

# ¿MUERTE DE DIOS O DERRUMBAMIENTO DE LOS ÍDOLOS? APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JEAN-LUC MARION

MANUEL PORCEL MORENO  
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Apoyándose en Nietzsche, Jean-Luc Marion afirma junto con él la «muerte de Dios». Sin embargo, el filósofo francés va a proponer una nueva reinterpretación de la «muerte de Dios» proclamada por Nietzsche. Para él, quien se proclama muerto no es el Dios vivo de las religiones históricas-positivas, sino un ídolo conceptual que se ha ido gestando a lo largo de la historia de la metafísica. La pretensión de este artículo no consiste sino en mostrar cómo Marion propone un pensamiento más original de lo divino, un pensamiento que no torne lo divino en visible, ni se paralice en un primer visible o concepto, sino que dé a ver su invisibilidad desde la distancia que abre al hombre.

PALABRAS CLAVE: muerte de Dios; idolatría metafísica; ídolo; icono; distancia.

## *Death of God or collapse of the idols? Approximation to the theological thought of Jean-Luc Marion*

ABSTRACT: Based on Nietzsche's thinking, Jean-Luc Marion affirms the «death of God» along with him. However, the French philosopher provides a new reinterpretation of the «death of God» proclaimed by Nietzsche. For Marion, the one proclaimed dead is not the God alive in the historic-positive religions, but a conceptual idol who has been gestating all throughout the history of metaphysics. The intent of this article is to merely show how Marion presents a more original idea of the divine, an idea that doesn't turn the divine into the visible and which doesn't stop at the first visible or concept, but one that shows its invisibility from the distance that opens from the man.

KEY WORDS: Death of God; Metaphysical idolatry; Idol; Icon; Distance.

## INTRODUCCIÓN

El problema de Dios parece haberse convertido en uno de los grandes problemas de la filosofía y de la teología del siglo XXI: se cuestiona si eliminarlo definitivamente o si recuperarlo de una forma nueva. No hay en el fondo alternativa posible, o bien Dios existe y se puede manifestar, o bien cae en el olvido. Pero parece que esta última posibilidad no está históricamente al alcance, ya que siempre renace el problema de la deidad, como hoy lo demuestran, una y otra vez, la crisis de la teoría de la secularización<sup>1</sup> y los intentos de constreñir

---

<sup>1</sup> Quizás sea posible encontrar cierto eco de estas consideraciones en algunas matizaciones del pensamiento de J. Habermas, que se ha expresado en algunos escritos del modo siguiente: «Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: a la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero solo en la forma de un “pensamiento imaginante” subordinado a la filosofía [...] El motivo por el que me ocupo del tema de la fe

la mirada humana a una visión inmanentista de la realidad exclusivamente científica o estética.

De acuerdo con el pensador francés Jean-Luc Marion, las críticas a la idea de «Dios»<sup>2</sup> no han llegado a tocar la esencia verdadera de Dios, la verdadera esencia de la divinidad<sup>3</sup>, sino que sólo han conseguido romper las imágenes idolátricas o conceptuales de «Dios». Gracias al iconoclasmo moderno se han destruido las imágenes fixistas y anquilosadas de «Dios», pero no la realidad divina en sí<sup>4</sup>. Los grandes maestros de la sospecha sólo han acabado con las conceptualizaciones históricas y cristalizadas de su época cultural, sin llegar a tocar al verdadero Dios. Así, han ayudado a purificar la percepción de Dios más que a probar su muerte. El Dios de las religiones no ha muerto, sino que las que han muerto sólo han sido las imágenes conceptuales e idolátricas elaboradas en una determinada época cultural. Propiamente, las críticas no llegan a negar la posibilidad de Dios, sino, más bien, las concretizaciones culturales de la idea de «Dios». De ese modo, este «Dios» ideal no sería sino el descrédito y la ruina de un concepto idolátrico, articulado ejemplarmente por la filosofía moderna.

Por tanto, afirmar, sin comillas, la muerte de Dios tiene un sentido contradictorio, pues «si Dios ha muerto, no era entonces Dios mismo quien vivía, ya que en realidad no vivía; su muerte concluye y confirma solamente la inanidad, por un tiempo encubierta, de un ídolo»<sup>5</sup>. De forma inminente, el Dios muerto se reduce a un «supuesto Dios», cuyas comillas muestran su vanidad y la subrayan: «Dios» no vale más que como una representación, un ídolo o una idea que uno mismo se hace de Dios, idea o ídolo artificial concebida por el hombre.

---

y del saber es porque deseo movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno. El pensamiento posmetafísico puede por sí dar buena cuenta del derrotismo de la razón que nos sale hoy al paso también en la agudización posmoderna de la “dialéctica de la Ilustración” como en el naturalismo crédulo respecto de la ciencia» (HABERMAS, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Madrid 2009, pp. 61-63).

