573). La verdad de la religión, lejos de exigir la oración que une a lo Revelado, se encuentra comprendida por el saber especulativo que pretende agotarlo en sí imponiéndole el concepto; de donde la insostenible pretensión de salvaguardar el "contenido" del Cristianismo transformando por completo la "forma" del sentimiento y de la representación en concepto. En consecuencia, todo lo que no conviene al concepto será atribuido a la "representación", y por tanto, suprimido; se pretende así comprender por último el "contenido". El centro de la Revelación se encuentra fuera de ella en el espíritu, Geist. En segundo lugar, "Dios" mismo se halla reducido al concepto: "Dios existe por su concepto (Gott existiert durch seinen Begriff)" (Hegel 1968 IV 11, 13. Cf., 1987 184, 188, 194, 258); no solamente el conocimiento sino también la efectividad de "Dios" dependen del concepto. Ahora bien, el concepto comprende a la vez la posición de lo infinito y la de lo finito, de suerte que "Dios" mismo entra en la "inquietud dialéctica (Dialektische Unruhe; Hegel 1993 126)"; en "Dios", lo infinito no se pone más que para pasar [passer] a lo finito y superarlo [dépasser] en la reconciliación conceptual; en consecuencia, justo porque "Dios" es comprendido como concepto, mejor aún, no como "un concepto, sino como el concepto" (Hegel 1968 IV 42) por excelencia, introduce la finitud al interior mismo de su infinitud. "La religión según su concepto universal es la conciencia de Dios. El espíritu debe tener conciencia y diferencia, a menos que no sea espíritu; ahora bien, este es en sí el momento de la finitud. El espíritu debe contener en sí el momento de la finitud, aun cuando esto parezca blasfemo" (Hegel 1987 181). La

aplicación del canon conceptual a “Dios” introduce en él lo negativo; si la Revelación era reducida a la evidencia de lo manifiesto, era para confundir los dos centros antagónicos (Cristo o el concepto) en uno solo; el concepto mismo exige que la finitud juegue con la infinitud divina, una y otra se unifican en virtud del concepto. También la finitud del hombre conoce a “Dios” como concepto, y “Dios” sólo se conoce como concepto en la finitud humana: “El concepto del espíritu es conocido como conciencia de sí y, en ésta, es inmediatamente manifiesto, pues él es esto mismo; la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana y es su unidad la que es intuitiva” (Hegel 1993 440. Cf., 1997 § 573; 1987 223-236). Que la naturaleza humana y la naturaleza divina deban identificarse (Jn 14, 23: “haremos de él nuestra morada”) en el conocimiento recíproco (1 Cor 13, 12: “conoceré como fui conocido”), no se halla aquí mentado más que al precio de un contrasentido: no es la naturaleza divina la que es la misma que la naturaleza humana, es más bien la naturaleza humana la que debe llegar a ser naturaleza divina. La inversión del original corresponde aquí a la inversión de la medida (del amor al concepto)²⁴. La desaparición de la alteridad divina, reabsorbida en la mera manifestación del espíritu, sólo permite comprender por qué en Feuerbach “Dios” no tenía otro campo que el humano: puesto que aquí lo Absoluto sólo llega a estar consigo estando en nosotros, se hacen pensables los conflictos que, ulteriormente, opondrán lo humano a lo divino.

Interpretación conceptual del misterio del amor

8. El único campo cerrado que confunde, sin teología negativa alguna, a “Dios” y al hombre y que permite su enfrentamiento, debe su clausura a la reducción previa de “Dios” al concepto. Queda por mostrar cómo la

24 La abolición de la relación de alteridad entre Dios y el hombre se hace explícita mediante la intervención de un “tercer término” (Hegel 1992 166). En este sentido, su relación no revela “nada diferente, sino la religión misma, es decir, la unión de esta representación que llamamos Dios con el sujeto” (Hegel 1968 IV 15, 28).

desmesura de "Dios" a la medida del concepto no puede nunca introducir en el campo cerrado sino lo que el concepto comprende por "Dios": todo, salvo el Amor. El saber absoluto de "Dios" concierne sólo a la reducción fantasmal de la Revelación, privada de la seriedad del Amor. La noción específica de Dios como Amor es estropeada en el momento mismo en que el concepto pretende someter a "Dios".

