

La muerte del Dios vivo

Antonio González

El conocido texto de Friedrich Nietzsche en la *Gaya ciencia* sobre la muerte de Dios sigue siendo una clave fundamental para entender el estado intelectual, y espiritual, de la civilización occidental.¹ Se podría alegar que Nietzsche solamente proporciona una vaga metáfora. Si Dios existiera, difícilmente podría morir, asesinado por los humanos. Sin embargo, el texto no discute propiamente su existencia. Pero entonces, ¿qué es lo que quiere decir la famosa metáfora? O, más importante, ¿qué es lo que la metáfora puede seguir diciendo hoy?

1. La vida y la muerte

1.1. ¿Qué es la vida?

De entrada, se podría comenzar diciendo que la vida y la muerte tienen como “primer análogo” las realidades biológicas. Sin embargo, aquí ya se plantea una primera dificultad. No es tan sencillo, ni siquiera para la misma biología, determinar con exactitud qué es lo que se debe entender por “vida”: ¿un sistema autopoiético, una selección natural de replicadores, un fenómeno semiótico?² Tal definición es importante para decidir, por ejemplo, si algo que se pueda encontrar fuera de nuestro planeta es verdaderamente una realidad “viva”.

A falta de una definición unívoca y consensuada de la vida, algunos optan por aproximaciones descriptivas, señalando ciertas características que se podrían esperar de toda realidad viva, como por ejemplo, la regulación del medio interno para mantener un estado constante (homeostasis), la organización, el metabolismo, el crecimiento, la adaptación, la respuesta a estímulos del medio y la reproducción. También se podrían mencionar, entre las características de la vida, la evolución que da lugar a nuevas especies y, por supuesto, la posibilidad de morir.

Estas características que podemos considerar como propias de la vida están determinadas por los veinte aminoácidos que constituyen los ácidos nucleicos, por las cinco bases nucleótidas con las que se construyen las proteínas, y por los azúcares que integran los polisacáridos. Sin embargo, el hallazgo de estos tres polímeros principales (ácidos nucleicos, proteínas, polisacáridos) fuera de nuestro planeta no sería suficiente para determinar si allí hay “vida”. Por una parte, la vida podría estar posibilitada, en otras circunstancias, por elementos distintos. Y, por otra parte, no bastaría con constatar la presencia de las moléculas orgánicas para determinar si hay vida, sino que se necesitaría mostrar que esas moléculas están organizadas de una forma que posibiliten las características que descriptivamente consideramos propias de la vida.

Si la vida es un carácter propio de ciertos sistemas materiales que presentan estas características, podríamos decir que la muerte sería simplemente la destrucción de la configuración física de las moléculas del organismo, cuando ya no puede mantener su homeostasis con el medio. Para decirlo con Zubiri, la muerte en un sentido físico-biológico sería simplemente la desestructuración de la sustantividad propia de los seres vivos.³

1 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en la *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), Berlin-New York, 1988, vol. 3, § 125, pp. 480-482.

2 Cf. C. Emmeche, “Autopoietic systems, replicators, and the search for a meaningful biologic definition of life”, en *Ultimate Reality and Meaning* 20 (1997) 244-264.

3 Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, pp. 670-671.

1.2. La metáfora de la muerte de Dios

Obviamente, el concepto de Dios no entra en esa descripción de la vida y, por tanto, la muerte de Dios no sería más que una metáfora para hablar de la relevancia de lo divino. Pero no se trata de una metáfora creada por Nietzsche, sino de una expresión usual en la historia de las religiones. Con frecuencia, las religiones han entendido que sus dioses siguen el destino de sus respectivos pueblos. La derrota de un determinado grupo humano, o la caída de una cierta civilización, se interpreta usualmente como la derrota, o incluso la muerte, de los dioses tutelares de esa nación. De hecho, el texto de Nietzsche conecta directamente con el lamento de Plutarco por la muerte de Pan, en la que se simboliza de alguna manera la crisis del mundo antiguo.⁴ Podemos recordar otras muchas imágenes trágicas, como aquella en la que los que los sabios náhuatl lamentaban la muerte de los dioses aztecas.⁵

Por supuesto, esta relación entre el destino de los dioses y el de sus pueblos no significa simplemente que los dioses estén en función de una realidad política o económica. En ocasiones, los dioses pueden sobrevivir a la crisis de una civilización concreta, en la medida en que son capaces de explicar tal crisis, incluyéndola en una perspectiva más amplia. Incluso una divinidad puede pasar a patrocinar la civilización triunfante, cuya victoria legítima, y perpetuarse de este modo. En buena medida, esto le sucedió al Dios babilonio Marduk. Sin embargo, hoy Marduk tiene pocos adoradores: bien puede llegar un momento en que se agote la capacidad de los dioses para explicar y legitimar el mundo que les rodea.⁶ Como decía Nietzsche en su famoso pasaje: “también los dioses se pudren”.⁷

A finales del siglo pasado, la teología de Pannenberg trató de dar cuenta de la muerte y supervivencia de las religiones en función de su capacidad explicativa del mundo. Cuanto más capaz fuera una determinada cosmovisión para explicar la totalidad, más sería capaz de sobrevivir a los distintos avatares de la historia. Desde su punto de vista, el cristianismo, al integrar la concepción hebrea de la verdad como historia, las exigencias racionales de la filosofía griega, y la idea de un adelanto del final de los tiempos acontecido en la resurrección del Mesías, sería la religión más capacitada para ofrecer una visión completa de la realidad. Por eso sería la suprema forma religiosa, indisolublemente unida a la suerte de la civilización occidental.⁸

Desde este punto de vista, la muerte de una divinidad sería algo así como su “de-función” histórica y social. Determinados dioses, y determinadas concepciones del mundo, se volverían irrelevantes al perder su capacidad de explicar el mundo en el que se encuentran. Así como los sistemas biológicos mueren cuando no pueden mantener su homeostasis con el medio, del mismo modo los dioses fallecerían al volverse irrelevantes para un determinado sistema social. Ahora bien, observemos que esto es justamente lo que parece afirmar Nietzsche respecto al Dios de la cristiandad occidental. Según la interpretación más usual de los textos de Nietzsche, el hombre loco afirma en el mercado precisamente aquello que la modernidad habría realizado, no en la forma de una conquista militar, sino como un logro intelectual: los seres humanos han “matado” a Dios.