<sup>2</sup> Jean-Luc Marion escribe de diferentes modos las referencias a la divinidad. Escribe Dios cuando se refiere al que él llama Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es decir, el Dios de la religión positiva revelada cristiana y en general el Dios de la religión histórica como hecho. Escribe «Dios» cuando se refiere a la idea o concepto que sobretodo la modernidad ha elaborado desde la religión racional o religión natural. Escribe dios para designar a la divinidad de la filosofía precristiana.

<sup>3</sup> Es claro que aquí Jean-Luc Marion se refiere a la divinidad tal y como ésta es percibida en las religiones positivas, históricas, y concretamente en el área cultural de occidente por el cristianismo.

<sup>4</sup> Cuando nuestro autor se expresa de esta forma habría que tener en cuenta la matización que hice en la nota anterior. Por otra parte, es un fenómeno ya acreditado en nuestra época el llamado «retorno del sacro». El mismo Habermas y otros sociólogos lo han venido detectando, véase: *ibid.*, pp. 66-67.

<sup>5</sup> MARION, J.-L., «Genealogía de la “muerte de Dios”. Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche», en: *Escritos* 19/42 (2011), p. 63. Respecto a esta nueva interpretación de la «muerte de Dios», véase: MARION, J.-L., *La rigueur des choses*, Flammarion, Paris 2012, pp. 173-176.

Este ídolo conceptual será declarado vivo o muerto según lo que vele, y según lo admita o lo excluya el sistema conceptual que lo forma, ya que la «muerte de Dios» puede solamente llegar a ser pensada rigurosamente estableciendo bien estos dos puntos: primero, qué ídolo conceptual responde en concreto al nombre de «Dios»; y segundo, cuál es la decisión conceptual (más originaria que ese ídolo, por ser previa a él y fundarse éste en aquélla) con la que se mide de tal forma al ídolo que se termina por excluirlo definitivamente del sistema de conceptos adoptado. Uniendo ambas cuestiones, sería necesario preguntarse: ¿qué ídolo ha cambiado la Revelación del amor divino para que este «Dios» pueda declararse muerto? Es decir, toca esclarecer cuál es el fundamento decisivo sobre el que se apoya ese desconocimiento o negación del Dios vivo que viene implicada en su conversión en un puro ídolo conceptual y el anuncio de la «muerte de Dios».

A juicio de Marion, el hecho de que «Dios» aparezca como muerto se debe a que desde hace demasiados siglos se le viene pensando reductivamente según un modelo conceptual que ha vaciado de su esencia la dimensión fundamental del amor. El «Dios» reducido a concepto es el fruto del desconocimiento del amor como intimidad revelada de la divinidad. Dado ese hecho, de lo que se trata propiamente es de mostrar, en primer lugar, que el que se ha declarado muerto es en realidad el «Dios de los filósofos» y que lo ha hecho por causa de sus propios presupuestos, ligados al destino histórico de la filosofía occidental continental. Se trata asimismo de mostrar, en segundo lugar, cómo la acrítica equiparación, asimilación o identificación del «Dios» conceptual con el Dios vivo revelado constituye el paradigma de una «errancia» (en el doble sentido de caída en el error y de pérdida de direccionalidad o sentido) que aqueja de fondo a aquella misma filosofía. Esa errancia radica en el torcido intento de comprender a Dios según la medida de nuestros conceptos, en lugar de medir a nuestros conceptos según la medida de Dios, que es el amor<sup>6</sup>.

## 1. LA IDOLATRÍA METAFÍSICA

Abordada previamente por Hegel en su versión moderna de un «Viernes Santo especulativo»<sup>7</sup>, y sin desconocer del todo el caso particular de Hölderlin, cuya experimentación mítico-poética atestigua la muerte de Dios bajo el modo

---

<sup>6</sup> Respecto a esta cuestión, véase el magnífico estudio de Stéphane Vinolo donde plantea la necesidad teológica de pensar a Dios desde la categoría del amor: VINOLO, S., «Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor», en: *Theologica Xaveriana* 186 (2018), pp. 216-244. Consúltese, también: VINOLO, S., «Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El “giro teológico” como porvenir de la filosofía», en: *Escritos* 20/45 (2012), pp. 275-304.

<sup>7</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, III, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 233.

de una «huida y retirada de los dioses»<sup>8</sup>, será Nietzsche quién proclame estridentemente la muerte de Dios.

El grito del insensato<sup>9</sup>, que proclama la muerte de Dios, se encuentra por primera vez en el famoso aforismo nº 125 de *La gaya ciencia*, en la parábola del loco de la linterna:

No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!». Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo [...] El hombre loco saltó sobre ellos y los fulminó con la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», gritó. ¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? [...] ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!<sup>10</sup>.

