

La muerte de Dios

Antonio González

11. El fin de la civilización cristiana

La muerte de una divinidad parece estar unida al colapso de aquellas formas sociales con la que esa divinidad se ha asociado. En el caso de Nietzsche, la “muerte de Dios” designa el final de la “civilización cristiana”. El mismo Nietzsche menciona la conexión directa entre el abandono de la fe en Dios y la ruptura con la moralidad cristiana². Además, el famoso texto sobre la muerte de Dios alude directamente al final de la metafísica occidental en el sentido de un orden racional del universo, socialmente compartido, que estaría últimamente fundado en la idea de Dios como causa primera. Por eso, la muerte de Dios significa, según Nietzsche, que el horizonte de sentido ha sido borrado, y que la Tierra ha quedado suelta de su Sol³ [Véase el texto que sigue de Nietzsche en esta revista].



Sin duda, la modernidad implica el final de la “cristiandad” occidental, incluyendo el final de aquella teología política que entendía a los poderes de este mundo como reflejo de los poderes celestiales. Las distintas iglesias nacionales, o las iglesias libres en los países más abiertos, eran los garantes de la legitimidad de un estado, que directa o indirectamente las cuidaba y las protegía. Sin embargo, cabe preguntarse ahora hasta qué punto la crisis de una determinada moral establecida, de una metafísica, o de una teología política, puede afectar al Dios vivo del que nos hablan las Escrituras. Ciertamente, el cristianismo está unido a ciertas convicciones morales, como bien señala Nietzsche. Otra cosa muy distinta es que estas convicciones morales puedan ser, o hayan sido alguna vez, las de una moral socialmente establecida.

1 Este texto es una abreviación realizada por Jordi Corominas, con revisión posterior del autor, del artículo de Antonio González “La muerte del Dios vivo”, en M. González Vallejos (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*, Ril Editores, Santiago de Chile, 2019, pp. 171-209. Además, publicamos en este mismo número el texto de Nietzsche “El hombre loco” para ilustrar algunas de las referencias fundamentales del artículo de A.González. Para acercarse al núcleo del cristianismo puede leerse también en esta misma revista el artículo de Antonio González, “Qué es ser cristianos”, *Perifèria* 2 (2015) pp. 62-68.

2 Cf. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, en la *Kritische Studienausgabe*, op. cit., vol. 6, § 5, pp. 113-114.

3 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., § 125, p. 481.

2. El Dios libre

Desde una perspectiva bíblica, se podría pensar que la “muerte de Dios” no se produce verdaderamente cuando una determinada divinidad pierde el apoyo sociológico, y especialmente estatal, del que ha disfrutado anteriormente. Más bien podría pensarse que, si la esencia del “Dios vivo” es su independencia frente a las instituciones estatales, la verdadera muerte de Dios se produce cuando el Dios libre, que puede llamar a su pueblo a la libertad, se convierte en el garante de una determinada forma estatal, a la que legitima, y que a su vez le sostiene. La religión establecida significaría la muerte de un Dios que desde sus orígenes se caracteriza por su distancia respecto a toda forma de opresión.

Con esta perspectiva sobre la “muerte de Dios” podemos volver al texto de Nietzsche. Significativamente, el “hombre loco” afirma que los seres humanos han dado muerte a Dios, a pesar de que ellos no son conscientes de su crimen. El acontecimiento del asesinato de Dios todavía no habría llegado a oídos de aquellos que lo realizaron. Por eso le miran extrañados. Y el hombre loco tiene que reconocer que ha venido demasiado pronto⁴. De alguna manera, el texto parece hablar de un acontecimiento que se habría producido antes de que el agnosticismo y el ateísmo se hubieran convertido en fenómenos sociales generalizados. El mismo día en que proclama la muerte de Dios, el hombre loco entra en varias iglesias, y en ellas

entona un *requiem aeternam deo*, un réquiem por la muerte de Dios. Cuando es expulsado de los edificios religiosos, el loco proclama que esas iglesias son “criptas y lápidas de Dios” (*Grüfte und Grabmäler Gottes*)⁵.

Se trata de algo significativo. Es cierto que en varios pasajes nietzscheanos la muerte de Dios aparece como un suceso moderno, como “el más grande de los sucesos recientes”⁶. Sin embargo, en este texto sobre las criptas y lápidas de Dios, la impresión es que la figura de Dios ya llevaba muerta mucho tiempo, aunque no se hubiera tomado conciencia su muerte.

De hecho, el cristianismo no tuvo “iglesias” (en el sentido de edificios) hasta después del giro constantiniano. Fue precisamente el emperador Constantino quien construyó una basílica, para el obispo de Roma, Silvestre. Y fue también Constantino el que inició la construcción de templos cristianos en todo el imperio, incluyendo la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén, o las numerosas iglesias de la nueva capital imperial, Constantinopla... El texto de Nietzsche estaría abriendo la posibilidad de pensar que fue precisamente el giro constantiniano el que inició la transformación del Dios vivo de Israel en un dios muerto.