El movimiento del concepto como "Dios" reproduce el movimiento del espíritu. Pues "el espíritu tiene lugar para nosotros como nombre de Dios" (Hegel 1987 184). Ahora bien, "el espíritu es el saber de sí mismo en su alienación, y la esencia que es el movimiento de permanecer en la identidad consigo mismo" (Hegel 1993 439, 471). Como "Dios es espíritu" (Hegel 1987 169), él pasa por su alienación para, a pesar y a causa de ella, saberse en "la identidad de la identidad con la no-identidad". El espíritu sin embargo domina tan sólo la alienación (Entäusserung), y solamente en una identidad (Gleichheit); el segundo término sólo se halla pensado como alienación (pura exterioridad del primero), la reunión final sólo como identidad (simple reducción de uno a otro); es en este movimiento que el concepto encuentra su efectividad como Idea. Se comprende que el momento de lo negativo deba ser introducido en "Dios", al precio de una blasfemia: con esta única condición, Dios se encuentra reducido al concepto. Para descalificar esta sujeción, queda por ver cómo la recuperación de la Encarnación y de la Trinidad por el espíritu los agota.

En primer lugar, el espíritu reinterpreta la Trinidad sustituyendo explícitamente lo negativo por el Amor: "Bien se puede considerar la vida de Dios y el conocimiento divino como el juego del amor consigo mismo. Pero esta idea desciende al plano de lo edificante, e incluso de lo insulso, si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" (Hegel 1993 16). El desconocimiento del Amor en favor de lo negativo introduce en "Dios" al Hijo como simple momento de la negación; más aún, la alienación seguirá siendo insuficiente porque lo negativo se encuentra esquivado y revelado en el espíritu: aquí la Trinidad no alcanza todavía la dualidad, sino que se resume siempre en una simple

repetición del Padre: "En esta esfera eterna, (el Padre) no engendra nunca más que a sí mismo como su Hijo" (Hegel 1997 § 567); la blasfemia impide a la Trinidad llegar a sí misma; el Hijo trinitario no es engendrado "efectivamente" sino al precio de la alienación, es decir, de la creación del mundo, la cual constituye la prolongación directa, pero sólo efectiva, de la generación del Hijo; éste sigue siendo todavía una generación de "Dios" por él mismo (Hegel 1993 446), mientras que aquella constituye "el desgarramiento del momento eterno de la mediación, del Hijo único en una oposición autónoma" (Hegel 1997 §§ 567, 568). Lo negativo exige poner en continuidad la generación, la Creación y también la aparición del mal: "El Hijo de la luz" consume mediante la caída lo que había inaugurado el desgarramiento del Hijo único y continuado la Creación: la constitución de un Otro-de-Dios. En este sentido, es el mal mismo el que constituye "el ser en y para sí" de la alteridad: el mal sería la verdad de la Trinidad (Hegel 1993 448, 449). La blasfemia estropea por completo el misterio trinitario; en consecuencia, ella desfigura además su expansión en la economía de la salvación; el Reino del Hijo no remite más al Hijo trinitario, como tampoco el Reino del Padre remite al Padre trinitario, ni el Reino del Espíritu al Espíritu Santo. El Amor, efectivamente creador de su alteridad mediante su unidad, es justamente en razón de su unidad mediante su alteridad que escapa perfectamente al concepto, y sustituye su debilidad y su profanación negativa.

