



**NIHILISMO
Y ACCIÓN**



**SECULARIZACIÓN,
NIHILISMO Y
ECLIPSE DE DIOS**

Lucero González Suárez

SECULARIZACIÓN, NIHILISMO Y ECLIPSE DE DIOS

Resumen: La secularización, fenómeno histórico arraigado en la historia del ser que se produce en el seno del cristianismo, es una manifestación del nihilismo —destino y consumación de la metafísica occidental—. El nihilismo tiene por causa la “muerte de Dios”: el desenmascaramiento de los supuestos subyacentes al concepto onto-teo-lógico de Dios, que al haber perdido su eficacia para enunciar y suscitar el encuentro con el Misterio Salvífico, contribuye al eclipse de lo sagrado.

Palabras clave: Dios, nihilismo, secularización.

SECULARIZATION, NIHILISM AND GOD'S ECLIPSE

Abstract: The secularization, historical phenomenon established in the history of the being who takes place in the bosom of the Christianity, is a manifestation of the nihilism -destination and consummation of the western metaphysics. The nihilism takes as a reason the "God's death": the exposure of the underlying suppositions to the God's onto-teo-logical concept, who on having had lost his efficiency to enunciate and to provoke the meeting with the Saving Mystery, contributes to the eclipse of the sacred thing.

Key words: God, nihilism, secularization.

Fecha de recepción: marzo 1 del 2011
Fecha de aceptación: agosto 17 del 2011

Lucero González Suárez. Mexicana, candidata a Doctora en Filosofía de la UNAM.

Correo electrónico: noche_oscura27@yahoo.com.mx

SECULARIZACIÓN, NIHILISMO Y ECLIPSE DE DIOS

HACIA UN CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

De acuerdo con Massimo Borghesi, el término secularización designa, en una de sus acepciones, el proceso histórico que se inicia en la segunda mitad del siglo XVIII, a resultas del cual la fe se privatiza y la moral se separa de la religión. En su calidad de entramado de creencias acerca del sentido de lo real, la fe pierde importancia en la construcción de la identidad cultural colectiva y se repliega a la esfera de la experiencia privada.

El debilitamiento de la estructura eclesial provoca que los imperativos teológicos dejen de valer como principios reguladores, pretendidamente universales, a pesar de lo cual, y no por ello, se rechazan los valores morales de la fe cristiana fundados sobre aquellos. Lo anterior da lugar a la transposición de contenidos morales cristianos al plano laico racional. Con la Ilustración, la moral deja de ser un conjunto de ordenanzas provenientes de un principio absoluto trascendente y sustentado en él para devenir, sobre todo a partir de Kant, en un conjunto de máximas incondicionadas y autónomas. El ideal ilustrado es la emancipación total del hombre, capaz de elevarlo a la actuación conforme a los dictados de la razón natural autónoma.

El imperativo categórico pretende distanciarse del deber cristiano del amor al prójimo —que solo cobra pleno sentido gracias a la experiencia del amor unitivo a Dios—, con el fin de afirmar la moralidad en la inmanencia. La caridad dependiente del amor a Dios está condicionada por la relación teológica entre el individuo y el absoluto. Por el contrario, el imperativo kantiano no es más que la expresión de lo humanamente deseable. A partir de tal movimiento, la moral ya no es cristiana en su fundamento, pero sí lo es en cuanto a su contenido.

De acuerdo con Karl Löwith, “secularización” mienta la conversión de la escatología cristiana en una peculiar filosofía de la historia, atravesada por la

categoría de “progreso” (Cfr. Löwith, 1968). Para las filosofías de la historia de corte escatológico, la salvación no es un acontecimiento de la gracia sino algo que tiene que suceder porque existe ya desde siempre, como resultado de la estructura y concatenación de los fenómenos históricos que realizan la idea de progreso. Un fenómeno cuya expresión más acabada es el sistema hegeliano, que al describir el despliegue histórico del *espíritu absoluto* da lugar a una metamorfosis gnóstica del cristianismo. Enfoque filosófico que, por un lado, sostiene la necesidad del sacrificio de la individualidad en aras del cumplimiento del plan providencial que dirige la historia; y, por otro, concibe a la filosofía como acción salvífica que al ascender, desde la sensibilidad hasta la contemplación, se identifica con lo divino.

El individuo configura su humanidad al reconocerse como un ser mortal, finito, erótico e insuficiente, que, para apropiarse de su condición de ser, debe medirse con lo totalmente *otro*. Tal encuentro reviste la forma de un enfrentamiento que divide la realidad en dos regiones ontológicas: lo sagrado, hogar de Dios y de los dioses, donde mora la gracia salvadora; y lo profano, hogar de quienes, tras haber aspirado a la infinitud y la eternidad, han afirmado la vida como la mayor tentación. Solo después de contender con lo totalmente *otro*, el hombre recibe de la gracia un lugar propio y comprende el mundo como una cuaternidad donde cohabitan en su copertenencia el cielo y la tierra, los divinos y los mortales.