4 Cf. Plutarco, *De defectu oraculorum*, XVII, en Plutarque, *Les oeuvres morales et philosophiques*, Paris, 1618, p. 341. Puede verse también Ph. Borgeaud, “Le grand Pan est mort. Problèmes d’interprétation”, *Revue de l’histoire des religions* 200-201 (1983) 3-39.

5 “Dejadnos ya morir, dejadnos ya perecer, puesto que nuestros dioses han muerto”, cf. M. León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, 1985, p. 289.

6 Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 1, Göttingen, 1988, pp. 178-179.

7 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., p. 481.

8 Cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1967.

1.3. El Dios vivo de Israel

Desde el punto de vista de la religión de Israel, la muerte de Dios es en principio inexplicable, no por razones metafísicas, sino por razones históricas. El Dios de las Escrituras se caracteriza precisamente por ser un Dios “vivo”. Su vitalidad alude a su poder. Por ser un Dios vivo, es un Dios que puede proporcionar fuerza a su pueblo frente a las naciones rivales (Jos 3:10). El Dios vivo es el Dios verdadero, ante el cual tiembla toda la tierra (Jer 10:10). La afirmación de la vitalidad de Dios contrasta, desde el punto de vista de las Escrituras, con el carácter “muerto” de los ídolos (Sal 106:28). Los ídolos muertos no son capaces de salvar. Curiosamente, el Dios vivo es un Dios invisible. En cambio, los ídolos, con toda su visibilidad, son perfectamente incapaces de dar vida. Más bien forman parte de los distintos sistemas de poder, por los cuales son utilizados.

El texto de Nietzsche sobre la muerte de Dios muestra un conocimiento de esta dialéctica bíblica entre el Dios vivo y los ídolos muertos. De hecho, Nietzsche alude a aquel pasaje bíblico en el que asistimos a la confrontación entre el Dios vivo, representado por el profeta Elías, y el dios estatal de la reina Jezabel, esposa de Acab, que sería la gran promotora del culto a Baal en el reino de Israel. En el texto de Nietzsche, los incrédulos se burlan del hombre loco, que busca a Dios, preguntándole si se le ha perdido, si se ha extraviado como un niño, si se ha escondido, si se ha embarcado o ha emigrado, etc.⁹ De un modo literariamente muy semejante, el profeta Elías se burlaba de los profetas de Baal preguntándoles si su dios tal vez no les oye por estar meditando, o estar ocupado, o estar dormido, o haber emprendido un viaje (1 Re 18:27).¹⁰

Recordemos como termina la historia de Elías: el “Dios vivo” enciende el fuego del sacrificio, mientras que Baal no hace nada. Entonces la multitud, azuzada por Elías, prende a los profetas de Baal y los degüella (1 Re 18:40). Para entender a Nietzsche, posiblemente haya que tener en cuenta lo que estaba en juego en el texto bíblico. Los “yahvistas” y los “baalistas” disputaban quién habría de ser el Dios de Israel. Pero se trataba de un Israel ya constituido en forma estatal. En el reino del Norte, los baalistas habían logrado el apoyo de la monarquía, y procedían sistemáticamente a eliminar al partido yahvista. Elías quiere responder con los mismos métodos, y lo consigue brevemente. Sin embargo, a la postre no consiguió otra cosa que enajenarse aún más el favor de los monarcas, y terminó teniendo que huir al desierto de Judá (1 Re 19:1-4).

En cualquier caso, parece que la vida y la muerte de las divinidades estaba muy directamente ligada a su capacidad de ser apoyados por los poderes dominantes. A su vez, se esperaba que la divinidad elegida fuera aquella que iba a proporcionar seguridad al estado, y al pueblo en su conjunto. Algo que, según el diagnóstico de los profetas bíblicos, no pudieron hacer los ídolos muertos, incapaces de evitar el hundimiento final de la monarquía.

En este sentido, habría entonces que decir que la muerte de una divinidad no tiene que entenderse como un proceso meramente religioso o filosófico. 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 cristiana.¹¹ 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

9 El texto sugiere que Dios se puede haber escondido por miedo a la humanidad, cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., § 125, p. 480.

10 Por supuesto, hay en Nietzsche también otras alusiones, frecuentemente señaladas, a las parábolas de Jesús, o a Diógenes con su linterna. Sin embargo, es importante tener en cuenta también esta alusión crucial al conflicto entre Elías y los profetas de Baal.

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

Dios significa, según Nietzsche, que el horizonte de sentido ha sido borrado, y que la Tierra ha quedado suelta de su Sol.¹²

1.4. El Dios libre

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.

En la teología de Pannenberg, a la que aludimos anteriormente, se trataba de explicar la extraordinaria capacidad que el Dios de Israel tuvo para sobrevivir a las distintas crisis por las que ese pueblo pasó en su historia, incluyendo la división política en dos estados, la pérdida de ambos estados a manos de los imperios vecinos, la destrucción del Templo e incluso el abandono de la lengua nacional. La respuesta de Pannenberg consistía en afirmar que, a diferencia de otras cosmovisiones, la religión de Israel, y el cristianismo posterior, por su concepción de la verdad como historia, y por su visión escatológica del final de los tiempos, disponen de una enorme capacidad para explicar la totalidad.