Pero ¿qué gesto ejecuta el insensato? «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!», grita. ¿Qué quiere, sino ver a Dios?<sup>11</sup> ¿Qué es lo que ha visto a la luz de su linterna el insensato? Ha visto, como el hombre más feo de los hombres visto por Dios, a Dios. El hombre más feo de los hombres ha matado a Dios porque Dios, que le veía, le mataba con su mirada<sup>12</sup>. Ver a Dios como tal, devolver esta mirada, es matarlo. Luego sólo se ve ahí un ídolo. O mejor aún, lo que se ve origina a su vez esta sospecha: «¿Y si Dios no fuese justamente la verdad, y ello se probara? ¿Si él fuera el envanecimiento, el apetito de poder, la impaciencia,

<sup>8</sup> Cf. HÖLDERLIN, F., *Antología poética*, Cátedra, Madrid 2004. En el poema *Vocación de poeta*, esta «huida y retirada de los dioses» aparece reflejada bajo la expresión «ausencia de Dios». Para un estudio *in extenso*, véase: MARION, J.-L., «Le retrait du divin et le visage du père: Hölderlin», en: *L'idole et la distance*, Grasset & Fasquelle, Paris 1977, pp. 115-179.

<sup>9</sup> Cabría pensar que Jean-Luc Marion acoge en la referencia al loco de la linterna (*tolle Mensch*) del aforismo 125 de la *Gaya ciencia* de F. Nietzsche, un cierto eco del necio —Marion usa el término insensato— (*insipiens* o insensato, según traducción de la Biblia Vulgata) que aparece en el salmo 13 versículo 1º que cita San Anselmo en el argumento conocido desde I. Kant como ontológico. El argumento comienza así: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus», en DE CANTERBURY, A., «Prosligion», en: *Opera Omnia*, I, F. S. Schmitt & Thomas Nelson, Edimburgo 1938-1961, pp. 101-102. San Anselmo a partir de aquí argumenta que se pueden conjugar dos conceptos de Dios: a) el que no incluye la existencia y por tanto no es Dios sino un ídolo sin vida, y b) el que incluye la existencia, es decir, la vitalidad, el Dios vivo cuya percepción originaria habría dado lugar al concepto idólico que es el negado por el necio. En lo cual hay un cierto paralelo con lo que actualmente defiende Jean-Luc Marion.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, § 125, Akal, Madrid 2011, pp. 160-161.

<sup>11</sup> Recuerda a Diógenes en el ágora con una vela encendida buscando a un hombre bueno. Véase: DIELS, H. y KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Grünewald, Berlin 1951-1952, D.L. VI, 6.

<sup>12</sup> «¡Tú eres el asesino de Dios! No soportabas a Aquel que te veía, que te veía siempre y de parte a parte. ¡Tú el más feo de los hombres! ¡Te vengaste de ese testigo! [...] Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme o dejar de vivir. El Dios que veía todo, también al hombre: ¡Ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que tal testigo viva» (NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid 2012, p. 418 y p. 421).

el terror, la locura arrebatada y consternada del hombre?»<sup>13</sup>. Al ver a Dios, se revela inmediatamente su naturaleza, su revocación, pues la ilusión debe ser percibida cabalmente como un ídolo visto desde demasiado cerca. Así, pues, tanto el insensato como Zaratustra tienen provisionalmente un ojo de más: «¡Ay, hermanos, ese Dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!»<sup>14</sup>.

Nietzsche no nombra a Dios de modo simple, sino que por medio de la adición de un intermediario, sea un concepto u otra cosa, indica su estatuto idólatrico. Puesto que «Dios es una suposición»<sup>15</sup>, sólo puede ser atacado y hundido como concepto de Dios. De ahí que sólo resulte pertinente la crítica del concepto cristiano de Dios en la medida en que es ejercida sobre «Dios», es decir, sobre el ídolo que ella ve; ya que, de lo contrario, esa misma crítica dejaría de ser oportuna, al no tener en cuenta que el «concepto de Dios», vaciado completamente de la vida divina, no puede permitirse ni prometer nada sobre el Dios del amor, porque «el privilegio de los dioses [es el] de ser incomprensibles»<sup>16</sup>. Dicho «concepto de Dios» muestra su estatuto propiamente idólatrico al ser una imagen forjada de Dios. Aquí es donde precisamente actúa con fuerza y queda al descubierto el instinto religioso, el instinto creador de dioses, al cual no sólo le atañe producir a «Dios», sino que al sacar a luz su propio juego, muestra sobre todo que el «Dios» hallado, puesto que es creado, se queda en ídolo. El «Dios» conceptual es un pensamiento cuya creación, al igual que su mundo y su propia divinidad, pertenece exclusivamente al hombre.