Al hacerse de una morada, el hombre apacigua su deseo de redención por algún tiempo. Pero su ambición de poder crece y entonces surge el deseo de autonomía. No le basta compartir la realidad con lo divino. Reclama la redención, pero desea que provenga de sus entrañas.

En el momento más convulsionado de la Modernidad aparece la filosofía hegeliana como la consumación de la mayor tentación: el deseo de autorredención. El espíritu moderno es

La consumación de la historia, el tiempo de la Razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo es titánico-prometeica y religiosa. *Religiosa en cuanto titánica*, es decir, que tiende a una progresiva identidad entre el hombre y Dios, hasta quitarle todo el espacio a la fe en un Dios personal y trascendente (Borghesi, 2007: 23-24).

La modernidad es la consumación de la historia; la época en que el hombre lleva al límite su delirio de autorredención, mediante la subsunción del Dios-concepto de la onto-teo-logía a la dimensión epistémica del sujeto pensante. Es así como, con Descartes, la realidad constreñida en el concepto “Dios”, *causa sui*, ente supremo, fundamento y origen de la conservación y existencia de lo ente (*res cogitans* y *res extensa*), se erige en garantía metafísica de la correspondencia ser-decir-pensar. A pesar de ello, el desplazamiento de la perspectiva teocéntrica

por un antropocentrismo que se expresa en lo que Kant llamó la “revolución copernicana”, provoca que Dios no sea ya el punto de partida obligado del preguntar filosófico.

Para la Modernidad, la fundamentación del conocimiento no se inicia con la explicación de los rasgos esenciales del concepto “Dios”. La filosofía moderna se define por la postulación del *cogito* como certeza intuitiva incuestionable, de la que se desprende no solo la evidencia del propio existir pensante, sino también la certidumbre derivada del conjunto de ideas innatas, entre las que se destaca “Dios”. Dicho concepto, y con ello la bondad en cuanto atributo suyo, sirve de fundamento a la verdad del mundo externo, así como de la correspondencia entre las percepciones y sus objetos, una vez que se ha encontrado el método apropiado para evitar la precipitación y el prejuicio. Pero un concepto no puede ser término de la relación moral ni religiosa, por lo que Descartes se ve en la necesidad de plantear la moral provisional y sugerir tácitamente que, en cuanto a la práctica religiosa, será prudente acogerse a la revelación, con lo cual introduce una ruptura entre el Dios de la metafísica y el de la fe.

Que la Modernidad sea también el tiempo de la razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo es titánico-prometeica y religiosa, es una condición de la historia de la metafísica occidental, que alcanza su culminación en la filosofía de Hegel. “En la interpretación gnóstica del cristianismo [...], Cristo se convierte, como en Hegel, en el Hombre-Dios que libera de la tiranía del Padre, del Dios ‘trascendente’” (2007: 32).

En la mitología griega, los titanes son una raza de dioses que gobernaron durante la Edad de Oro, cuando los hombres gozaban de una vida justa y feliz; quienes, liderados por Cronos, vencen al Padre y se liberan al recuperar la divinidad que les había sido arrebatada. Como los titanes, a la luz de la interpretación hegeliana de tendencia gnóstica, el hombre añora devorar la divinidad a la que reconoce fuera de sí, cuya no posesión constituye el origen de su insatisfacción ontológica. Para lograrlo tiene que incurrir en un acto de teofagia: debe apoderarse de la divinidad devorando la presencia de lo divino en la persona de Cristo para alcanzar la redención del Padre y la autorredención del devenir histórico.

Dios muere en Cristo, Dios como ser personal distinto y diferente del hombre. El nuevo Dios que surge, *después* de Cristo, es el “Espíritu del mundo” [...] en el que lo humano y lo divino se unen no en una persona irreplicable sino en lo universal de los pueblos y de la historia. *La redención gnóstica es redención del hombre por medio de su redención de Dios* (2007: 33).

El hombre no puede apaciguar su delirio de divinidad. Conforme a la interpretación aludida, la ansiedad de infinitud que lo define se consume en Cristo, porque

al asumir la divinidad del Padre, Este se redime de Aquel y redime al hombre, permitiendo la sustitución del concepto de providencia por la idea secularizada de la “astucia de la razón”, que dirige el curso de la historia universal hacia un progreso predeterminado por la labor del *espíritu absoluto*.

La interpretación gnóstica-hegeliana del cristianismo posibilita al hombre moderno la conquista del estatuto divino, mediante su disolución en la historia universal. Al devorar la trascendencia divina, el hombre se torna autónomo aun cuando cada una de sus acciones no sea más que un medio para la realización de la razón universal.

Al ser reelaborados por la dialéctica hegeliana, los contenidos morales del cristianismo se secularizan, cuando se desligan de su origen divino para introducirse en el despliegue fenomenológico del *espíritu absoluto*, no obstante lo cual permanecen vigentes. Esto coincide con el traspaso del carácter salvífico de la religión a la filosofía.