Por la misma razón, lo negativo desconocerá e identificará la Encarnación, la muerte de Cristo y la comunidad eclesial: por doquier sólo se verá la reconciliación de lo negativo con aquello de lo cual es negativo (lo universal, lo abstracto, "Dios"). La Encarnación asigna lo negativo a "Dios", pero el reconocimiento de lo negativo por "Dios" sólo se consume si nada en él permanece exterior a lo negativo; es necesario entonces que Cristo muera para consumir la reconciliación: no es solamente la persona humana de Cristo quien muere sino que, como en él "Dios" se hace manifiesto, esta muerte "contiene al mismo tiempo la muerte de la abstracción de la esencia divina" (Ibíd., 455). Es "Dios" mismo quien muere como esencia abstracta en la negatividad de la muerte de Cristo. Este contrasentido

revela su falla en su concepción de la Resurrección: en lugar de ver que como es el Amor quien reconcilia a los hombres y a Dios, amor que une sobre la Cruz al Hijo con el Padre, es el amor del Padre el que resucita a Cristo, Hegel atribuye muerte y Resurrección solamente a lo negativo; la muerte como "lo negativo en Dios mismo", la Resurrección como "triunfo sobre lo negativo... negación de la negación" (Hegel 1927/40 XVI 300, 301). Tras la exteriorización de la Trinidad y de la Encarnación, el Espíritu sólo se halla, pues, determinado como simple consumación de la negación, en el desconocimiento único y radical del Amor. El conjunto se reduce entonces, y se pierde, en un "Viernes Santo especulativo" (Hegel 1992 194) que sólo comprende el misterio desconociéndolo.

El desplazamiento fundamental aparece claramente en el (des-) conocimiento de la economía de la Cruz: en un caso, es la negatividad misma de la muerte de Cristo, esto es, la muerte misma, la que nos reconcilia; en el otro, lejos de que el sufrimiento crucial baste para salvarnos, es su superación en el amor que Cristo le tiene al Padre la que lo glorifica y nos salva (Hegel 1993 455)²⁵. La cuestión se formula como sigue: ¿es el concepto, y lo negativo como su momento necesario, el que mide el misterio, o es el Amor, medida sólo de sí mismo, el que nos salva? La muerte de Cristo, tomada a contrasentido, hace posible la "muerte de Dios", puesto que más íntimamente ella resulta de la muerte de la noción de Dios como Dios: "Dios es Amor"; la interpretación hegeliana de la muerte de Cristo gobierna la "muerte de Dios" constatada en el nihilismo, por una sola y única razón.

El Amor Trinitario más allá de lo negativo

9. Desde el comienzo, se ha pretendido superar el Amor por el espíritu: "Más comprensible para el concepto de Dios como lo Viviente sería la

²⁵ Se observará que esta interpretación falseada de la salvación mediante la Cruz corresponde palabra por palabra a la que le da Nietzsche (Cf., nuestro § 3).

expresión Amor; pero el espíritu es más profundo" (Hegel 1936 304. Cf., 1993 10, 16). Esto significa que la única alteridad de las personas, la única unidad trinitaria y la única comunión posibles dependerán del espíritu que se define como "saber de sí mismo en su alienación, y la esencia que es el movimiento de permanecer en la identidad consigo mismo" (Hegel 1993 439, 471); lo que constituye entonces el "concepto fundamental" (Grundbegriff; Hegel 1989 397) del amor, y que pretende profundizarlo criticándolo, sería la relación de la alienación con la reconciliación en la identidad; sólo eso justifica la reinterpretación del amor trinitario en nombre "de la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo". Nuestra pregunta viene a ser la siguiente: ¿qué es necesario haber desconocido del amor trinitario para haber preferido el espíritu, y pretender así profundizarlo?

Es necesario haber pensado el amor como un simple sentimiento: "El amor encuentra su origen en el sentimiento" (Hegel 1989 414. Cf., 2004 § 158; 1987 192, 232). Encontrando su origen en la interioridad subjetiva, el sentimiento reproduce solamente, bajo otra forma, el contenido que preserva el "concepto fundamental", el espíritu. El espíritu conceptual encuentra en la "forma del sentimiento" una posibilidad de representar y construir en lo sensible el espíritu puro. Como regla general, el amor no constituye más que una simple imagen sensible del espíritu, "imagen del espíritu"²⁶ exactamente en el sentido en que la religión y el arte sólo ofrecen del concepto formas todavía sensibles e inadecuadas a su contenido. Este sentimiento sólo se encuentra profundizado por el espíritu, que permanece, pues, más acá del amor en su profundidad trinitaria. En cambio, nunca se pregunta si el amor no se deduce más bien de un misterio mucho más profundo que la imagen que el sentimiento ofrece de él.