Por supuesto, no podemos convertir a Nietzsche en un simple crítico del giro

4 *ibid.*,

5 *ibid.*, p. 482.

6 F. Nietzsche, *ibid.*, § 343, p. 573.

constantiniano. Su problema con el cristianismo es mayor y más radical. Es cierto que Nietzsche se equivoca cuando piensa que el cristianismo anterior a Constantino fue simplemente un “acosmismo”, desinteresado del mundo, del que en realidad quería huir⁷. Como los primeros teólogos cristianos afirmaban, los cristianos no pretendían huir del mundo, sino vivir en el mundo una vida alternativa, que quería contribuir positiva, y críticamente, al bien de la sociedad⁸. Sin embargo, sí resulta claro que la “muerte de Dios” no es algo que se pueda limitar a la cuestión de su verosimilitud sociológica, o a su alianza con los poderes de este mundo. La muerte de Dios se puede producir incluso cuando una religión disfruta del poder durante siglos. Pero entonces, ¿en qué consiste la muerte de Dios?

3. El Dios enemigo de la vida

Se podría pensar en Dios como alguien que limita las posibilidades de la vida humana. De hecho, cuando el Dios judeo-cristiano reclama ser el único y exclusivo representante de la divinidad, ya estaría limitando las posibilidades “politeístas” del ser humano. Si a esto se añade el “acosmismo” platónico, incorporado al cristianismo medieval, a Nietzsche le resulta obvio que el Dios cristiano es el gran enemigo de todas las posibilidades vitales del ser humano. Dios sería la



Crucifixió, de Pablo Picasso.

fórmula usada para “desertar de la tierra”. Algo relacionado con la “moralidad cristiana” que, según Nietzsche, sólo es posible abandonar una vez que se ha roto con la fe en Dios. La muerte de Dios significaría entonces que Dios tiene que morir para que el ser humano pueda vivir plenamente. Desde el punto de vista de Nietzsche, el Dios cristiano es un crimen contra la vida, y una mentira que se opone a toda la sabiduría de este mundo⁹. Por supuesto, Nietzsche podría admitir otro tipo de religiosidad, para la cual la verdadera divinidad fuera la vida misma. Es lo que, en cierto modo, representa su apelación a la vieja religiosidad pagana, y a la figura del dios Dioniso. En cambio, la configuración “judaica” y “cristiana” de la religión representa para Nietzsche la más pura enemistad con la vida, que es calumniada en nombre del otro mundo.

La experiencia de la que dan testimonio las Escrituras muestra a un Dios que promueve la vida humana, liberando al ser humano de los sistemas idolátricos de

⁷ La imagen relativamente positiva de Jesús en Nietzsche no deja de ver en Jesús la raíz de una religión débil, en la que se rechaza la vida creadora, cf. P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982, pp. 358-359.

⁸ Tertuliano, *Apologeticum*, XXXVII.

⁹ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, en la *Kritische Studienausgabe*, op. cit., vol. 6, § 47, p. 225-226.

poder, caracterizados por la opresión de unos seres humanos por otros. La enemistad no acontece entre Dios y el ser humano en general, sino más bien entre Dios y los sistemas de poder que oprimen y destruyen la vida humana. A diferencia de los ídolos, el verdadero Dios se pone de parte del pobre, y le abre posibilidades de vida (Sal 113:7-8).

Por supuesto, esta predilección por los pobres podría leerse desde el punto de vista nietzscheano como una simple expresión del resentimiento de los débiles ante la vida exuberante de los poderosos¹⁰. Sin embargo, las cosas pueden ser más complejas, pues la predilección por los débiles podría no tener lugar en términos de oposición a la vida, sino más bien de una defensa de ésta. Y la oposición a los opresores podría incluir la pretensión de una transformación de los mismos, fundamentada en la percepción de un valor de toda vida humana, cuya realización más propia tal vez no tuviera lugar a costa de los demás, sino precisamente mediante su inclusión. Se trata de una posibilidad que exige reflexiones más radicales desde el punto de vista filosófico y teológico. En definitiva, se tratará de mostrar que la conexión de Dios con la vida humana, especialmente con la vida amenazada, pertenece verdaderamente a la esencia de Dios, y no es una mera expresión de deseos o proyecciones humanas.

¹⁰ De ahí la visión nietzscheana del cristianismo como anarquismo destructivo, o como vampiro del imperio romano, cf. *ibid.* § 58, pp. 245-247.