La secularización es un acontecimiento causante de que, una vez establecida la relación gnóstica entre el hombre y Dios, los valores morales y metafísicos más altos del cristianismo se mantengan en pie, pese a la crisis de la visión del mundo en cuyo entramado cobran sentido.

Para Marramao, la secularización es la transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular, resultado de la conservación inercial de las creencias cristianas, a pesar de la crítica y el anquilosamiento del concepto onto-teo-lógico de Dios (Cfr. Marramao, 1998). Esto, en última instancia, se explica por el prejuicio de que “El hombre —escribió Guardini— llega a ser consciente de valores que de por sí son evidentes, pero que llegan a ser visibles sólo en esa atmósfera determinada por el cristianismo” (Borghesi, 2007: 47). Para Romano Guardini, la cosmovisión cristiana iluminó un conjunto de aspectos de los que luego se ocupó reflexivamente el hombre occidental. Estos le permitieron tomar conciencia de valores morales y políticos a los que juzgó inherentes a la condición humana, a la luz de una experiencia fundacional. Con la difusión de la idea cristiana del mundo, quienes se formaron en ella consideraron que los valores propuestos por el cristianismo eran universales; que la grandeza del cristianismo radicaba, no en la elaboración de tales categorías de pensamiento, sino en el reconocimiento y enfatización de su existencia.

En palabras de Guardini: “La idea de que estos valores [...] pertenecen simplemente a la condición de la naturaleza humana muestra la falta de conocimiento del auténtico estado de cosas” (*Ibíd.*), toda vez que procede de una situación hermenéutica prefigurada por el cristianismo que, por lo mismo, no puede más que afirmar la evidencia de sus categorías. Lo que, de ser cierto, podría utilizarse como argumento para sostener que, a causa de su universalidad, los valores

cristianos pueden sostenerse por sí solos aun desgajados de la cosmovisión que los sustenta.

Tal fenómeno apunta directamente a lo que Nietzsche concibió como nihilismo, siempre que por tal se entienda la situación histórica occidental en donde ocurre un proceso de vaciamiento de los valores y criterios de sentido, que en adelante perdurarán como ruinas de una historia pasada. Mas, antes de comprender en qué radica tal desvalorización, es preciso anotar cuáles son aquellos aspectos de la representación cristiana del mundo cuya crisis marca el advenimiento del nihilismo, denunciados por la filosofía de Nietzsche.

NIETZSCHE Y LA MUERTE DE DIOS

El nihilismo es el acontecimiento histórico que abre la posmodernidad, cuya interpretación puede resumirse en la frase de Nietzsche "Dios ha muerto". Al respecto, considero que el pasaje más apropiado de la obra nietzscheana para el análisis de tal cuestión es el parágrafo 125 de *El gay saber*, que se refiere al insensato que busca a Dios.

La primera exigencia para la interpretación de tal pasaje es preguntarse qué determina la locura del hombre que busca a Dios. Con independencia de la carga valorativa que acompaña el concepto de locura, su descripción fenomenológica pone de manifiesto que el loco, junto con el imbécil y la idiota, sobresalen del conjunto social porque su apariencia, conducta y discurso son extravagantes; porque el loco dice ver lo que les está vedado a otros y porque su presencia denuncia el fondo irracional de la condición humana.

El insensato de *El gay saber* comienza su discurso aludiendo a otro loco, lo cual tiene el efecto hermenéutico de obligar al lector a preguntarse si la reflexión en torno a la aparente locura de alguien más sitúa a quien se ocupa de ella allende la locura; o si, por el contrario, al convertirse en portavoz de aquel, se borra la distancia entre ambos.

El insensato es tal porque "en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública gritando sin cesar: 'Busco a Dios, busco a Dios'" (Nietzsche, 1932: 150). Es necesario encender un farol, una iluminación artificial producto de la habilidad creadora, con el fin de paliar la necesidad de claridad, cuando se atraviesa por una fase de oscuridad. Esta acción, interpretada en el marco del nihilismo, apunta a que cuando no hay un sentido manifiesto por el cual quepa orientarse, es necesario crearse uno.

El insensato busca con una linterna, símbolo de la luz de la razón, la presencia de Dios. Pero lo hace en el lugar inapropiado por antonomasia, si es que a Dios se lo

encuentra a solas y en silencio. La plaza pública es el ámbito de la exterioridad y el comercio, donde no hay sitio para el silencio interior; el lugar donde se borran las diferencias entre los individuos y todos son el “uno”; donde no hay palabras de invocación sino habladurías.

Entre las interpelaciones que los incrédulos dirigen al insensato, se destaca la pregunta de si Dios se ha escondido. Para el incrédulo, la no evidencia inmediata de Dios es prueba de su inexistencia en cuanto no es capaz de concebir la presencia embozada del misterio salvífico. Tal es la actitud de quienes sostienen que si Dios existiera, y deseara que todos creyeran en Él, se manifestaría como un ente intramundano.