Evidentemente, el «Dios cristiano» es un ídolo, pero ¿de qué? De sí mismo, obviamente, ídolo de sí mismo, «de un yo que pone ahí su marca y que se pone delante. ¿De qué yo?, si se quiere, ¿de qué estado del yo se trata aquí? [...] Esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina»<sup>17</sup>. De tal modo, un ídolo es la creación del «dios/Dios» (Platón/cristianismo) a partir de su equiparación con las concepciones filosóficas de la verdad. Pero esta búsqueda de la verdad, que ejerce aquí de ídolo, para Nietzsche admite otra denominación: la moral. Así, por tanto, si se quiere articular de una forma totalmente rigurosa la proclamación de la «muerte de Dios», ese intento debe abordarse, es decir, sustentarse sobre un ídolo preciso: el ídolo creado por la voluntad de verdad y moral. De ahí una consecuencia paradójica: la «muerte de Dios» solamente puede constituir un acontecimiento pensable con seriedad, si el «Dios» que ahí muere es puesto entre comillas:

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F., *Aurora*, § 93, Edaf, Madrid 2007, p. 141.

<sup>14</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>15</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 153-154; *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid 2010, p. 34; *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid 2011, p. 162.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F., *Aurora*, § 544, *op. cit.*, p. 401.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, § 344, *op. cit.*, pp. 256-257.

«Sólo conserva su poder sobre un ídolo vano de lo que Dios, si “es”, no es. El crepúsculo sólo cae irremediabilmente sobre un ídolo»<sup>18</sup>.

Y entonces, ¿qué muere? Muere el ídolo que ha producido la moral. Dios funciona aquí como un ídolo. Nietzsche explicita que la creencia cristiana se identifica, en su recorrido genealógico, con la de Platón. Así lo expresa Martin Heidegger:

En la frase «Dios ha muerto», la palabra Dios, pensada esencialmente, representa el mundo suprasensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente por encima de la vida terrestre y así la determinan desde arriba y en cierto modo desde fuera [...] Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales<sup>19</sup>.

Según Nietzsche, del mismo modo que «Dios» aparece solamente demostrado por la moral, esta moral reenvía igualmente a la metafísica platónica. La metafísica en su historia ha estado marcada por la moral desde sus comienzos (Platón) hasta su final (Schopenhauer). La cuestión de la «muerte de Dios» solamente se convierte en verdadero desafío para el pensamiento cuando se la hace remontar hasta sus raíces en la tradición metafísica a través de la mediación histórica de la filosofía moral.

Pero ¿por qué la metafísica? Porque en la metafísica «Dios» desempeña aún una función idolátrica, y encuentra ahí su lugar: «El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado»<sup>20</sup>. En la metafísica clásica y moderna occidental, el «Dios» conceptual se torna en espejo idolátrico de la moral. A ese «Dios» especular, hecho ídolo conceptual, se le superpuso justo la función idolátrica que la metafísica quería imponerle al Dios cristiano, reduciéndolo al papel óntico de pura causa y soporte de lo ente. «Dios» ha muerto en el sentido de la experiencia metafísica. Ha muerto en su función idolátrica: no tanto en la moral, sino en lo que ésta reviste e integra eso que Nietzsche llama platonismo, y que puede ser comprendido como estructura onto-teo-lógica de la metafísica. Este «Dios» que se encuentra convocado en el campo de un discurso sobre el ser del ente (*ontología, metaphysica generalis*) como el ente supremo, concentra a su vez la perfección ejemplar (*ens realissimum, causa sui, ipsum esse*, etc.) y asegura causalmente la coherencia del mundo. Así, considerado dentro de la *metaphysica specialis* o *theologia*, «Dios» solamente puede responder al nombre que se le otorga: *id quod omnes nominant Deum*<sup>21</sup>. Para nuestro propósito, bas-

<sup>18</sup> MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, op. cit., p. 55.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M., *Holzwege*, GA. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 203 y p. 199.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>21</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q. 2, a. 3, BAC, Madrid 2014. Nietzsche en su obra *La voluntad de poder* lo afirma con la siguiente expresión: «Man hat Gott genannt, was...» («Se ha llamado Dios a...») (NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, § 54, Edaf, Madrid 2009, p. 67).

ta con señalar la doble estructura del ídolo: moral y metafísica, doble máquina que se arroga el título «Dios» sin otro derecho que el hecho.

Según la interpretación marioniana, «la “muerte de Dios” no ofrece más que el rostro inverso de ciertos cultos de Dios: sólo ha cambiado la iluminación violenta que fija al “Dios” en la piedra de su imagen»<sup>22</sup>. Precisamente, el ídolo permanece aun cuando el «Dios» muere, ya que esta misma muerte consagra esa otra facticidad. Puesto que persiste silenciosamente el ídolo de lo divino en la «muerte de Dios», es necesario sobrepasar los ídolos semivivos de los «dioses» ya muertos. De este modo, el ateísmo —atrapado siempre en un ídolo— no logra ir más allá de la idolatría metafísica. Tal y como lo señala Nietzsche, el ateísmo permanece idólatra, puesto que supone un ídolo sobre el cual ejerce su negación, una «idea de Dios» reducida a negación.