4. El Dios vivo

El Dios vivo no es un Dios opuesto a la vida, sino la vida infinita misma. No es un Dios opuesto al ser humano, sino la fuente misma de lo más íntimo de su ser. Más interior que la propia intimidad¹¹. No es un Dios trasmundano, sino el surgir infinito de todas las cosas del mundo. De este Dios se puede hablar como la verdad. Pero no se trata de una verdad en sentido proposicional, como una verdad que se pueda poseer. Es la verdad del surgir mismo, como verdad primera de los actos humanos y, más radicalmente, como el surgir mismo en el que están radicadas todas las cosas. Es, si se quiere, la verdad como un venir a la presencia, anterior a toda ratificación de lo que viene a la presencia, a toda comprensión y a todo discurso sobre ese venir a la presencia¹². No podemos poseer la verdad, porque estamos arraigados en Ella, pues Ella es la que determina lo que radicalmente somos. Precisamente porque en Él vivimos, también podemos caminar en la verdad (2 Jn 1:4; Jn 1:3-4.) y practicar la verdad (Jn 3:21; 1 Jn 1:6). Por eso es posible hablar de Dios como camino, como verdad, y como vida (Jn 14:6).

5. El Dios Insurgente

Se podría hablar de Dios entonces como el “Insurgente”. Ante todo, el término quiere señalar que Dios no surge, porque consiste precisamente en el surgir

¹¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 6, 11.

¹² En esta línea habría que pensar la radicalidad de la verdad primera, cf. mi libro *Surgimiento*, Bogotá, 2014.

de todas las cosas. Dios no es cosa, sino puro acto. Pero hay algo más. El verdadero Dios está inseparablemente unido a la vida del ser humano. La gloria de Dios es que el ser humano viva¹³. Dios es el insurgente porque es un Dios de vida, y que como tal está siempre al lado de vida, y no al lado de los sistemas de muerte. En ese sentido, el Dios vivo es, como veremos, un “Dios de los pobres”. Ahora bien, esta insurgencia de Dios está alejada de todo resentimiento. Se trata de una insurgencia que pertenece a la misma esencia de Dios. De ahí precisamente la incompatibilidad de Dios con cualquier cosificación idolátrica, con cualquier instalación de la divinidad en sistemas de poder, con cualquier “enterramiento” de la divinidad en un templo. De ahí que no pueda habitar en catedrales. El Dios vivo no habita en templos hechos por manos de hombres (Hch 17:24), como afirmaba el Nuevo Testamento mucho antes que lo hiciera el “hombre loco” de Nietzsche.

¿Qué sentido tiene hablar de la muerte respecto a la vida así entendida? La muerte ya no puede consistir en el colapso de la sustantividad de un organismo biológico o social, ni tampoco en el agotamiento de las posibilidades de una idea o de un proyecto. Respecto a la vida misma de nuestros actos, su muerte consiste más bien en una cosificación.

13 Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. El sentido original de la famosa expresión de Ireneo (*gloria Dei, vivens homo*) era subrayar la comunicación de Dios con la humanidad antes de su revelación definitiva en Cristo. Y esto precisamente porque el ser humano necesita de Dios para vivir.

6. La muerte de la vida (pecado y cosificación)

El relato bíblico describe el pecado como la pretensión humana de alimentarse mediante los “frutos” o resultados de las propias acciones, buenas o malas en algún



Davallament, de Fausto Melotti.

sentido. Aquí estaría el sentido “praxeológico” de la historia sobre el árbol de la vida y el árbol del bien y del mal. El ser humano, en lugar de comer del árbol de la vida, que como todos los demás árboles estaba disponible para él como un regalo divino, prefiere fundar la propia vida en los resultados que él mismo puede producir,

como mérito propio¹⁴. Es justamente lo que pretende hacer el ser humano “desde su juventud” (Gn 8:21)¹⁵.

Enlazando distintos relatos tradicionales, el texto bíblico explora todas las dimensiones de este modo de justificar la propia vida. El ser humano comienza a temer a Dios, evaluador de sus acciones. Y también desconfía de los demás seres humanos. El ser humano responsabiliza a los demás de los propios fallos, y utiliza, domina y manipula a los demás para producir más y mejores resultados. El ser humano compite con los demás para producir más y mejor, y aparecen la envidia y la violencia. El ser humano crea el estado para limitar la violencia, el cual deviene en sistemas imperiales de orgullo, dominación y división. El ser humano vive bajo la culpabilidad de las malas acciones, y sus previsibles resultados, y pasa la vida queriendo producir más y más, para encontrarse que el resultado final de todos sus esfuerzos es la muerte. La misma naturaleza queda afectada por esta pretensión alucinante de producir más, siendo esquilada y mancillada¹⁶.