En el insensato se encarnan la paradoja y el absurdo. Lo que provoca su desesperación es la necesidad religiosa del encuentro con un Dios que se ha escondido en el ocaso del sentido. Los incrédulos piensan que el insensato busca al Dios-concepto de la onto-teo-logía, cuya existencia ha sido desenmascarada como un artificio de la metafísica occidental, perjudicial para la vida. Por ello ironizan, comparándolo con un niño pequeño que puede perderse y esconderse por temor.

Entonces, el insensato proclama la tesis central del nihilismo: “Dios ha muerto”, y agrega: “¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! [...] Pero ¿cómo hemos podido obrar así?” (Nietzsche, 1932: 150). El loco afirma que la muerte de Dios es obra tanto del nihilista pasivo, que todavía no hace la experiencia de su aniquilación pero se asume incrédulo; como de quienes, a semejanza suya, comienzan a padecer la descomposición de la metafísica occidental. El acto cometido por ambos es el mismo, pero la implicación vital es distinta. El insensato sabe que el peligro que surge de la noche del sentido sacro es la aportación artificial y técnica de un sentido inmanente. La muerte de Dios obliga a comprender que el sitio vacío no puede llenarse con alguna otra presencia —por ejemplo, el superhombre—, sino que demanda la transfiguración de los valores máximos de la cultura occidental. Los incrédulos no comprenden las consecuencias de tal acto.

[El Dios de la onto-teo-logía fue] concebido como absolutización del esquema gramatical básico de la teoría y de la posición del espectador no participante. Este es el Dios contra el que Nietzsche se dirige y cuya muerte anuncia. Un Dios pensado como causa de todas las cosas [...] como prolongación del esquema de nuestras explicaciones (Muñoz, 2005: 356).

El anuncio de la “muerte de Dios” es la proclamación de la crisis de la representación teórica del mundo que posibilita la explicación metafísica. Ante dicho acontecimiento se genera el nihilismo: experiencia de inmersión en la nada de sentido de todos los valores fundados en el concepto “Dios”.

El discurso del loco dice rotundamente que la frase “Dios ha muerto” nada tiene de común con la mera palabrería y los coloquios de aquellos que “no creen en Dios”. A quienes de esta suerte sólo son incrédulos, no les ha llegado aún el nihilismo como destino de su propia historia (Heidegger, 2001: 183).

El nihilismo pasivo de los incrédulos es un signo de decadencia, debilidad y fatiga “que emerge cuando esa ‘síntesis de valores y metas’ sobre las que descansa toda cultura ‘fuerte’ se disuelve” (Muñoz, 2005: 352).

El insensato es consciente de su participación en el asesinato de Dios, aun cuando no dimensiona las consecuencias derivadas de la cancelación del horizonte de sentido de la metafísica occidental, de la que depende la moralidad cristiana. Su nihilismo es reactivo porque:

Asume el lugar y la función del Dios “muerto”, toda vez que el poder por él alcanzado permite ya una dulcificación de los medios de disciplinamiento, entre los que la interpretación moral era el más fuerte, y alienta [...] la convicción de que “Dios” es una hipótesis demasiado “externa”. Este nihilismo, que se identifica con la tesis de que no hay constitución absoluta de las cosas, ni “cosa-en-sí”, y que sitúa el valor de las cosas precisamente en que “a este valor no le corresponde ni le haya correspondido [nunca] realidad alguna” puesto que es sólo “un síntoma de fuerza por parte del valorador” (*Ibíd.*).

El nihilista pasivo sabe que, privada de su fundamento ontológico, la moral cristiana ha perdido su validez. Al eliminar el fundamento suprasensible de la realidad, el mundo suprasensible ya no puede erigirse como criterio al que el hombre puede atenerse para guiar su existencia. La liberación de la moral cristiana se da al comprender que todo valor surge de un ejercicio de la voluntad de poder, que juzga como positiva la postulación del mundo suprasensible, para combatir la contingencia de lo real a través de la fundamentación metafísica, epistemológica, moral y política de la vida.

El insensato sabe que la muerte de Dios no alude al agotamiento de lo sagrado, sino a la ruina de los ideales suprasensibles de la vida; que si los valores supremos se han vaciado, es porque se ha descubierto el absurdo implicado en la idea de su “ser en-sí”. Lo valioso es tal porque es de tal modo que su afirmación deriva en la afirmación de la vida.

Toda consideración nace del posicionamiento de la actividad valorativa de la voluntad de poder, que estima las condiciones de preservación vital y fortalecimiento del valorador. “El valor, según la frase de Nietzsche, es el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento respecto de estructuras complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir” (Heidegger, 2001: 192).