Ahora bien, en este punto cabe alegar frente a Pannenberg que la idea de la religión como una especie de cosmovisión, capaz de explicar la totalidad, es en realidad una idea nacida a partir del “giro constantiniano”, que hizo del cristianismo la religión oficial del imperio romano. Ni los primitivos romanos ni los hebreos entendieron sus divinidades de este modo. La religión, para los romanos, no era primeramente una cosmovisión, sino más bien una práctica, un *cultus deorum*.¹³ Para los hebreos, el judaísmo era más bien un movimiento ligado a una identidad étnica (Gal 1:13-14). Para los primitivos cristianos, se trataba de un “camino”.¹⁴

Solamente cuando el cristianismo quedó establecido como religión imperial pudo abrirse paso la idea de la religión como un “sistema de creencias”. Sin duda, hay creencias en las religiones. Ahora bien, mucho antes de que el Dios de Israel pudiera llegar a ser entendido por sus fieles como el Dios estrictamente monoteísta encargado de dar cuenta de la totalidad del universo, ya disponía de una *característica esencial* que le permitía sobrevivir a las distintas crisis de la identidad nacional experimentadas por ese pueblo. Y es que el Dios de Israel era un Dios que no sólo no estaba originalmente ligado a un estado sino que, además, desde sus inicios, tenía un marcado carácter anti-estatal.

El pueblo de Israel se interpretó a sí mismo como un pueblo surgido de la liberación de un estado opresivo: el imperio Egipcio.¹⁵ Integrando a distintos pueblos, con distintas procedencias étnicas (Ex 12:38), entendió su destino como dar testimonio de la sociedad alternativa, e igualitaria, que el Dios liberador había producido entre los antiguos esclavos. Dios sería ahora el verdadero Rey de ese pueblo, que en su exclusividad habría de asegurar que no aparecieran nuevas formas de dominación. De ahí no sólo la actitud crítica de los relatos de Israel respecto a la institución estatal (Jue 9; 1 Sam 8, 1 Sam 12), sino también la tendencia a que los roles de dominación, como los

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

13 Cf. Cicerón, *De Natura Deorum* II, 71.

14 Hch 9:2; 18:25-26; 19:9.23; 22:4; 24:14.22. La misma idea de *pístis* no designa primeramente un sistema de creencias, sino una confianza, que posibilita un camino. Sobre el mensaje de Jesús como una práctica puede verse F. Nietzsche, *Der Antichrist*, en la *Kritische Studienausgabe*, op. cit., vol. 6, §§ 33-35, pp. 205-208.

15 Esta es la auto-interpretación de Israel en la Torah.

de rey, amo o guerrero, fueran asumidos por Dios, excluyendo o limitando tales roles en su pueblo.¹⁶ De hecho, tanto llamados escritores “deuteronomistas” como los profetas de Israel responsabilizaron a la institución estatal, introducida en tiempos de Saúl y David, como la principal responsable de la idolatría, y de la injusticia social (dos caras de la misma moneda) que terminaron por llevar a Israel a la catástrofe y al exilio.¹⁷

1.5. La verdadera muerte de Dios

Si esto es así, tal vez podemos entonces entender en un modo más radical el discurso sobre la muerte de Dios. 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.*

Se podría incluso pensar que Elías, y el “yahvismo” que él representaba, no luchaban necesariamente por el poder estatal, sino simplemente por su supervivencia frente a la religión establecida por la monarquía. En cualquier caso, su vitalidad claramente estaba, no en su alianza con el poder, sino en su profetismo. De hecho, en los salmos de Israel hay una imagen poderosa que quiere mostrar cuál es el destino de los dioses cuando éstos se unen a los distintos sistemas de poder. El Dios de Israel irrumpe en el panteón de los dioses, y les reprocha su incapacidad para hacer justicia a los pobres. En realidad, tales dioses se han aliado con los poderosos de este mundo, y están destinados a caer, como también caen los distintos sistemas políticos (Sal 82:7). En cambio, el Dios de los pobres sobrevive a la caída de los estados e imperios. Y no lo hace primeramente por ofrecer una mejor cosmovisión, sino por no haber unido su suerte a la de los poderosos.

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 pronto.¹⁸ 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. De hecho, Paul Valadier señala que Nietzsche conoce otras “muertes de Dios” anteriores a la moderna ilustración.¹⁹ Valadier menciona, por ejemplo, la forma “impía” en la que el Dios de los hebreos pretende ser único, causando la risa de todas las demás divinidades.²⁰ Y, por supuesto, el Dios crucificado de Pablo sería también una forma especialmente mortífera de la muerte de Dios, en la que el sencillo mensaje de Jesús es sustituido por un mensaje de muerte.²¹

Ahora bien, en el famoso texto de Nietzsche parece haber otra muerte de Dios, distinta de las mencionadas. 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

16 Cf. Ex 14:14; Deu 17:16; Jue 7; Lv 25:39-42; etc.

17 La “historia deuteronomista” estaría integrada por Deu, Jos, Jue, 1 Sam, 2 Sam, 1 Re y 2 Re.

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

19 Cf. P. Valadier, “Lo divino después de la muerte de Dios según Nietzsche”, *Universitas Philosophica* 54 (2010) 219-233.

20 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en la *Kritische Studienausgabe*, op. cit., vol. 4, “Von den Abtrünnigen”, § 2, p. 230.

21 Para Nietzsche solamente hubo un cristiano, y éste murió en la cruz, cf. *Der Antichrist*, op. cit., § 39, p. 211.

expulsado de los edificios religiosos, el loco proclama que esas iglesias son “criptas y lápidas de Dios” (*Grüfte und Grabmäler Gottes*).²² 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”.²³ 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 de 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 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 huir.²⁴ 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 sociedad.²⁵ 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?