Desde luego, la pretensión de medir la propia vida por los resultados de las acciones implica que la vida se mide por las

cosas, el surgir por lo que surge. La transparencia originaria de la vida desaparece, porque son las cosas, y no la vida, lo que ahora se persigue. No es el olvido del ser, sino el olvido de los actos, el olvido de la vida, lo que deshumaniza al ser humano, y lo convierte en cosa. Ninguna actividad se persigue ya por sí misma, como diría Aristóteles, sino que toda actividad se mide ahora por sus resultados. Toda praxis se convierte en mera poíesis, en mera producción. La dignidad del ser humano desaparece también. El ser humano es ahora una mera cosa, comprensible en los términos de la ciencia de las cosas, y utilizable como cosa.

Por supuesto, Dios mismo es también cosificado, entificado. Una vez establecida la lógica retributiva como modo de fundamentar la propia vida, Dios se convierte en el mero garante de que a los buenos les irá bien, y a los malos les irá mal. El Dios trascendente se convierte ahora en un mero engranaje destinado a garantizar la falsa “justicia” de este mundo. No se trata ciertamente de una terminología que encontremos en las Escrituras. En los relatos bíblicos, la justicia designaba la fidelidad a las promesas. La justicia de Dios, respecto a su pueblo, era su fidelidad al pacto realizado con ese pueblo. En la perspectiva adámica, la justicia pasará a significar más bien aquello que la diosa Díke significaba para los griegos: merecimiento, retribución, compensación en función de lo producido. A un Dios convertido en cosa, se le agrada mediante las cosas. Caín y Abel inventan lo que

14 Una exposición detenida de esta “lógica adámica” puede verse en mi *Reinado de Dios e imperio*, Santander, 2003, pp. 85-109.

15 Frente a la idea agustiniana de una transmisión biológica de un pecado original, parece más bíblico hablar de una repetición de la misma estructura (lógica adámica) en todo pecado particular (Ro 5:12), algo que no pueden hacer los infantes, pero sí los jóvenes...

16 Así puede leerse Gn 3-11: un despliegue multiforme de la misma estructura de autojustificación.

Dios no les ha pedido: la religión, y con ella los sacrificios (Gn 4:1-4).

Desde este punto de vista, ciertamente se puede decir que el “pecado” es verdadera muerte. No se trata del pecado como transgresión de una norma, sino la estructura misma interna de todo pecado como auto-justificación. Es “el” pecado, en singular, tal como aparece frecuentemente en el Nuevo Testamento. El día en que comas del árbol, morirás, decía la



Crucifixió, de Fausto Pirandello.

advertencia divina (Gn 2:17). El ser humano, tomado de la tierra, solamente podía evitar la muerte comiendo del árbol de la vida, que era el regalo de Dios. El ser

humano era mortal *ab initio*. El aviso de muerte no se refería a la pérdida de una presunta inmortalidad originaria, sino a la muerte fulminante en el mismo día en que el ser humano pretendiera la auto-justificación. Pero no era una muerte física, sino espiritual. Se trata justamente de la propia cosificación, y de la cosificación de los demás seres humanos.

7. La muerte del ídolo

En este sentido, podemos decir que el nihilismo denunciado por la filosofía contemporánea es, en su esencia, el pecado de “Adán”, es decir, el pecado fundamental de la humanidad. Ahora las cosas miden al ser humano, y el ser humano se cosifica. El mundo se reduce a cosas, y los actos, en su transparencia originaria, caen en el olvido. La muerte de Dios, en esta perspectiva, no es otra cosa que su entificación metafísica, su conversión en un engranaje de este mundo, y en un mero garante de las ordenaciones morales y políticas. La mente humana, bajo la lógica retributiva, es una fábrica de ídolos¹⁷. Y el dios metafísico, entendido en los términos de esta lógica, es el primero de todos los ídolos. Un ídolo que es verdaderamente enemigo de la vida. Por ello, la muerte de Dios es algo mucho más originario y radical que los procesos de secularización, propios de la modernidad. Con esos procesos solamente se certifica la muerte de un engranaje legitimador en los sistemas de dominación que surgen

¹⁷ Cf. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, I, 11.

con “Babel”, es decir, con la introducción misma de la lógica retributiva.

La civilización capitalista no sería más que la culminación de un proceso secular de objetivación del ser humano, cuando la conversión en cosa es conversión en mercancía¹⁸. Por eso mismo, la declaración moderna de la muerte de Dios no cumple por sí misma ninguna función liberadora si el mundo sigue reducido a entes, y el ser humano sigue reducido a cosa. Mientras que la voluntad de poder siga siendo un mecanismo de auto-justificación, el ser humano seguirá siendo cosificado, y la Vida misma de Dios seguirá en el olvido.