La fuerza de la valoración proviene de la percepción utilitaria del mundo. Al representarse como objetividad, lo ente queda absorto en la inmanencia de la subjetividad. La realidad no luce por sí misma porque, en última instancia, no es más que la configuración de sentido instaurada por la voluntad de poder. “Al apreciar el ser como valor, se le ha rebajado ya a condición puesta por la voluntad de poder misma. Previamente ya, el ser mismo, al ser apreciado y valorado de esta suerte, ha perdido ya la dignidad de su esencia” (2001: 215).

La valoración del ser eclipsa su mismidad porque emboza el sentido ontológico. El pensamiento nihilista que se relaciona con el mundo a partir de la posición valorativa culmina con la interpretación de Dios como valor máximo.

El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, el existente de lo existente, se rebaje a la condición de valor supremo [...] ese golpe no viene de los profanos que no creen en Dios, sino de los creyentes, sin ocurrírseles pensar en el ser mismo, para percatarse así de que ese pensar y ese hablar es, visto desde la fe, simplemente sacrilegio, si se inmiscuyen en la teología del creer (2001: 216-217).

La metafísica es el ámbito histórico-cultural donde se consume el nihilismo: el acontecimiento a causa del cual el mundo suprasensible, Dios, la moralidad y la fe en la razón pierden su capacidad para estructurar una representación del mundo permeada por un sentido de vida que no surge de la imposición violenta de la valoración. El insensato se pregunta: “¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? [...] ¿No es necesario encender linternas a pleno mediodía?” (Nietzsche, 1932: 150). Interrogantes en los que se insinúa el tránsito al nihilismo activo, que ocurre cuando el individuo cae en la cuenta de que sus objetivos son insuficientes.

El sol forma y delimita el círculo visual en que lo existente como tal se muestra. El “horizonte” significa el mundo suprasensible como verdaderamente existente. Esto es al mismo tiempo el todo que lo abarca y absorbe en sí como el mar. La tierra como morada del hombre se ha desencadenado de su sol. El dominio de lo suprasensible existente en sí ya no está sobre el hombre como luz decisiva. Todo el horizonte se ha borrado. El todo de lo existente como tal, el mar, ha sido bebido por el hombre. Pues el hombre se ha sublevado en la yoidad del *ego cogito*. Con esa sublevación, todo lo existente se convierte en objeto. Lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no tiene luz propia. Ya no es más que el punto de vista puesto en posiciones de valores de la voluntad de poder (Heidegger, 2001: 218).

El insensato encendió un farol en pleno día. Para Heidegger, el sol es el punto luminoso que irradia la pluralidad óptica; el criterio o el parámetro sobre el cual se funda la distinción jerárquica en el mundo. El horizonte, como el mar, simboliza la

representación del mundo verdadero de la metafísica que, al perder fuerza como cosmovisión dominante en Occidente, se difumina.

Al consumir la muerte de Dios, el sujeto toma sobre sí la tarea fundamentadora otrora realizada por Aquél; el yo trascendental sustituye a Dios. A partir de ese momento, todo cuanto escapa a la subjetividad pero se deja subsumir bajo las estructuras epistémicas deviene objeto.

La verdad del mundo en-sí deja su sitio a la certidumbre del sujeto cognoscente. El horizonte es producto del ejercicio valorativo de la voluntad de poder, que dispone y emplaza la realidad cancelando todo acontecimiento de verdad (*alétheia*).

El insensato pregunta por la necesidad de que el hombre se convierta en dios, una vez asesinado el Dios cristiano, a fin de llenar su vacío. El nihilismo radical surge del convencimiento de la imposibilidad de que los valores morales de la metafísica cristiana se mantengan en pie luego de su ruina. Lo que, aunado a la evidencia de que el nihilista no puede engañarse afirmando un más allá divino, deriva en la transvaloración de los valores. En la necesidad de instaurar nuevos valores para eliminar, no solo lo suprasensible, sino también el ámbito en el que se inscriben las ideas a las que se atribuye realidad subsistente.

Para Nietzsche, superar el nihilismo entraña comprender que la voluntad de poder es el fondo esencial de la realidad, la fuente de toda valoración, el ímpetu creador que afirma la vida. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, al sostener lo anterior, Nietzsche no supera sino que consume el nihilismo, porque eleva a representación teórica la raíz nihilista de la metafísica occidental, desenmascarada por la muerte de Dios. Al autodeterminarse como voluntad de poder, el individuo entabla una relación de exigencia, emplazamiento y violencia con los otros y con la naturaleza.

Si Dios y los dioses están muertos en el sentido de la experiencia metafísica explicada, y si la voluntad de poder quiere deliberadamente como principio de todo poner condiciones de lo existente, esto es, como principio de la posición de valores, el dominio sobre la existente como tal pasa, con la forma de dominación sobre la tierra, al querer nuevo del hombre determinado por la voluntad de poder (2001: 212).