26 Cf., Hegel 1989 399. Para confirmar la interpretación sentimental del amor, es evidente que su más alto modelo hegeliano ha sido la Virgen; no por cuanto ella se adhiere a la voluntad de Dios, sino por cuanto, en su maternidad (*Mutterliebe*) se conjugan lo finito y lo infinito; no es precisamente Cristo quien revela "el amor más original, más real y más vivo" (*Ibidem*).

Se comprende por qué el amor, así pensado, sigue siendo incapaz de una verdadera alteridad: "en la intuición simple de sí en lo otro, el ser-otro no es puesto como tal; es una diferencia que en su pensamiento simple no es inmediatamente ninguna diferencia; un reconocimiento del amor en el que los dos términos no son opuestos en cuanto a su esencia"; "el amor es la diferencia de dos términos que no son absolutamente opuestos el uno al otro" (Hegel 1993 446; 1968 IV 75). Supuesto bastante conocido, el amor soporta la tesis siguiente: la alteridad distingue demasiado para que el amor pueda recibirla. De este contrasentido se deduce, desde luego, que toda alteridad o bien juega fuera del amor (cf., nuestro § 8), o bien que en el seno del amor mismo la alteridad sigue siendo una simple "apariencia, apariencia de abandono de sí" (Hegel 1989 414); el amor constituiría, pues, una apariencia de alteridad; la tesis hegeliana se enuncia: el amor niega la alteridad y el reconocimiento; todo está dicho: la Revelación de Dios en Cristo anuncia por el contrario que el amor sólo crea la distancia de la alteridad al interior mismo de la unidad; oponiendo el amor y la alteridad, la tesis hegeliana reduce el primero a una apariencia de la segunda, esto es, a un "juego de la diferencia en que no se encuentra ninguna seriedad", "una apariencia, un simple juego como en el amor y el amor recíproco", "un juego del amor consigo mismo en el que no entra nada de la seriedad de la alteridad, de la separación, y de la dualidad" (Hegel 1968 IV 75, 61, 93). Lo que explica que la negación del juego del amor consigo mismo repose por completo sobre un contrasentido permanente, absoluto e irreductible: que el amor no admite el reconocimiento de lo otro en tanto que otro, mientras que Cristo, revelando el amor trinitario, prueba que la unión crece en la misma medida que el reconocimiento, y finalmente, que sólo al interior de la unión las personas encuentran el lugar de su alteridad. De ahí la doble consecuencia siguiente.

En primer lugar, una vez desconocido el amor en la Revelación, se hace inevitable pensarlo banalmente como eros, y atribuirle "la forma del sentimiento que se concentra en él mismo, y que en lugar de hacer explícito su contenido, de llevarlo según su determinación y su universalidad a la conciencia, (...) más bien se concentra inmediatamente en la profundidad

de su espíritu" (Hegel 1989 398). El retorno a sí constituye el fondo egoísta del amor, y ninguna dificultad subsiste para pasar, sin impedimento alguno, del amor en que se concentra el sujeto al mal que no constituye prácticamente más que "la entrada en sí del ser natural del espíritu"; y así pues, en tanto que "Dios" llega a ser sujeto, pasando por la conciencia, llega por eso mismo al mal, "...puede ir hasta la blasfemia" (Hegel 1993 449, 451).