En realidad, Dios no muere porque el ser humano haya ocupado su lugar. El lugar de la primera causa, del ente supremo, propio de la metafísica tradicional, se convierte simplemente en un lugar vacío. Lo que ocupa el ser humano es un lugar distinto, el lugar de la subjetividad, para la cual todas las cosas son meros objetos, y Dios es un “valor supremo”¹⁹. Sin embargo, esa subjetividad cosificante es incapaz de verse a sí misma como acto, como vida. La metafísica entificadora convierte a la subjetividad precisamente en eso, en un sujeto, en una sustancia, en un ente situado por detrás, o por debajo (*sub-jectum*), de los actos²⁰. De ahí

que subjetivismo y naturalismo sean dos caras de una misma moneda. Los actos mismos, el lugar preciso donde el ser humano es vida, y no es cosa, permanece en el olvido.

8. La redención de la vida

Desde la perspectiva cristiana, la redención está directamente relacionada con la muerte del Mesías en la cruz. Desde la perspectiva nietzscheana, la cruz sería la fórmula utilizada por el cristianismo, desde Pablo, para calumniar a la vida, renunciando al “sentido de la tierra”²¹. Sin embargo, tal como hemos venido viendo hasta aquí, las cosas no son tan sencillas. Pablo no considera a Dios alguien opuesto a la vida humana, sino más bien como esa vida absoluta, presente en el ser humano mismo (Ro 1:19). Ahora bien, ¿qué sucede cuando esa vida es destrozada hasta la muerte, y muerte de cruz?

La tesis cristiana, en expresión de Pablo, consiste en sostener que Dios estaba en el Mesías, reconciliando al mundo consigo (2 Co 5:19). El origen de esta tesis tiene que ver muy posiblemente con la interpretación cristiana de la resurrección. La resurrección fue vista como una entronización mesiánica. Pero, al mismo tiempo, en consonancia con la predicación de Jesús, el reinado de Dios se entendió como un reinado directo, sin intermediarios. Por eso mismo, el reinado del Mesías Jesús no se podía entender como un

18 Es lo que supo ver originariamente el marxismo, antes de convertirse en la ideología opresiva de un sistema totalitario.

19 Cf. M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a. M., 1977, pp. 209-267.

20 Cf. mi trabajo sobre “El problema del sujeto”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 41 (2014) 173-193.

21 Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, op. cit., § 43, pp. 217-218

mero reinado vicario, sino como el mismo reinado de Dios.

De ahí que a Jesús se le viera situado a la diestra del Padre, compartiendo su reinado. Ahora bien, si Dios es acto, y su acto es, respecto a nosotros, un acto de reinar, y si ese acto es único en Jesús y Dios, resulta que desde muy pronto el cristianismo no pudo hacer otra cosa que situar a Jesús en el monoteísmo mismo de Dios (1 Co 8:5-6; cf. Dt 6:4).

Y esto tuvo consecuencias para la interpretación de lo sucedido en la cruz. Si Dios verdaderamente se identificó con Jesús de Nazaret, podemos decir que en la cruz asistimos al abajamiento, al “vaciamiento” (*kénosis*) de Dios mismo. Por supuesto, este abajamiento acontece en la misma identificación de Dios con un ser humano. En la encarnación, la presencia de Dios en medio de su pueblo toma la carne concreta de una vida humana. Una vida biológica, biográfica y fenomenológica. Sin embargo, esa identificación cobra toda su gravedad, su dramatismo y su escándalo cuando se sostiene que la cruz afectó al mismo Dios. En este caso, al abajamiento de la encarnación se añade el abajamiento de la humillación (Jesús muere como un esclavo), y el abajamiento de la muerte (Flp 2:1-11).

9. Dios crucificado

¿Qué es la muerte? Como vimos, la muerte biológica es desestructuración de un organismo, que pierde su

sustantividad, por más que puedan seguir vivas individualmente las células que lo integran, y pasen a formar parte de otros organismos. Además, la muerte biográfica es también el final de las posibilidades humanas, o la última de todas ellas.



Crucifixió, de Pablo Picasso.

Algo que no es mera jerga heideggeriana, sino un modo de expresar lo que sucede cuando la muerte es asumida libremente, como sucede en el caso de Jesús²². Pero la muerte es también la radical cosificación de un ser humano. El ser humano, al fallecer, se convierte en un cadáver inerte, en una cosa. El cadáver está radicalmente carente de actos humanos. El cadáver es pura cosa. Ya no es “carne” en el sentido de un ámbito acotado en el que acontecen nuestros actos²³. El cadáver es cosa, y nada más que cosa. Si la encarnación supone para Dios un abajamiento, y si toda forma de dominación social

22 Cf. Jn 10:17-18. Ciertamente es difícil decidir “históricamente” sobre las motivaciones y pensamientos de Jesús, pero su subida a Jerusalén parece tener carácter de un enfrentamiento asumido voluntariamente.

23 Cf. mi trabajo sobre “El cuerpo que somos”, en *la revista Perifèria* 13 (2016) 12-24.

entraña una cosificación del ser humano, esta cosificación llega a su plenitud en la muerte. Se podría decir, con Hegel, que en la cruz estamos ante la negación más radical de la vida divina, ante la mayor y más radical enajenación de Dios²⁴.