2. Las posibilidades

2.1. La vida biográfica

La vida biológica, y la “vida sociológica” a la que se alude metafóricamente con la primera, son realidades visibles. Es la vida observable en los seres vivos, la vida que se puede observar en los microscopios, la vida cuyo código se puede desentrañar. O también la vida observable en las estatuas de los ídolos, en los templos, en los símbolos religiosos incorporados a los emblemas estatales, etc. Sin embargo, estos tipos de vida no agotan los sentidos de la misma. Junto a la vida biológica (*zoé*), los griegos ya distinguían lo que podemos llamar la vida como decurso vital (*bíos*). Es la vida de la que tratan las biografías. Es un tipo de vida que no predicamos propiamente de las amebas ni de los tiburones, sino más bien del ser humano.

¿En qué consiste la vida como biografía? La vida biográfica presupone la existencia de un ser vivo. Pero no basta con la existencia de un ser vivo para que haya biografía. Se requiere que ese ser vivo pueda ser dueño de su vida, y pueda realizarla apropiándose de distintas posibilidades. La vida entonces se convierte en un decurso vital. El ser humano realiza su biografía apropiándose de ciertas posibilidades, y desechando otras. Y, por supuesto, la última de todas las posibilidades, la posibilidad que pende sobre toda biografía y le pone su punto final, es la muerte.²⁶

22 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., § 125, p. 482.

23 Cf. F. Nietzsche, *ibid.*, § 343, p. 573.

24 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.

25 Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXVII.

26 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986 (1ª ed. 1927), pp. 250-251.

En este nuevo nivel de la vida, el poder aparece de nuevo. Pero no se trata ahora, primeramente, de un poder social o político. Se trata más bien de que las posibilidades que constituyen la trama de la propia biografía representan precisamente eso: lo que *podemos* hacer, y lo que podemos llegar a ser. No sólo eso. Al apropiarnos de posibilidades no sólo ponemos en ejercicio lo que podemos hacer, sino que también somos capacitados en una o en otra dirección. La vida biográfica puede considerarse como un proceso de capacitación o, si se quiere, de “empoderamiento”.²⁷

En términos de Nietzsche, podríamos hablar de la vida como “voluntad de poder”. Como es sabido, la “voluntad de poder” ha experimentado una multitud de interpretaciones, incluyendo las propias del “darwinismo social” o del nacionalsocialismo. Sin duda, Nietzsche quería ir más allá del puro biologicismo, señalando que, más allá del mero deseo de sobrevivir, la vida estaría caracterizada por una dinámica de expansión y de creatividad. Esta dinámica sería especialmente notable en el ser humano, quien precisamente puede apropiarse de posibilidades, realizándose y capacitándose como tal.

Por ello, tal vez la metáfora de las “tres grandes transformaciones” del Zarathustra puede darnos una idea cabal de la mejor lectura posible de la voluntad de poder.²⁸ El camello, agobiado por las cargas, se transforma en león. Pero el león, y su momento de fuerza destructiva, no agota las metamorfosis. En la transformación final, el león deviene en niño. Aquí la vida no es rebelión contra la esclavitud del pasado, ni animalidad desbocada, sino inocencia cargada de posibilidades de futuro. Unas posibilidades que son múltiples, como son múltiples las biografías concretas. De ahí lo que Nietzsche consideraba como la gran novedad de nuestro tiempo, de la que no fueron plenamente conscientes ni siquiera los escépticos: no poseemos la verdad.²⁹ Es el perspectivismo de Nietzsche: la verdad se configuraría a partir de la voluntad de poder, propia de la vida.³⁰

2.2. El enemigo de la vida

Desde este punto de vista “biográfico” se nos abren nuevas perspectivas para entender el discurso sobre la muerte de Dios. 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 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.

En el prólogo del *Zarathustra* nos encontramos con un personaje, el “viejo santo”, un ermitaño que todavía compone canciones para Dios. Desde el punto de vista del anciano, hay que elegir entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Él se ha retirado a la soledad precisamente para renunciar al amor a los hombres, y amar solamente a Dios. Un Dios del que aún no sabe que ha muerto.³¹ 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 mundo.³² Por supuesto, Nietzsche podría admitir otro tipo de religiosidad, para la cual la verdadera divinidad fuera la vida misma. Es lo que, en

27 Cf. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, 2006, pp. 105-168. El término, que no esconde sus raíces aristotélicas, ha cobrado relevancia en el ámbito de la ética social y política. Puede verse M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, 1993.

28 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, op. cit., “Von den drei Verwandlungen”, pp. 29-31.

29 Cf. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, en la *Kritische Studienausgabe*, vol. 9, Frühjahr 1880, 3[19], p. 52.

30 Cf. P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, op. cit., p. 481.

31 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 14.

32 Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, op. cit., § 47, p. 225-226.

cierto modo, representa su apelación a la vieja religión 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.

2.3. El final de una ilusión

Se podría argumentar que la idea del Dios del monoteísmo ha cumplido alguna función civilizadora en la historia de occidente, favoreciendo, por ejemplo, la búsqueda de algún tipo de racionalidad en la naturaleza, en la medida en que ella se entendía como creada por un ente racional. Sin embargo, aquí nos encontramos también con otra posible dimensión de la muerte de Dios. No se trata solamente de que Dios sea un enemigo de las posibilidades humanas. Es que, también, por otra parte, las mismas posibilidades de la idea de Dios se habrían agotado. Dios ya habría cumplido todas sus funciones civilizadoras. La muerte de Dios significaría que la idea de Dios ya no puede hacer ni significar nada para la humanidad. El famoso pasaje de la *Gaya ciencia* se hace eco de esta situación. La muerte de Dios, por más que sea un acontecimiento del que la humanidad no ha tomado plena conciencia, determina al mismo tiempo una situación irreversible, de la que ya no cabe una vuelta atrás.³³