En segundo lugar, las tres tesis hegelianas sobre el amor se enuncian sucesivamente: el amor se opone a la alteridad; el amor es eros; el amor, como retorno a sí del sujeto, se realiza en el mal; con lo cual se oponen rigurosamente la relación trinitaria (Jn 14, 10), el agapé divino (Jn 17, 24-26), y el *bonum diffusivum sui*. Como el amor no es concebido con la seriedad de la distancia libre e interior de las personas, se recurre a la exterioridad de lo negativo; la alteridad intra-trinitaria se señala como negatividad exteriorizada: la alteridad exige entonces la alienación, el reconocimiento sólo vale en el combate: "la seriedad con la alteridad y la alienación" (Hegel 1993 16), "lo negativo en sí... o su puro ser-otro" (Ibíd., 444). Estas dos asimilaciones, lejos de elevar la Trinidad al concepto, privan al concepto del misterio único: que la unidad, como unidad de las personas, engendra las distinciones en la misma medida que la unidad, o bien, une en la misma medida que las distinciones; de ahí un foco interno de expansión infinita que ignora por completo la exteriorización de la Trinidad en la novela gnóstica de lo negativo. Como confirmación a contrario, se observa que, como la alteridad exige la oposición, esto es, la exterioridad, la unidad sólo será la identidad uniforme que elimina una alteridad necesariamente contradictoria; de allí las tesis que asimilan "identidad y unidad" (Ibíd., 16. Cf., 444, 456). Así como la alteridad se halla desconocida en la alienación, así como la unidad se halla estropeada como identificación, estos dos contrasentidos resultan de la misma tesis que desconoce la Revelación: el amor se opone a la alteridad; entonces, una vez más Cristo revela que el amor engendra por un mismo y único movimiento la alteridad de las personas y su unidad. La interpretación hegeliana sólo profundiza en el amor trinitario lo que el concepto realiza del amor: nada.

El desconocimiento del amor por el concepto sólo es posible si el concepto no reconoce el amor mismo como el único "concepto" de Dios; es por el mismo movimiento que el amor y el concepto de Dios desaparecen. Esta doble negación reposa sobre el establecimiento del hombre como medida y principio: "lo humano como subjetividad efectiva debe ser tomado como principio, y el antropomorfismo será con ello finalmente consumado" (Hegel 1989 382)²⁷. El antropomorfismo que reduce a Dios a la medida de la "subjetividad" sitúa la crítica del Cristianismo en una curiosa posición: la negación de lo Otro se hará sobre el presupuesto de que la relación del hombre con "Dios" refleja no la relación intratrinitaria (en la que la alteridad crece a la medida de la unidad) sino, hallándose ésta desconocida, la relación intersubjetiva humana (en la que la alteridad supone la alienación, y la unión supone la identidad), ella misma tomada ingenuamente como paradigma. "Dios" sólo es negado por los poshegelianos sobre el fondo de un desconocimiento absoluto del amor trinitario, esto es, de Dios como tal, en favor de una proyección de la relación intersubjetiva alienada, primero sobre la Trinidad (Hegel), luego sobre la relación de Dios con el hombre (Feuerbach, Stirner, Nietzsche).

Muerte de "Dios" y vida de Dios

10. La "muerte de Dios" sólo llega a ser un pensamiento riguroso y conceptual de conformidad con los siguientes presupuestos:

1. El amor no nos revela a Dios, sino que constituye un sentimiento humano; ahora bien, cristianamente, este sentimiento refleja el misterio trinitario mismo.

²⁷ Es observable que la negación hegeliana de la alteridad que es Dios se manifiesta de manera decisiva en la refutación de la Eucaristía: al contrario de la teología luterana, la teología católica mantiene en la hostia consagrada una "cosa exterior, consagración exterior, un ser fuera de sí" (Hegel 1997 § 552); el reconocimiento de lo Totalmente-Otro, esto es, la refutación fáctica de la blasfemia hegeliana se opera en la adoración eucarística.