La interpretación vulgar de la muerte de Dios conjetura equivocadamente que, aniquilado el mundo de la metafísica, el lugar de Dios puede ser usurpado por el hombre. “El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la causante producción y conservación de lo existente como creado” (*Ibid*: 213). Por su misma carga significativa, el concepto “Dios” impide la ilusión de que es posible apropiarse de su divinidad. “El hombre no puede ponerse nunca en el

lugar de Dios porque la esencia del hombre nunca alcanza el dominio esencial de Dios" (*Ibíd.*). Que el hombre no pueda convertirse en Dios deriva de que no le compete dispensar sino estar a la espera de la donación de la gracia. El hombre aspira a la salvación, a la redención de su condición de ser. Cuando su aspiración se transforma en delirio de autorredención, se sueña Dios aun cuando sabe que "La inclusión total de lo divino en la esfera del yo humano suprime la divinidad de lo divino" (Buber, 2003: 58).

Consciente de que el nihilismo que proclama es un discurso demasiado completo para que los incrédulos puedan sopesar su impacto, el insensato "arrojó al suelo su linterna, que se apagó y se rompió en mil pedazos. 'He llegado demasiado pronto', dijo; 'no es mi tiempo aún'. Este enorme acontecimiento enorme está en camino, marcha, todavía no ha llegado hasta los oídos de los hombres" (Nietzsche, 1932: 151). Al romper su linterna, el insensato realiza una acción dramática para introducir una inversión de roles entre él y su auditorio. Portavoz del nihilismo, el insensato es un visionario; los incrédulos son ahora los insensatos.

Luego de preguntarme si vendrá al caso entonar junto con el insensato un *Réquiem aeternam Deo*, la pregunta esencial es: ¿qué significado tiene la muerte de Dios, para la experiencia místico-religiosa cristiana?

NIHILISMO Y ECLIPSE DE DIOS

La filosofía de Nietzsche consume el nihilismo porque piensa en la "muerte de Dios" proclamada por el insensato. "Si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente (...) en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es en su esencia nihilista" (Buber, 2003: 30).

La idea central de Heidegger es que el olvido de la pregunta por la verdad del ser es un ocultamiento inherente a la metafísica occidental, que hace de la verdad una representación teórica, resultado de la contemplación noética, cuyo principio base es que el conocimiento certero está fuera de la realidad; que lo propio del ser es la sustracción y el ocultamiento, lejos del engaño de los fenómenos, en un mundo suprasensible.

Si el ser es el espacio abierto donde acontece la aparición del misterio salvífico, resulta que el olvido del ser es la raíz histórica de la crisis de la metafísica y de la decadencia del concepto "Dios".

El verdadero carácter de una época se reconoce sobre todo por la relación imperante entre religión y realidad. En algunos periodos, eso en lo que los hombres "creen" como algo absolutamente independiente de ellos mismos, es una realidad con la que mantienen una relación real y de la que

saben muy bien que sólo pueden hacerse una idea insuficiente. En otros, en cambio, esta realidad es sustituida por la representación que se tiene en ese momento de ella, la cual, en efecto, se “tiene” y, por tanto, se puede manejar; o al menos puede ser manejado el residuo de la representación, el concepto que aún conserva leves restos de la imagen original. Los hombres que todavía siguen siendo “religiosos” en tales épocas no se dan cuenta la mayor parte de las veces de que la relación que ellos entienden como religiosa no tiene lugar entre ellos y una realidad independiente de sí mismos, sino que se da sólo en su propia mente (2003: 45).

Para Buber, la identidad histórico-cultural está dada por la relación entre el hombre y lo divino, que engendra la religión en cuanto cosmovisión que orienta la vida. En ciertos momentos, los hombres se han vinculado con el misterio salvífico como aquello de lo que solo pueden formarse un concepto vago. En contraparte, ha habido momentos de la historia occidental en los que esa experiencia ha sido suplantada por la representación conceptual onto-teo-lógica.

Con el advenimiento del nihilismo, el concepto onto-teo-lógico de Dios pierde sentido, mas no por eso cae en desuso. La conservación de tal representación, que al haberse vaciado de sentido ya no es una mediación eficaz para el contacto entre el hombre y lo divino, contribuye al ocultamiento de la crisis a la que parece sobrevivir; constituye un obstáculo para la experiencia místico-religiosa auténtica.

Al enunciar la muerte de Dios, “lo único que se dice (...) es que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de Él y de relacionarse con ella” (*Ibíd*:46). Que el hombre posmoderno ha desplazado el concepto “Dios” desde la objetividad a la subjetividad, cancelando con ello la posibilidad de encuentro auténtico con el misterio salvífico.

El Dios desconocido, aunque solamente quepa atreverse a vivir en Él, salir a su encuentro e invocarlo, es objeto legítimo de la religión. Aquel que se negare a reducir a Dios a la trascendencia tiene de Él una concepción más amplia que el que lo limita a la pura trascendencia; pero quien lo reduce a la inmanencia, entiende algo distinto de lo que Él es (*Ibíd*:58).