Este agotamiento de la idea de Dios se correspondería con un cambio decisivo en la historia del pensamiento occidental. Es lo que, en términos filosóficos, se ha entendido como un agotamiento de la metafísica. Desde el punto de vista de Heidegger, el pensamiento occidental pensó el ser como presencia, y de este modo redujo la realidad a un mero conjunto de entes, disponibles para su manipulación técnica. El Dios del monoteísmo no sería más que el “Ente supremo”, destinado a sostener todo el edificio de la metafísica. Pero la renuncia al monoteísmo no garantizaría el final de la metafísica.³⁴ También la modernidad científico-técnica participa de esta reducción del ser a meros objetos, y por ello no hace más que continuar la historia de la metafísica occidental. Para Heidegger, el mismo Nietzsche sería una expresión de esta reducción del mundo a meros entes, caracterizados por la presencia, olvidando el acontecimiento originario del venir a la presencia. Este acontecimiento sería precisamente la verdad como desvelación, tal como habría sido pensada por los primeros filósofos griegos.³⁵

2.4. La concreción de la enemistad

Cabría formular algunas preguntas, tanto respecto a la enemistad entre Dios y el ser humano, como también respecto al agotamiento de las posibilidades de la idea de Dios. La tesis de una enemistad fundamental entre Dios y el ser humano tendría que ser situada correctamente en su contexto histórico. ¿Realmente ha sido la idea de Dios un impedimento para la realización plena de todas las posibilidades del ser humano? Nietzsche y Heidegger hablan de una cierta experiencia de Dios, propia de la religión establecida por el cristianismo occidental. Sin embargo, es dudoso que el Dios bíblico pueda ser entendido correctamente en los términos de esta oposición. 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 poder, caracterizados por la opresión de unos seres humanos por otros. Tal como nos mostraba el Salmo 82, la enemistad no acontece entre Dios y el ser humano en general, sino más bien entre Dios y los sistemas de poder que oprimen

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

34 Cf. M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a. M., 1989, pp. 235-256.

35 De ahí la crítica de Heidegger a Nietzsche, a quien en realidad tanto debe, cf. M. Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, en sus *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a. M., 1977, pp. 209-267.

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 poderosos.³⁶ 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 la misma. 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. Es algo que Nietzsche pretendió para Dioniso, y sobre lo que tendremos que volver.

2.5. Otras posibilidades

También cabe preguntarse hasta qué punto se puede decir que se han agotado las posibilidades de la idea de Dios. Ciertamente, el número de ateos y agnósticos crece en el mundo, aunque su proporción, en términos globales, *continúa disminuyendo desde el siglo pasado*. Esto no obsta para que, en algunos países relativamente más ricos, el ateísmo, el agnosticismo y la irreligiosidad experimenten un crecimiento. Si el crecimiento económico guarda alguna relación el crecimiento de la irreligiosidad en el mundo desarrollado, también es significativo que la oposición principal al sistema político y económico globalmente dominante se haga en términos religiosos. Es lo que sucede claramente en el caso del fundamentalismo islámico. De hecho, el porcentaje de la población mundial que profesa la religión musulmana aumentará en las próximas décadas, sobre todo debido a los mayores índices de natalidad.³⁷

Desde el punto de vista sociológico, es interesante constatar, en cualquier caso, que la oposición a las estructuras de poder que rigen nuestra sociedad global corre normalmente a cargo de aquellos grupos o movimientos que pueden proporcionar identidad a sus miembros³⁸ Algo que el capitalismo apenas puede hacer. Tampoco lo pueden hacer los partidos tradicionales, ni los viejos sindicatos, ni las iglesias establecidas. De ahí la creciente importancia “opositora” de los grupos que proporcionan o recrean identidades, ya sea mediante las reivindicaciones de género o géneros, el recurso al nacionalismo, la afiliación a pandillas juveniles, etc. Y, por supuesto, los grupos religiosos de carácter alternativo, incluyendo el fundamentalismo, se hallan especialmente capacitados para recrear las identidades, y ser de este modo un canal de expresión del descontento o la oposición al sistema dominante. Algo que mostraría que muchas posibilidades se albergan todavía en el ámbito de lo religioso.

Respecto al cristianismo cabe entonces preguntarse lo siguiente. Si se admite que tuvo lugar un desvío fundamental en la historia del cristianismo, que lo llevó a convertirse en la religión imperial de Europa, y consiguientemente en la religión oficial de los diversos estados nacionales surgidos en Occidente, es posible que el agotamiento del cristianismo no sea en realidad más que un agotamiento de esa forma concreta de religión. Si esto es así, el final de las diversas formas de cristiandad, incluyendo la “religión civil” norteamericana, puede ser en realidad todo lo contrario

36 Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, op. cit., § 40, p. 213. De ahí la visión nietzscheana del cristianismo como anarquismo destructivo, o como vampiro del imperio romano, cf. *ibid.* § 58, pp. 245-247.

37 Cf. Pew Research Center, April 2, 2015, “The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050”.

38 Cf. M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 3, México 1999, pp. 386-387.

a un agotamiento de posibilidades. Más bien un cristianismo que quisiera ser fiel a sus dinámicas originarias podría experimentar nuevas posibilidades, todavía poco exploradas. Sería algo que se podría columbrar, en cierta medida, en diversas “explosiones” del cristianismo, tales como las que han tenido lugar en a lo largo del último siglo en muy diversas latitudes.