Ahora bien, la identificación de Dios con Jesús no era una mera identificación con su “carne” (como pretendió la cristología Logos-Sarx)²⁵, ni fue tampoco una mera identificación con su “causa” (como se pretende en las concepciones modernas, últimamente mahometanas). La identificación de Dios con Jesús fue una identificación con toda su completa y real naturaleza humana. Una naturaleza humana muerta en la cruz. Y, sin embargo, esa muerte no detiene la identificación. En esto consiste precisamente la “muerte de Dios” en el sentido más estricto y teológico: en que la muerte del hombre Jesús no interrumpe la identificación de Dios con él. Es el momento más radical de *kénosis*, de vaciamiento, de abajamiento de Dios. Es la culminación de su identificación solidaria con la humanidad. Dios se identifica hasta la muerte. Hasta la muerte de un esclavo, hasta la muerte humillante en la cruz. Pero también simplemente: hasta la muerte. Hasta la muerte donde el ser humano es puro cadáver, mera cosa.

24 Y, por tanto, ante una “muerte de la muerte”, cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, en sus *Werke* (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel), vol. 17, Frankfurt a. M., 1986, p. 291.

25 Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Freiburg i. B., 1979, pp. 494-497, 605-609.

10. La resurrección de la vida

La identificación de Dios con el hombre Jesús no se detiene ni en las torturas, ni en la cruz, ni en la muerte. No hay una naturaleza divina que abandone a la humana en el momento crucial, como pensaron los antiguos. Y el Dios identificado con Jesús sigue siendo Dios. Sigue siendo la Vida pura, infinita y eterna. De ahí que, como dicen las Escrituras, la muerte no pudiera retener al Mesías (Hch 2:24; Ro 6:9). Este “no-poder-retener” es la verificación radical de la identificación de Dios con él. En virtud de esta identificación, la identidad de Jesús crucificado se revela radicalmente. Jesús es el Mesías, cuyo reinar es el reinar mismo de Dios.

La resurrección es por ello, en sentido estricto, un verdadero “re-surgir”, un verdadero *re-sub-regere*. Arrancado de la muerte, *de profundis*, el Mesías reina, y el reinado de Dios se introduce definitivamente en la historia humana. Ya nadie nos puede separar de la fidelidad de Dios, de su justicia, de su amor a la humanidad. Las promesas de Jesús se han cumplido: el reinado de Dios se ha acercado. Y lo ha hecho en una manera inesperada, y radical. Dios reina ahora mediante el Mesías resucitado. Las promesas a la dinastía davídica se realizan sin la introducción de un nuevo estado. Jesús reina por todos los siglos.

En la resurrección, la vida humana de Jesús es asumida en la vida eterna de Dios. Una vida, que como humana, era radical-

mente corporal. Por eso la resurrección atañe, no al alma, o las ideas de Jesús, sino a toda su realidad, inexorablemente corporal. Sin embargo, la resurrección no es la reanimación de un cuerpo, sino su radical transformación. El cuerpo resucitado ya no es carne, sino un “cuerpo espiritual” (1 Co 15:44), por más que no se precise ulteriormente en qué consiste tal corporeidad. Ciertamente, la corporeidad alude a una constitución que sigue siendo



Crucifixió, d'Stanley Spencer.

humana. Pero en esta nueva realidad no hay dualidad alguna entre carne y espíritu, sino una radical unidad, porque el cuerpo resucitado pertenece ahora a la vida eterna de Dios, en su acto eterno de reinar.

Esta peculiar “muerte de Dios” solamente se puede expresar trinitariamente. No

porque se trate de una dialéctica de afirmaciones y negaciones, una muerte de la muerte, una negación de la negación, al estilo hegeliano. Se trata más bien de que, si Dios se identificó con Jesús, Dios experimentó en sí mismo el abandono de Dios, solidarizándose radicalmente con todos los presuntamente abandonados por Dios (Mc 15:34). Si el infierno es el abandono de Dios, la radical distancia con la Vida misma, se puede entender la antigua afirmación de un descenso del Mesías a los infiernos²⁶. Pero, al mismo tiempo, Dios nunca dejó de ser Dios, incluso en su mayor abajamiento, incluso en su experiencia de la infernal distancia con Dios. El amor, como lazo de unión entre el Padre y el Hijo, nunca se quebró. Precisamente por ello, la resurrección de Jesús no puede atribuirse más que al Espíritu mismo de la vida divina, al Espíritu del amor (Ro 5:4), al Espíritu mismo de Dios (Ro 8:11).