Ciertamente, tal vez sea el momento de preguntarse si realmente Nietzsche, en lugar de haber afirmado un ateísmo militante, como algunos ideólogos tienden a sostener, no sería, al igual que el insensato, aquel que busca a Dios, o más singularmente, «el último filósofo alemán que ha buscado a Dios con pasión y dolor»<sup>23</sup>. No derribando al ídolo, sino al romper al idólatra en uno mismo es como entramos en un espacio no idolátrico, para afrontar en él de un modo atrevido, cara a cara, lo divino.

Ahora bien, esta «muerte de los ídolos» deja un espacio vacío. A partir de entonces, este vacío que se crea tras la «muerte de los ídolos» es confundido con la experiencia de una deserción, que está a la espera de una nueva presencia. Por el hecho de su abandono, el lugar de lo divino se convierte ahora en un lugar abierto, fascinante e incluso exigente. Pero la cuestión de una nueva ocupación de lo divino aparece sin necesitar una maduración prolongada. Dicha cuestión no surge como consecuencia ni como implicación de la «muerte de Dios», sino que más bien coincide estrictamente con ella. En la opinión del filósofo francés, Nietzsche reúne estos dos elementos en una misma secuencia: «La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él?»<sup>24</sup>.

Ante la grandeza de tal acto, ¿qué salida propone Nietzsche? En primer lugar, cantar el *réquiem aeternam Deo*. En segundo lugar, el superhombre. Con la «muerte de Dios», los valores en los que se sustentaba el hombre se derrumban, el ideal del mundo verdadero termina convirtiéndose en fábula. Ante esta caída en la nada arranca una nueva creación, en la que el hombre se va a erigir como un «dios heroico» que crea su propio destino. Este superhombre va a ser el creador de los nuevos valores que ocuparán el lugar de la ley del «Dios muerto». La esencia de este hombre estriba en su «voluntad de poder». Ahora es el hombre quien se crea a sí mismo y da sentido y valor a su mundo: «El superhombre, con su tierra sin cielo, su más acá sin más allá, con su mundo

<sup>22</sup> MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, op. cit., p. 59.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M., *Autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado*, Editorial Tecnos, Madrid 1989, p. 11.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, § 125, op. cit., p. 161.

sin trasmundo, su cuerpo sin alma espiritual, debe ocupar el puesto de Dios tras su muerte»<sup>25</sup>. La salida es evidente. Proclamar la muerte de Dios, acabar con él, y destruir esa referencia última de la vida y el mundo. De este modo, «se abre paso a una nueva época y el ateísmo es “una nueva inocencia”, punto de partida para un nuevo comienzo que abre espacios para sustituir a Dios por el hombre»<sup>26</sup>. Así, pues, el hombre se autoproclama Dios<sup>27</sup>.

La «muerte de Dios» es el presupuesto del nacimiento del superhombre, con lo cual el hombre usurpa el lugar de Dios: es la «autodivinización del hombre»<sup>28</sup>. El hombre se ubica en el lugar del «Dios muerto», usurpando también su función de fundamentar el sentido. Ahora, es el superhombre quien fundamenta y da sentido al mundo, es el nuevo creador<sup>29</sup>.

## 2. ¿POR QUÉ SIGUE SIENDO NIETZSCHE UN IDÓLATRA?

Tras la «muerte de Dios», no hay alternativa posible en el rostro que puede tomar aún lo divino: los dioses «o son la voluntad de poder —y mientras tanto serán dioses de un pueblo— o son, por el contrario, la impotencia de poder —y entonces se vuelven necesariamente buenos—»<sup>30</sup>. Esta bondad que determina al «Dios bueno» correspondería con el amor que desplegaría y exigiría el «Dios» cristiano. Como apunta Marion, esta determinación de la bondad del «Dios» cristiano se inscribe dentro de la lógica de una «disyunción exclusiva» en la que el otro término se define y valida como voluntad de poder.

Así, el Dios excluido debe ser pensado exclusivamente en referencia a la voluntad de poder excluyente, ya sea para conformarse o para oponerse a ella. De esta forma, el «Dios de amor» es rechazado en nombre de la voluntad de poder; pero es también de dicha voluntad de poder de donde dependen los «dioses»

<sup>25</sup> SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, p. 239.

<sup>26</sup> ESTRADA, J. A., «La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche», en: R. ÁVILA y otros (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid 2009, p. 425. Para un estudio *in extenso*, véase: ESTRADA, J. A., *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018, pp. 19-53.

<sup>27</sup> «Más para revelaros totalmente mi corazón a vosotros, amigos: si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! Por lo tanto, no hay dioses» (NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 154). «¡Mejor ningún Dios, mejor constituirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo!» (*ibid.*, p. 414).

<sup>28</sup> Lo que muere es el Dios-ídolo. Por eso, escribimos «autodivinización» entre comillas, pues lo que ocupa el tránshombre/superhombre, es el lugar del ídolo muerto y no del Dios vivo.

<sup>29</sup> «¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no» (*ibid.*, p. 47).