El mismo Nietzsche habla a veces de la muerte del “viejo” Dios.³⁹ Sería tal vez una forma de indicar que lo que muere es solamente una cierta imagen de Dios. Paul Valadier ha destacado la complejidad de las actitudes de Nietzsche respecto al cristianismo, y la imagen más bien positiva que el filósofo tuvo de Jesús. Si ha muerto el viejo Dios, esto no significa que haya muerto toda forma de divinidad. Más bien sucedería lo contrario. Pensemos no sólo en el Dioniso de Nietzsche. También Heidegger apelaba a una nueva idea de la divinidad, necesaria para superar el subjetivismo moderno, y el nihilismo al que nos habría conducido la historia de la metafísica occidental. Ciertamente, el “último Dios” de Heidegger no sería el Dios cristiano.⁴⁰ Como tampoco lo era el Dioniso de Nietzsche. Pero, más allá de las diferencias entre ambos pensadores,⁴¹ difícilmente se puede afirmar, desde ellos, un agotamiento de las posibilidades de lo divino. Y, en muchos casos, la crítica de ambos al Dios cristiano podría “deconstruirse” como una mera crítica a la cristiandad occidental, a su moral, y a su metafísica.

No sólo eso. ¿Quién ha dicho que lo divino tenga que pensarse primeramente como “causa primera” en un sistema óntico de metafísica? Podría suceder que aquello que en la historia de las religiones ha aparecido como lo divino sea en realidad algo que filosóficamente se tendría que pensar de una forma muy distinta. Para Xavier Zubiri, por ejemplo, la deidad designa más bien un carácter de la realidad en cuanto última, posibilitante e impelente de la vida humana.⁴² En este sentido, lo divino, por su propia esencia, jamás podría agotarse como fuente de posibilidades. Si la divinidad es ese momento de la realidad en cuanto fundante de posibilidades para el ser humano, solamente habría un agotamiento de lo divino cuando se agoten todas las posibilidades humanas. De ahí la necesidad de Nietzsche, o de Heidegger, de apelar a nuevas formas de divinidad.

3. La vida radical

3.1. Los actos y la vida

¿Abarcan la vida biológica y la vida biográfica todo lo que se puede decir filosóficamente sobre la vida? ¿O nos queda más bien algo esencial por mencionar? De hecho, la vida puede tener también un significado que no es el biológico ni el biográfico. Se trata de la vida en un sentido que podríamos llamar “fenomenológico”. O también, si se quiere, en un sentido “hyarqueológico”. Y esto porque el término griego *hypárkhein* se puede traducir al castellano literalmente por “surgir” (*sub-regere, hypo-arkhein*). Antes que hablar fenomenológicamente de un “aparecer”, siempre susceptible de ser entendido en términos de “apariencia”, se puede decir con rigor que los actos humanos consisten en un “surgir de las cosas”.⁴³ El acto auditivo es el surgir de las cosas oídas, de los sonidos. El acto visual es el surgir de las cosas vistas. El acto de pensamiento es el surgir de las cosas pensadas. El acto volitivo es el surgir de las cosas queridas. El acto de ficción es el surgir de las cosas, imaginadas, etc.

39 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., § 343, p. 574.

40 Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt a. M., 2003, pp. 405-417.

41 La crítica de Heidegger a Nietzsche no se dirige solamente a la voluntad de poder como deseo de aprisionar el ente, como piensa P. Valadier (cf. su *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, op. cit., pp. 473-483). También el “perspectivismo” de Nietzsche sería para Heidegger una mera expresión de la metafísica moderna de la subjetividad. Puede verse M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen, 1961, pp. 257-333.

42 Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 2012, pp. 89-90, 392-393, 494-495, etc.

43 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1048 a 31.

Los actos humanos tienen un carácter admirable. Por una parte, ellos representan un ámbito de *verdades primeras*: puedo dudar de lo que veo, pero no del acto de ver; puedo dudar de lo que oigo, pero no del acto de oír, etc. Es el origen del famoso *cogito* cartesiano, que tiene sus orígenes en Agustín y en el mismo Aristóteles.⁴⁴ Por otra parte, siendo “indubitables”, los actos son también *invisibles*. El acto de ver no puede ser visto, el acto de oír no puede ser oído, etc. Ni siquiera el acto de pensar es una “cosa” que puede presentarse como término de otro acto. Cuando quiero pensar en un acto, lo que hago es pensar en las cosas que “surgieron” en ese acto. Y es que los actos no son cosas, sino el surgir mismo de las cosas. De hecho, la razón de la indubitabilidad y de la invisibilidad es una y la misma: los actos son radicalmente inmediatos a nosotros mismos. Precisamente por eso constituyen verdades primeras. Y por eso son invisibles. En su inmediatez, no se pueden poner “delante” de nosotros, como si fueran cosas, pues en ese mismo momento dejarían de ser actos.

Por eso mismo, los actos constituyen la fibra misma de nuestra vida. Una vida invisible, pero inseparable de las cosas.⁴⁵ La praxis de la que hablaron Aristóteles, o Marx, antes de consistir en meros “movimientos corporales”, es radicalmente vida invisible. De ahí que en ella radique lo más auténtico de lo humano, la raíz de su dignidad. Ciertamente, los animales realizan actos vitales. Sin embargo, solamente el ser humano distingue entre actos y cosas, porque solamente el ser humano puede aprehender la invisibilidad de sus propios actos. Precisamente por eso el ser humano se puede distanciar de las cosas, superando la mera impulsividad. Y también por ello el ser humano puede compartir sus actos, funcionando en términos de un “nosotros”. Además, al atender a sus propios actos, y poder sistematizarlos, el ser humano puede dar lugar a las instituciones que caracterizan a nuestra especie.⁴⁶

No sólo eso. Teológicamente, el ser humano, en la radical dignidad de sus actos, es imagen y semejanza de Dios (Gn 1:26). Así como el Creador está separado de su creación, de la cual es radicalmente distinto y libre, también el ser humano no es una mera cosa entre las cosas creadas, sino que puede tomar distancia de ellas, aprehendiendo la diferencia entre actos y cosas. Por eso, las antiguas divinidades (el sol, la luna, y los astros) aparecen en el relato del Génesis como simples “lumberas” al servicio del ser humano (Gn 1:14-18). En cambio, el ser humano es concebido más bien como el “mayordomo” que ha de cuidar de la creación, en representación de aquél de quien es imagen. Mientras que los reyes de la antigüedad ponían sus estatuas para marcar el alcance de su soberanía, el Creador de todas las cosas no pone otra estatua de sí mismo que al ser humano, responsable ahora de toda la creación.