11. Lo que ha muerto para siempre

En cualquier caso, en la cruz llegan a su fin determinados aspectos de la divinidad. En primer lugar, en el Calvario mueren ciertas imágenes de Dios. En la Biblia hebrea, Dios había asumido de forma casi exclusiva, y real, los roles de rey, de amo y de guerrero. Esto tenía el efecto de cuestionar la validez de esos roles en el seno del pueblo de Dios, hasta el punto de apuntar hacia su extinción. Esta tendencia se realiza plenamente en la figura de Jesús. Si Dios se identificó con Jesús,

²⁶ Con algunas raíces bíblicas, como 1 Pe 3:19.

ahora se ve lo que significa ser Rey, lo que significa ser Amo o lo que significa ser Guerrero. El Rey es un siervo, el Amo sufre el destino de los esclavos, el Señor de los Ejércitos muere sin recurrir a la contra-violencia.

En segundo lugar, en la cruz muere la falsa imagen de Dios como aquella entidad que garantiza la correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Quien había de garantizar que a los justos les va bien, y a los injustos les va mal, estaba en realidad colgado del madero, y sufriendo por tanto el destino de los injustos. Dios no es entonces quien garantiza la correspondencia entre la acción humana y sus resultados, sino más bien quien se opone a ese modo de justificar la propia vida y de entender la divinidad. Con ello mueren los dioses de las religiones, en la medida en que son artefactos destinados a garantizar el funcionamiento de la lógica retributiva, presentando a los poderosos como merecedores de su situación, sometiendo las conciencias con la culpa, y presentando a las víctimas como merecedoras de su destino.

Con esta comprensión de la divinidad no sólo muere la religión sacrificial. En general, mueren todos los poderes, en la medida en que se encuentran fundados en la lógica retributiva. Todo poder, sea religioso, social, económico o político, es tal poder en la medida en que asegura que quienes realizan ciertas acciones obtendrán ciertos resultados. Pero si Dios ha anulado la lógica retributiva en la que

se fundaban, estos poderes ya no tienen ningún sostén en la divinidad, y es vano poner la confianza en ellos. Su carácter idolátrico ha sido desvelado, y de este modo han sido definitivamente derrotados en la cruz (Col 2:14-15).

Por ello, la muerte del Dios de la metafísica no se reduce a una consideración sobre la historia del ser, ni tampoco se agota en ser un evento puramente religioso, o en una transformación social. Ciertamente, el Dios de la metafísica, como ente supremo, y como causa primera, es en último término una “cosa”, algo radicalmente distinto del Dios Insurgente, del infinito surgir de todas las cosas. Ciertamente, el que cuelga en la cruz difícilmente puede ser descrito con las categorías de la metafísica. Sin embargo, tal metafísica era también solidaria de una estructura praxeológica, en la que la causa primera era el garante último de la correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Precisamente por ello era fundamento de los poderes, y garante de diversas estructuras sociales. Ese dios, esos dioses, han sido muertos y derrotados en la cruz.

De este modo, se puede decir que muere el dios de las catedrales, el dios que ya estaba muerto. También se puede decir que la muerte de Dios es objetivación de Dios, por identificarse Dios con alguien que finalmente es un puro cadáver sin vida. Sin embargo, la muerte no podía retenerle... El cadáver ha sido transformado para siempre, sin que quede rastro de la muerte. Por eso en la cruz se pone fin de-

promesas, la fidelidad a su pacto, y a la renovación definitiva del mismo. Una justicia que, por ser fidelidad para quien no la merece en términos de retribución, se muestra no sólo como perdón, sino como final de toda retribución. Contra la tendencia secular de la teología occidental a contraponer justicia y perdón, la justicia bíblica, por ser fidelidad de Dios a sus promesas, puede incluir siempre el perdón. En la cruz, esta inclusión es radical, porque anula la lógica adámica, que hacía posible toda comprensión retributiva de la justicia.

Esto significa entonces que la “encarnación” de Dios no es una simple mezcla de lo divino y de lo humano, sino un acontecimiento humano-divino inseparable de la muerte y de la resurrección del Mesías. Por eso, precisamente se trata de un acontecimiento de regeneración, de un verdadero resurgir. En la encarnación de Dios quedan derrotados todos los ídolos, porque en la muerte y resurrección de la Palabra hecha carne queda destronada toda objetivación de Dios. De ahí que el cristianismo primitivo pudiera ser percibido como verdadero “a-teísmo”, pues no sólo se negaban los ídolos de la religión pagana, como ya hacía Israel, sino que se negaba también cualquier posibilidad de convertir a Dios en el engranaje legitimador de cualquier sistema social. Y por eso mismo, el cristianismo primitivo era percibido no sólo como una pernicioso superstición irreligiosa, sino también como un verdadero enemigo del estado.