2. Ningún concepto de Dios nos es accesible; ahora bien, cristianamente, la oración asegura una intuición del Amor divino.
3. “Dios” sólo puede ser pensado a la medida exterior (humana) del concepto; ahora bien, cristianamente, todo concepto se mide por la medida del Amor.
4. “Dios” y el hombre se sitúan unívocamente sobre el mismo terreno, y luchan por los mismos atributos; ahora bien, cristianamente, la teología negativa no atribuye nada a Dios, nada que ella no haya criticado.
5. Dios no constituye más que un doble fantasmal, multiforme y opresivo del hombre; ahora bien, cristianamente, Dios se revela en el hombre como más interior a él que él mismo.
6. El hombre, tan pronto se reconoce señor de los valores, quita a “Dios” su última función y proclama con ello la “muerte”; en este mismo instante, aparece la inanidad de lo que usurpaba el nombre de Dios.

La “muerte de Dios” reposa por completo sobre el desconocimiento del Dios de amor, y sobre la negación de la Revelación; por eso sólo hace más urgente la búsqueda “cristológica” de un amor no-erótico. Tan es así que Nietzsche —“refutación de Dios: verdaderamente sólo el Dios moral ha sido refutado” (Nietzsche 1964 § 55)— sólo constata la muerte de lo que, desde Kant, la filosofía, en su extravío, entendía bajo el nombre de “Dios”: “la existencia de un autor moral del mundo, es decir, de Dios” (Kant 2007 § 87). La denominación exclusivamente moral de Dios no toma absolutamente en cuenta el Dios de amor trinitario, manifestado bajo el modo del amor por Jesucristo, y encontrado bajo el modo del amor en la vida eclesial. Este desconocimiento radical no solamente permite proclamar al Dios Vivo, más allá de la “muerte de Dios”, sino también comprender las causas de esta “muerte” y medir su alcance.

El desconocimiento del amor mediante ciertos conceptos sólo hace más insistente la silenciosa presencia del amor afirmativo; la muerte del ídolo moral de los filósofos deja aparecer siempre fiel al Dios de Isaac, de Abraham y de Jacob. 

Bibliografía

- Arvon, Henri. *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*. París: P.U.F., 1954.
- Feuerbach, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía (1984a)*. *Principios de la filosofía del futuro (1984b)*. Barcelona: Orbis, 1984.
- _____. *La esencia del cristianismo*. Trad. José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1995.
- Hegel, G. W. F. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Ed. von J. Hoffmeister, 1936.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Band. I-IV. G. Lasson (Ed.) Hamburgo: Meiner, 1968.
- _____. *Werke. Jubiläumsausgabe*. Band. I-XX. Stuttgart: Ed. H. Glockner, 1927-1940.
- _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Vol. III. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza, 1987.
- _____. *Lecciones sobre la estética*. Trad. Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989.

- _____. Crer y saber. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Editorial Norma, 1992.
- _____. Fenomenología del espíritu. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 1993.
- _____. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. Principios de la filosofía del derecho. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- Ignacio de Antioquia. "Carta a los Romanos". En: Los Padres Apostólicos. J. B. Lightfoot (Ed.). Terrassa, Barcelona: Clie, 1990.
- Kant, Immanuel. Crítica del juicio. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Marx, Karl. El capital. Vol. I. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 2001.
- Nietzsche, Friedrich. Wille zur Macht. Ed. P. Gast & E. Förster-Nietzsche. Stuttgart: Kröner Verlag, 1964.
- _____. Werke. Ed. K. Schlechta (3 vol.). Munich: Hanser Verlag, 1966.
- _____. Gaya ciencia. Medellín: Bedout, 1980.
- _____. Genealogía de la moral. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. El Anticristo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1999.

GENEALOGÍA DE LA "MUERTE DE DIOS". CONTRIBUCIÓN A LA DETERMINACIÓN
TEOLÓGICA DE LOS PRESUPUESTOS CONCEPTUALES DE LA "MUERTE DE DIOS" EN
HEGEL, FEUERBACH, STIRNER Y NIETZSCHE

- _____. Aurora. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- _____. Crepúsculo de los ídolos. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
- _____. El caso Wagner. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Siruela, 2002.
- _____. Ecce Homo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2003.
- _____. Así habló Zaratustra. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- Stirner, Max. El único y su propiedad. Eduardo Bisso (Ed). Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003.