<sup>30</sup> NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, § 16, Alianza Editorial, Madrid 2013, p. 53.



que lo eliminan. Por tanto, es de la voluntad de poder, que provoca, suscita y revoca a los dioses, de donde surge lo divino de los «nuevos dioses»<sup>31</sup>. Vuelve aquí a aparecer la única alternativa, que constriñe todavía con más exactitud a «Dios»: no solamente porque Dios corresponda a un estado de la voluntad de poder, ya sea éste de un pueblo, o de las propias energías biológicas del hombre, sino también porque esta voluntad de poder supone la única posibilidad indefinida de producción (y sumisión) de los «nuevos dioses».

Según Nietzsche, el mundo, al ser un estado organizado por la voluntad de poder, origina un dios como centro. Esta voluntad de poder que lo suscita es devuelta por ese dios al mundo. Es la voluntad de poder la que confiere valor a cada ente y le otorga su lugar en el mundo. Y es a esa misma voluntad de poder a la que el dios originado por ella le devuelve el conjunto de lo ente como un mundo justificado por él. Ese mundo del todo de lo ente atravesado y devuelto por el dios queda, por ende, divinizado. La voluntad de poder concede a cada ente su ser — su valor—. Al confirmar como mundo lo divino que lo suscita, el dios se convierte en punto de vista teológico, es decir, por medio de Dios, el mundo se transforma para sí mismo en su propio ente supremo. El Dios vivo revelado queda de nuevo fosilizado en el esqueleto de un ente catalogado como *summum ens*.

Pero este ente supremo no es ahora el «Dios» conceptual metafísico de los filósofos clásicos y modernos, sino el todo óntico divinizado por la voluntad de poder. Este dios de la voluntad de poder descubre el único ente supremo del mundo afirmando a los entes en su ser único e invistiéndoles de un valor sagrado: «¡Dios es el ser supremo y esto basta! ¡Y de ello se deriva todo; de ello se deriva el mundo!»<sup>32</sup>. De esta forma, Dios encuentra su lugar dentro de la estructura onto-teo-lógica de la metafísica. Dios sólo vale aquí (sólo es un valor) por el carácter divino de aquello que lo suscita: un mundo divinizado en base a la voluntad de poder. El Dios en el que piensa Nietzsche, así pues, depende directamente de la valoración que el propio Nietzsche se hace del ser como voluntad de poder: Dios es aquel estado de la voluntad de poder que afirma el mundo. Este «dios» o «nuevos dioses» vendrán después de Zaratustra. Bastará con encontrar y seguir «el instinto religioso, el instinto creador de dioses»<sup>33</sup>. Ahora bien, esta voluntad de poder, la cual es divina hasta el punto del eterno retorno, suscita los nuevos dioses como imágenes y estados de su culminación, es decir, produce ídolos.

Por tanto, los ídolos permanecen aún después de la «muerte de Dios». Ahora, estos ídolos provienen de la metafísica: la voluntad de poder y el dios/mundo del eterno retorno refuerzan onto-teo-lógicamente su ordenación bipolar del ser del ente. Será el ocaso de los ídolos, pero no del ídolo metafísico: una vez que el «Dios» moral ha sido proclamado muerto, los «nuevos dioses» continúan también unidos metafísicamente a la voluntad de poder, actuando

<sup>31</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, § 1031, *op. cit.*, p. 662.

<sup>32</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, § 1030, *op. cit.*, p. 661.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, § 1031, *op. cit.*, pp. 661-662. Véase, también: NIETZSCHE, F., *El anticristo*, § 19, *op. cit.*, p. 56.

como ídolos. En la opinión del filósofo francés, Nietzsche sigue siendo idólatra justamente por metafísico: «la “muerte de Dios” enuncia la muerte del Dios metafísico (Dios moral). Pero puesto que la estructura onto-teo-lógica de la metafísica (voluntad de poder/eterno retorno) permanece, lo divino —otra divinidad— reaparece bajo una forma todavía metafísica»<sup>34</sup>. Si alguna vez llegan los «nuevos dioses», solamente será bajo la forma siempre metafísica de la voluntad de poder firmemente unida con el eterno retorno. Es dentro de la participación del ser del ente donde, tanto «Dios» como los «nuevos dioses», desempeñan su papel. De este modo, Dios sigue siendo pensado a partir del nombre de Ser, aunque entendido éste como voluntad de poder.

Sin embargo, conviene precisar que el Dios vivo habita en una separación infinita, en una lejanía insalvable con respecto a toda postura y toda postulación metafísica sobre el ser. E importa asimismo comprender que, justo por su ser vivo y vivificador, ese mismo Dios nos frecuenta desde el abismo más próximo, esto es, gusta de entrar en íntimo diálogo con el corazón humano. Según lo visto, el «Dios» que muere continúa aún demasiado cercano metafísicamente, no solamente porque su muerte sea muerte de un ídolo, sino también porque el nuevo rostro que le sucede restablece otro ídolo distinto, también metafísico —el ídolo de la voluntad de poder—. A los ojos del filósofo francés, aunque el resultado sea distinto, no se ha de ocultar la similitud del proceso en ambos casos: este «Dios» que es rechazado o evocado depende de lo divino, de lo divino del Ser, o mejor aún, de su rostro metafísico.