Dios y los dioses solo pueden conservar su divinidad envueltos en el halo misterioso de lo que no puede descubrirse ante el ojo mortal en virtud de su exceso de realidad. Sin embargo, para suscitar la experiencia místico-religiosa, lo divino debe dar señales de su presencia —aun bajo el carácter negativo de la retirada— mediante la llamada que convoca al encuentro.

Al haber asesinado a Dios, “quedamos abandonados a la muerte, domiciliados en la oscuridad” (*Ibíd*:56). Sin importar el tipo de nihilismo que se adopte, tras alejarse del hombre, Dios se eclipsa.

Oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, tal es el carácter de la hora histórica que nos toca vivir (...), que el sol se eclipse es un acontecimiento entre él y nuestros ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo. La filosofía tampoco nos considera ciegos para lo divino. Lo que dice es que carecemos hoy de la disposición espiritual que permita una reaparición de “Dios y de los dioses” (*Ibíd*:55).

El nihilismo es el espíritu de la posmodernidad. El evento fundamental de la posmodernidad es la ausencia de Dios, provocada por el eclipse que origina la interposición de la representación onto-teo-lógica en decadencia entre el hombre y el acontecer del misterio salvífico. El eclipse tiene lugar, no porque el sol (Dios) haya desaparecido, sino porque no “podemos mirar al sol con los ojos del cuerpo [debido a que] entre nuestra existencia y la suya puede interponerse algo” (*Ibíd*:149).

La oscuridad aparece cuando el hombre no percibe ya la presencia de Dios, tanto por motivos que se arraigan en la historia del ser, como a causa de factores existenciales que lo distancian de su encuentro. Entonces, no importa “que no se atreva o que ya no pueda experimentarlo: al alejarse existencialmente de lo divino, lo ha perdido como algo que tiene ante sí” (*Ibíd*:60).

El hombre posmoderno puede elegir salir de su pasividad y adoptar un nihilismo activo y doliente que, como el del insensato, exige una respuesta ante la muerte, el sufrimiento y el sinsentido, al tiempo que plantea la emancipación de lo divino mediante la actitud creadora que expresa la voluntad de poder. Pero también puede disponerse favorablemente para la espera de un nuevo acontecer del misterio salvífico, que reclama como condición previa la renuncia al delirio de autorredención y el sometimiento a lo divino.

“Quien se niega a someterse a la realidad actuante de la Trascendencia, verdadero interlocutor nuestro, contribuye a la responsabilidad del hombre en el eclipse” (*Ibíd*:55). El eclipse de Dios no solo ocurre en el horizonte histórico de la secularización y el nihilismo; atañe directamente al posicionamiento existencial frente al destino de Occidente, por cuanto, al sumergirse sin más en la decadencia que lo circunda, el individuo debe asumir su parte de responsabilidad en el ocultamiento de Dios. El silencio de la distancia y la incomunicación entre el hombre y Dios marcan el sino desgraciado de la posmodernidad. La posmodernidad es el tiempo de la des-gracia. “En ese caso [frente al eclipse de Dios] sería mejor (...) soportarlo tal como es y dirigirse existencialmente a un nuevo acontecimiento (...) dirigirse a la situación en que vuelva a oírse la palabra entre el cielo y la tierra por encima de la propia muerte” (*Ibíd*:94-95).

La denegación de lo divino no es un suceso del que el hombre pueda sustraerse; es el destino histórico que lo envuelve, frente al cual está obligado a posicionarse.

De ahí que, de cara al eclipse de la faz de Dios, el cristiano consecuente deba comprender que también en esta noche del sentido cabe experimentar la presencia de Dios, aun cuando dicha experiencia sea de angustia y ausencia, y esté obligado a “entender los acontecimientos como llamadas que nos exigen algo, [aun cuando, la mayoría de las veces] lo que se quiere es exigir sin tener que escuchar” (*Ibíd*:147).

En el ocaso de lo divino todo es oscuridad y privación. Pero el cristiano no debe creer por ello que Dios “se ha embarcado”. Dios “quiere que [el hombre] siga su revelación, pero quiere que se le acepte y se le ame incluso en su más hondo ocultamiento” (*Ibíd*:87). Quien hoy desee permanecer fiel al cristianismo, debe soportar el acontecimiento de la denegación de Dios y disponer su vida de tal modo que su pensamiento, lenguaje y acciones lo coloquen de camino a una experiencia de encuentro renovado —que también podría asumir la forma de retorno—. Incluso más, debe hacerlo con el riesgo de que quizás no sea su destino ser alcanzado por la abundancia de la gracia luminosa, sino de una noche serena donde, en la renuncia a toda mediación, sea re-apropiado por lo divino.

CONCLUSIONES

Cuando el sentido del mundo y los valores máximos pierden su efectividad, al no tener detrás el acontecer de la gracia salvadora, la religión se seculariza, se convierte en discurso moral carente de sentido. La secularización provoca la metamorfosis de la religión porque la muerte de Dios propicia un nuevo acontecer de la gracia; “de nada sirve que en una situación donde todo esté abismado la mente recuerde sus claras definiciones o ensaye otras, si no las precede la realidad misma saliendo del abismo, si no tiene lugar una versión nueva de lo eterno” (Zambrano, 2007: 134-135).