3.2. El acto puro

En realidad, las metáforas biológicas y biográficas no tocan a Dios más que de un modo muy indirecto, al ser usadas para hablar meramente de la relevancia social o histórica de la idea de Dios. En cambio, al hablar de la vida, nos encontramos con una analogía más estricta. Se puede hablar de Dios como pura Vida, en la medida en que es posible hablar de Dios como Acto puro. Los actos humanos no son puros, porque están ineludiblemente unidos a las cosas. Un acto puro sería un puro surgir que no culminara en cosa. De hecho, solamente un surgir que no culmine en cosa puede ser la respuesta a la pregunta por el surgir de todas las cosas. Y que esta pregunta no puede ser respondida recurriendo a otra “cosa” que explique tal surgir, y del cual sería su “causa”. La “causa” sería precisamente “cosa”, y nos situaría en la perspectiva “onto-teo-lógica” de la metafí-

44 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1170 a 29-33; Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XI, 26.

45 De ahí que, pese a las grandes aportaciones de Michel Henry, no podamos seguirle en este punto. A Henry, por no conocer más alteridad que la intencionalidad, la crítica de la intencionalidad le conduce inexorablemente a un dualismo entre vida y mundo.

46 Cf. mi trabajo “Para una ontología de lo social”, *Revista portuguesa de filosofía* 71 (2015) 833-854.

sica occidental.⁴⁷ La pregunta por el surgir de todas las cosas no nos permite apelar a otra cosa, cuyo surgir también tuviera que ser explicado. Más bien nos deja ante el puro surgir. Ante el surgir infinito y eterno, no limitado por cosa alguna.⁴⁸ Infinito, porque no culminaría (*finis*) en cosa. Eterno porque estaría más allá del tiempo que mide el surgir de las cosas.⁴⁹

Desde este punto de vista, las metáforas que Nietzsche emplea al hablar de Dios en el famoso texto de la *Gaya ciencia* no dejan de ser penúltimas. El sol, el mar, y el horizonte, delatan el lenguaje de la metafísica clásica, donde Dios es el Ente supremo, destinado a dar orden y estabilidad al universo. Si Dios es el puro surgir de todas las cosas, la creación tienen entonces un orden propio y autónomo, verdaderamente independiente de Dios. Ningún horizonte es borrado, ninguna tierra es desencadenada, ningún mar es sorbido, por mucho que se niegue la existencia de Dios. O, si se quiere, negando el Dios de la metafísica clásica, lo que se niegan al mismo tiempo son todas las viejas estabilidades y seguridades de esa metafísica. Pero el Dios verdadero y vivo, que no es ente, estaría más allá de toda visibilidad, y también más allá de todas las metáforas de la “ontoteología”. La pura vida de Dios no es una actividad realizada por un ente, sino un acto puro allende todas las cosas.

3.3. *El viviente que me ve*

Algunas expresiones bíblicas apuntan precisamente en esta dirección. Por supuesto, la idea misma de creación sitúa a Dios en un plano distinto de todas las criaturas, más o menos divinizadas en la historia de las religiones. No sólo eso. La tesis de que no se puede ver a Dios y vivir (Dt 5:26) no habla de una enemistad entre Dios y la vida humana. De hecho, ningún personaje bíblico fallece por encontrar a Dios. Y es que, de hecho, en todos los encuentros, y en todas las metáforas de su presencia, Dios se mantiene en su invisibilidad. Dios no es una cosa entre las cosas. Precisamente por ello el ser humano, al encontrarse con Dios, no es destruido, sino que sale afirmado en su propia humanidad.

Hay un pasaje bíblico que puede ser significativo en este aspecto (Gn 16:5-14). Agar tiene que huir de sus amos, Abraham y Sara, debido a los conflictos con su señora. Luchando por su supervivencia, Agar se encuentra con un “mensajero” de Dios. Dios aparece como aquel que ve la situación desesperada de Agar. Y el pozo junto al que Agar se refugiaba es entonces llamado *Beer-lajai-roi*, una expresión enigmática, cuyo sentido más plausible sería el de “pozo del viviente que me ve”. Un viviente que no es visible, porque es Dios mismo. Agar solamente ve al mensajero. Pero el invisible es un viviente, porque realiza un acto. Un acto que normalmente contaríamos entre los actos biológicos, pero que ya no puede ser tal. No hay ojos. Solamente hay vida. Solamente hay un acto invisible: el acto de ver. Todo lo demás son signos indirectos: el mensajero o “ángel” de Dios, el pozo que asegura la supervivencia. Dios ve todo lo visible, pero como acto puro vive en una luz inaccesible (1 Ti 6:16).

Sin embargo, lo que ese viviente ve es al ser humano, en su opresión y en su fragilidad. Y lo ve, no porque disponga de ojos, sino porque existe una conexión intrínseca entre el acto puro de Dios y los actos del ser humano. Un acto se diferencia de otro acto por aquello en lo que el acto termina, y no por su carácter de acto. Un surgir se diferencia de otro surgir en virtud de lo que surge. Pero el surgir es uno solo, un *solum tantum*. Y esto significa que el acto infinito de Dios se diferencia de los actos humanos solamente en virtud de lo que surge en ellos, pero no por su carácter de actos. El acto infinito de Dios está inseparablemente unido a los actos humanos, en cuanto actos, por más que a la vez esté infinitamente separado de ellos en cuanto actos finitos. Por eso

47 Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt a. M., 2006, pp. 51-79.