Por tanto, ¿no podemos considerar tanto las «pruebas» como las «desacreditaciones», de lo que nos atrevemos a llamar «Dios», como las dos interpretaciones del discurso de un mismo Jano? ¿Qué otra cosa ofrece sino un ídolo? O de otro modo, ¿puede todavía llamarse Dios, al «Dios» que habita en un templo, o que muere al ser desterrado de él? Precisamente, para que Dios se muestre pertinente, hay que experimentar su extrañeza radical. Poco importa que nos parezca inconcebible el concepto de «Dios» (mal construido, no demostrable, reductible y criticable), ya que sólo un ídolo puede en cualquier caso identificarse con el concepto. De esta manera, quienes prepararon o proclamaron la «muerte de Dios» no admitieron la separación fuera de una semejanza completa entre el *Dasein* y «Dios». Feuerbach, Marx y Stirner se basan en la identificación sumamente idolátrica del «Dios» con el Saber absoluto, erigida por Hegel, «para así vaciar el contenido de un concepto en provecho del otro, dentro de un sistema metafísico de vasos comunicantes»<sup>35</sup>. Tampoco Nietzsche desautorizó este postulado de equivalencia. Para haber sido superado, habría tenido que admitir necesariamente la distancia de Dios.

<sup>34</sup> MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, op. cit., p. 100.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 103. Para un estudio más *in extenso*, consultar: MARION, J.-L., «Genealogía de la “muerte de Dios”. Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche», en: *Escritos* 19/42 (2011), pp. 161-189.

La pretensión de Jean-Luc Marion no consiste sino en indicar, de un modo no conceptual, cómo encontrar el único terreno en el que Dios no se convierte en un ídolo, siendo esto posible únicamente en la separación que se retrotrae fuera del pensamiento metafísico del ente en su ser<sup>36</sup>. Este planteamiento no quiere decir que «Dios esté más allá del ser», ya que esto depende de otra cuestión, sino señalar la distancia que se abre entre Dios y el hombre. El filósofo francés, pretende hacer justicia a esta distancia de Dios, en la que ningún ídolo puede proclamar ni la muerte ni la vida de Dios, ya que él habita una luz inaccesible, la cual no puede ser alcanzada por ninguna otra luz, ni por ningún acceso. Pero al mismo tiempo esta distancia preserva inevitablemente una proximidad con aquello que ahora no podemos idolatrar. Cuidar esta proximidad es quizás la tarea más difícil.

Por tanto, Nietzsche sigue siendo un ídolatra porque, siendo absolutamente metafísico, no entra en la distancia. La idolatría metafísica es reforzada al definir a Dios como estado de la voluntad de poder. Así, en vez que asumir la distancia con respecto al rostro metafísico de lo divino forjado por la voluntad de poder, el «sentimiento de distancia» nietzscheano ignora completamente la distancia de Dios. Es más, la distancia nietzscheana actúa únicamente para rechazar la distancia de Dios, e incluso para oscurecerla, situándose en su lugar.

Nietzsche creía ir más allá para ponerse en el lugar de los ídolos y desde ahí desempeñar su papel metafísico. Así, el filósofo francés considera a Nietzsche como:

Un ídolatra en lo conceptual, excesivamente alejado de lo divino; excesivamente arrimadizo, probado en persona por lo divino: doble falta, por distancia y de distancia, que acerca y aleja a la vez, y que en definitiva mantiene lo divino y el hombre a una buena distancia —distancia de bondad—<sup>37</sup>.

Esto es tal vez, según interpreta Marion, lo más exquisito que Nietzsche enseña sin darse cuenta<sup>38</sup>.

### 3. EL ÍDOLO O ESPEJO INVISIBLE

La reinterpretación de la «muerte de Dios» propuesta por Jean-Luc Marion, como la muerte o el derrumbamiento de un ídolo conceptual, pone en juego dos figuras que van a ser centrales en el pensamiento del filósofo francés. Sin

<sup>36</sup> Hacemos referencia aquí al estudio de Carlos Enrique Restrepo donde plantea la necesidad teológica de superar la metafísica para abordar la cuestión de Dios fuera del horizonte del ser: RESTREPO, C. E., «La superación teológica de la metafísica», en: *Cuestiones Teológicas* 38/89 (2011), pp. 35-56.

<sup>37</sup> MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, op. cit., p. 105.