Desde la perspectiva política, “En su uso genérico y sociológico, este término [secularización] designa la progresiva autonomía, respecto de la iglesia y su influencia, de los ordenamientos temporales a lo largo de la época moderna” (Borghesi, 2007: 47). Es un proceso histórico que, a decir de Borghesi, se manifiesta como debilitamiento y disolución de las estructuras sagradas de la sociedad, que promueven la laicidad del Estado y abren paso a una relajación de las máximas morales cristianas que, empero, “no debe entenderse como una caída o un adiós al cristianismo, sino como un cumplimiento más completo de su verdad, que es —recordémoslo— la *kenosis*, el abajamiento de Dios, desmentir los rasgos ‘naturales’ de la divinidad” (Vattimo, 1996: 50).

La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, será interpretado como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene

como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana (1996: 38-39).

La encarnación de Dios en Cristo implica una superación de lo sagrado natural del Antiguo Testamento, con lo que el hombre tiene una relación violenta de dependencia absoluta. El Dios del Antiguo Testamento es “juez amenazador, de tal modo trascendente en relación a nuestras ideas del bien y del mal que parece un soberano caprichoso y extravagante” (Borghesi, 2007: 12), cuyos designios son inescrutables. Cristo no niega la ley, la perfecciona al subsumirla a la exigencia del amor místico. En este sentido, la *kenosis* es el acontecimiento que desmiente a la religiosidad natural representada en la divinidad de Dios, encerrándola en los atributos de omnipotencia y trascendencia absolutas.

La secularización, vista como proceso histórico cuyo resultado es que la fe se privatiza y la moral se separa de la religión, significa que el debilitamiento de la estructura eclesial provoca que los imperativos teológicos dejen de valer como principios regulativos, pretendidamente universales, aun cuando no por ello se rechacen los valores morales de la fe cristiana fundados sobre aquellos. Todo ello abre paso a la transposición de contenidos morales cristianos al plano laico-racional.

La secularización es un acontecimiento a causa del cual, una vez establecida la relación gnóstica entre el hombre y Dios, los valores morales y metafísicos más altos del cristianismo se mantienen en pie, pese a la crisis de la visión del mundo en cuyo entramado cobran sentido.

Tal fenómeno apunta a lo que Nietzsche concibió como nihilismo, siempre que por este se entienda la situación histórica occidental donde tiene lugar un proceso de vaciamiento de los valores y criterios de sentido, que en adelante perdurarán como ruinas de una historia pasada. El nihilismo es el acontecimiento histórico que abre la posmodernidad, cuya interpretación puede resumirse en la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. El anuncio de la “muerte de Dios” es la proclamación de la crisis de la representación teórica del mundo que posibilita la explicación metafísica. Ante dicho acontecimiento se genera el nihilismo: experiencia de inmersión en la nada de sentido de todos los valores fundados en el concepto “Dios”.

Para Nietzsche, superar el nihilismo entraña comprender que la voluntad de poder es el fondo esencial de la realidad. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, al sostener lo anterior, Nietzsche no supera sino que consume el nihilismo porque eleva a representación teórica la raíz nihilista de la metafísica occidental, desenmascarada por la muerte de Dios.

El posmoderno puede elegir salir de su pasividad y adoptar un nihilismo activo y doliente que, como el del insensato, exige una respuesta ante la muerte, el sufrimiento y el sinsentido; al tiempo que plantea la emancipación de lo divino mediante la actitud creadora que expresa la voluntad de poder, para afirmarse a sí mismo y consumir el ímpetu del espíritu moderno. Pero también puede disponerse favorablemente para la espera de un nuevo acontecer del misterio salvífico, que reclama como condición previa la renuncia al delirio de autorredención y el sometimiento a lo divino.

La denegación de lo divino no es un suceso del que el existente pueda sustraerse, sino el destino histórico que lo envuelve, frente al cual está obligado a posicionarse. De ahí que, de cara al eclipse de la faz de Dios, el cristiano consecuente deba comprender que, también en esta noche del sentido que es la posmodernidad, cabe experimentar la presencia de Dios♦

REFERENCIAS

Buber, Martin (2003). *Eclipse de Dios*, Salamanca: Sígueme.

Borghesi, Massimo (2007). *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Madrid: Encuentro.

Heidegger, Martin (2001). "La frase de Nietzsche Dios ha muerto", en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.

Löwith, Karl (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Buenos Aires: Sudamericana.

Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós.

Muñoz, Jacobo (2005). "Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche", en: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta.

Nietzsche, Federico (1932). "El gay saber", en: *Obras completas*, tomo V, Madrid: Aguilar.

Vattimo, Gianni (1996). *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós.

Zambrano, María (2007). *El hombre y lo divino*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.