La nueva vida manifestada en el Mesías queda al alcance de todos sus discípulos por medio del Espíritu. En realidad, no se puede ser discípulo de Jesús si no es por el poder mismo de Dios. Lo contrario sería de nuevo un mérito propio. Por eso, el amor de Dios, derramado en nuestros corazones (Ro 5:5), es el Espíritu Santo del que mana una vida nueva, y una humanidad nueva. Por el Espíritu, Dios es radicalmente “Dios con nosotros”. No sólo encarnado junto a nosotros, sino derramado en nuestro interior, en nuestro “vientre” (Jn 7:38-39), para configurar-nos a su imagen.

El Espíritu es la nueva Vida que los pobres pueden entender y recibir de una manera privilegiada (Lc 10:21), porque suelen ser más fácilmente liberados de los procesos esclavizantes de autojustificación. Los pobres “con Espíritu” (Mt 5:3) no son los pobres objetivados en las teorías autojustificadoras de las élites revolucionarias, sino que son sujetos de su propia vida, y de su propia historia. Por eso mismo, en la liberación que posibilita el Espíritu de Dios no hay resentimiento respecto a los poderosos, sino más bien compasión y esperanza. El resentimiento solamente es posible cuando de alguna manera se envidia una vida de la que se carece. Los pobres con Espíritu, llenos de la vida manifestada en el Mesías, poco tienen que envidiar. Todas las carencias son naderías respecto al tesoro que se lleva en los propios corazones.

13. La Era del Espiritu

Llegados a este punto podemos entonces concluir que, respecto a Dios, la vida y la muerte no son meras metáforas para describir procesos sociológicos de secularización. Si se quiere, sería más correcto hablar de analogía, y no de metáfora. Y es que Dios es la Vida por excelencia, la vida en el sentido más propio y radical, el primer analogado de todo vivir. Toda otra vida no sería más que un destello de la Vida plena, en la cual vivimos, nos movemos, y somos. La muerte en Dios tampoco es una metáfora relativa a su mayor o menor relevancia social. Se trata más bien de afirmar que el Dios vivo, el Dios que es la Vida por excelencia, es capaz

de asumir radicalmente el abandono de Dios y destruir, por la resurrección, toda objetivación de la divinidad, para llenar la vida humana de un poder nuevo, de una vida renovada, que procede de lo alto.

En este sentido, la muerte de Dios inaugura una nueva era, que es la era del Espíritu, en la que los verdaderos adoradores no adoran en los viejos templos, tumbas de las viejas divinidades, sino que adoran en espíritu y en verdad (Jn 4:24). Ciertamente, en la historia del cristianismo hubo un importante contagio con las estructuras de las viejas divinidades muertas, y sus sistemas de poder. Sin embargo, el Dios de la Vida, que es el Dios de los pobres con Espíritu, ha irrumpido poderosamente en la historia contemporánea, en maneras ciertamente inesperadas.

Significativamente, el año 1900 no sólo representa el año de la muerte de Nietzsche, sino también el inicio de la efervescencia de nuevos movimientos en la historia del cristianismo, que venían preparándose desde el siglo anterior, y que se caracterizan por el énfasis en los dones y la actividad del Espíritu Santo. Un fenómeno ciertamente ambiguo, y lejano a los gustos estéticos de las clases acomodadas o a los esquemas ilustrados sobre el devenir de la historia. Pero un movimiento plural y diverso en el que se cuestionan las viejas estructuras de poder, en la medida que el poder del Dios vivo se manifiesta entre los más pobres.



Golgotha, de Rouault.

Ya los viejos anabaptistas del siglo XVI experimentaron los dones del Espíritu Santo, y fundaron en la presencia activa del Espíritu de Dios su rechazo de toda violencia, y su crítica a los poderes establecidos, incluyendo el poder de las viejas iglesias constantinianas²⁷. No con ejército, ni con fuerza, sino con su santo Espíritu, decía ya el profeta Zacarías (4:6). Y es que, a fin de cuentas, la vida de Dios, si es tal vida, no puede menos que manifestarse en las vidas de sus hijos, renovándolas, restaurándolas, y ungiéndolas con nuevas posibilidades.

Hay un dios muerto que atenaza al mundo con la muerte. La codicia, que es idolatría (Col 3:5), se alimenta de la máxima objetivación del ser humano, y de toda su actividad. El hombre loco de Nietzsche hablaba precisamente en un mercado. Frente a tanta muerte exigida por los ídolos del poder y del dinero, la humanidad y la creación entera espera la manifestación de la Vida de Dios. Ciertamente, el nuevo siglo verá la muerte de muchas viejas formas de cristianismo, que solamente podrán mantenerse como cascarones huecos, colgados de las estructuras de poder a las que tratan de legitimar. Pero también será un siglo en el que la Vida de Dios seguirá manifestándose de múltiples maneras, haciendo posible la restauración de formas radicales de cristianismo, en las que la Vida del Insurgente muestre reflejos multiformes de toda su riqueza.

27 C. H. Byrd, "Pentecostalism's Anabaptist Heritage: The Zofingen Disputation of 1532", en *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 28 (2008) 49-62.