48 No se trata de un acto del entendimiento, como en Aristóteles (*Metafísica*, 1072 b 13-30), pues no está determinado por lo inteligible, sino que, como puro surgir, es acto, y nada más que acto.

49 Puede verse mi trabajo sobre “La génesis de todas las cosas”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 40 (2013) 545-557.

podemos decir: “en él vivimos, nos movemos y somos” (Hch 17:28).⁵⁰ Nuestros actos están injertados en el acto infinito de Dios, hasta el punto de que, como dice el Salmo, “en Tu luz vemos la luz” (Sal 36:10).⁵¹

3.4. El Insurgente

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 intimidad.⁵² 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 presencia.⁵³ 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).

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 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 viva.⁵⁴ 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.

4. La muerte de la vida

¿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*.

4.1. El pecado fundamental de la humanidad

50 El texto dice además que Dios no “surge” (*hypárkhonta*) lejos de cada uno de nosotros (Hch 17:27), y que somos “linaje” (*génos*) de Dios. Nuestra génesis, nuestro aparecer, está injertado en el surgir de Dios.

51 O Salmo 35:10, o 36:9, según otras numeraciones.

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

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

54 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.

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 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 propio.⁵⁵ Es justamente lo que pretende hacer el ser humano “desde su juventud” (Gn 8:21).⁵⁶

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 esquilhada y mancillada.⁵⁷

4.2. La cosificación

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 Dike 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 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 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 refe-

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

56 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...

57 Así puede leerse Gn 3-11: un despliegue multiforme de la misma estructura de auto-justificación.

ría 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.

4.4. 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 ídolos.⁵⁸ 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 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 mercancía.⁵⁹ 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”.⁶⁰ 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 actos.⁶¹ 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.

5. 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”.⁶² 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

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

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

60 Cf. M. Heidegger, *Holzwege*, *op. cit.*, pp. 209-267.

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

62 Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, *op. cit.*, § 43, pp. 217-218; *Zarathustra*, *op. cit.*, p. 14.

el ser humano mismo (Ro 1:19). Ahora bien, ¿qué sucede cuando esa vida es destrizada hasta la muerte, y muerte de cruz?

5.1. El abajamiento de Dios

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 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).

5.2. La muerte de Dios

¿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. 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 Jesús.⁶³ 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 actos.⁶⁴ El cadáver es cosa, y nada más que cosa. Si la encarnación supone para Dios un abajamiento, y si toda forma de dominación social 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 Dios.⁶⁵

Ahora bien, la identificación de Dios con Jesús no era una mera identificación con su “carne” (como pretendió la cristología Logos-Sarx),⁶⁶ ni fue tampoco una mera identificación con su “causa” (como se pretende en las concepciones modernas, últimamente mahometanas). La identi-

63 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.

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

65 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.

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

ficación 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.

5.3. 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 pudo 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 radicalmente 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 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 infiernos.⁶⁷ 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).

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

5.4. *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, 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 idólatrico 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 definitivamente a toda objetivación del Dios vivo. Dios, en la cruz, se afirma como verdadero Dios, libre de todas las objetivaciones que lo convertían en un ente manipulable, en la piedra angular de un determinado sistema de poderes. En este sentido, la muerte de Jesús en la cruz es la afirmación de Dios como verdadero Dios, distinto de todas las cosas.

5.5. *La afirmación de la vida*

Siendo la reprobación final de todas las objetivaciones de la divinidad, la muerte de Jesús en la cruz es la afirmación de "lo invisible de Dios" (Ro 1:20). El cadáver afirma la invisibilidad de Dios. Un invisible que no es pura negatividad, ni pura vaciedad. Es la invisibilidad misma de la

vida. En la cruz, Dios se muestra como Dios inmanipulable, inobjetivable. Pero no se muestra en absoluto como enemigo de la vida. Lo invisible, lo inobjetivable, es la Vida misma en la que Dios consiste. Por eso, en la cruz, Dios no se muestra como “trasmundano”. Al contrario, se muestra como la vida misma, como la vida victoriosa que no termina en muerte. Como la vida en la que vivimos, nos movemos y somos. Una vida que no necesita de un eterno retorno para obtener la validez divina que ya tiene en sí misma, como eterno surgir de todas las cosas.

En el eterno retorno, Nietzsche quiso afirmar el carácter definitivo de la vida. Para eso Nietzsche pensaba un universo volviendo una y otra vez a la misma configuración de partida, por agotamiento de todas las combinaciones posibles de sus elementos. De este modo, volveríamos a vivir de nuevo las mismas vidas, y por ello lo que ahora hagamos será “para siempre”. El amor quiere eternidad... Sin embargo, en el Mesías crucificado sucede algo distinto. En la cruz no se afirma la inmortalidad del alma, ni se nos remite a los trasmundos. Tampoco se afirma una continua repetición de las mismas vidas. Lo que se afirma en la cruz más bien es la unidad de la Vida de Dios con la vida de todos los aparentemente rechazados por Dios.

Y por ello se afirma la posibilidad de que toda vida humana sea una vida vivida desde la Vida misma de Dios. En la cruz, Dios muestra su justicia (Ro 3:25). Pero no es una justicia griega, según los esquemas de la lógica retributiva. La justicia que se muestra es la justicia de Dios, es decir, la fidelidad a sus 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 perniciosa 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 configurarnos 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 auto-justificación. Los pobres “con Espíritu” (Mt 5:3) no son los pobres objetivados en las teorías auto-justificadoras 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.

6. Conclusión

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, es 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.

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 constantinianas.⁶⁸ 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.

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