<sup>38</sup> Esta interpretación de Marion tiene en cuenta la crítica de Heidegger a la metafísica de Nietzsche y a la acusación que se le hace en cuanto juicio de valor, que mantiene tanto a Dios como el superhombre y la voluntad de poder en el ámbito de la axiología, que Heidegger critica.

duda, adentrarse en el ámbito donde el acaecimiento de la «muerte de Dios» se vuelve pensable, conlleva —de igual modo que en el ídolo y el icono— formular nuevamente la cuestión que atañe a los diversos modos de manifestación de lo divino. Así, pues, el ídolo y el icono no son dos formas de práctica religiosa, sino más bien dos modos en los que lo divino se hace visible y nos da su imagen. La pretensión de Marion es romper todo pensamiento idolátrico de Dios, para abrirse a un «pensamiento icónico» de Dios, es decir, un pensamiento que se abra a la distancia entre el hombre y Dios. Este pensamiento surge, precisamente, cuando tratamos de pasar del ídolo al icono.

El filósofo francés aborda ambas categorías desde el antagonismo indefectible que las une. Para Marion, el ídolo y el icono no indican una clase de entes, como tampoco un ente particular. Por lo tanto, no pueden definirse como meros entes frente a otros entes, ya que dichos entes (imágenes, figuras, nombres, etc.) pueden pasar de una categoría a otra. Ídolo e icono no indican dos clases de entes, sino dos modos de ser de los entes. Dependiendo del estatuto de la veneración, algunos entes pueden pasar del ídolo al icono, y viceversa, del icono al ídolo.

Sin embargo, no todo ente podría hacerlo, dado que no todo ente puede suscitar veneración. Así, una obra de arte solamente puede aspirar al estatuto de ídolo o/y de icono cuando no restringe su visibilidad a ella misma (como por ejemplo es el caso de las «artes de adorno»<sup>39</sup>), es decir, cuando señala inseparablemente hacia otro término, aún indeterminado. Es sobredeterminando un cierto «valor simbólico» como una obra puede aparecer como tal señalando hacia otro término<sup>40</sup>. El ídolo y el icono se van a diferenciar, pues, en su distinta manera de señalar. Así, el diferente modo de visibilidad señala el distinto modo de aprehensión de lo divino, es decir, la diferente manera de ver decide lo que se puede o no percibir de lo divino. En definitiva, el ídolo y el icono son dos modos de aprehensión o también de recepción de lo divino.

El ídolo —*eidōlon*— no puede ser denunciado como ilusorio, ya que se define como lo que se ve. El ídolo se instituye para ser visto. Ahora bien, el ídolo se manifiesta a la mirada del hombre adueñándose de él. Esta mirada humana se encuentra atraída y cautivada por el ídolo, precisamente porque lo mirable, esto es, el dominio de la mirada, lo comprende. O sea, es la mirada la que se satisface en el ídolo y le da a éste su dignidad, puesto que de lo contrario, si la

<sup>39</sup> Se refiere muy probablemente Marion con esta expresión a los artefactos concebidos con una finalidad meramente ornamental. Ni en la intención del artista o artesano, ni en la mirada del contemplador hay otro trasfondo sino el mero servir de adorno o de complemento estético.

<sup>40</sup> Marion se refiere aquí al arte sacro. Se trata de aquellas imágenes, estatuas o esculturas que no restringen su visibilidad a ellas mismas, sino que señalan hacia otro término al cual se le da un «valor simbólico» sacral. Así, por ejemplo, una estatua de un templo para un griego o bien una escultura para un cristiano, no cierran su visibilidad a ellas mismas, es decir, no se ven solamente como el objeto en sí, sino que éste remite a un ámbito simbólico, un ámbito que recibe un valor sagrado.

mirada no se satisficiera en el ídolo, éste no gozaría ante sus ojos de ninguna dignidad.

Una de las críticas más corrientes que se le hacen al ídolo es precisamente que las manos rezan a lo que pocos instantes antes acaban de esculpir, tallar o forjar, a lo que acaban de fabricar. Paul Claudel afirma que el ídolo no es más que la aberración del «salvaje que construye una piragua y con lo que sobra fabrica a Apolo»<sup>41</sup>. Pero, de acuerdo con Marion, a esta crítica le falta lo esencial, ya que el objeto fabricado solamente llega a instituirse como ídolo —de un Dios— cuando la mirada hace del mismo el punto privilegiado donde detenerse con miramiento, agotándose el objeto en lo mirable.

Así, pues, el momento decisivo a la hora de convertirse el objeto en un ídolo, no es el momento de su fabricación, sino el momento en el que la mirada lo inviste como lo mirable, como lo que colma la mirada. Es precisamente la mirada, la que cualifica al ídolo<sup>42</sup>. El ídolo aparece cuando la mirada se detiene en él. De ahí, la multiplicidad de ídolos, su validez variable, sus formas contingentes o su desigual dignidad. Todo esto se debe a que no es el ídolo quien hace la mirada, sino al contrario, es la mirada quien hace al ídolo. Por tanto, la mirada antecede al ídolo. La mirada mienta lo divino para verlo, lo abarca como lo mirable. Y cuanto más fuerte y duradera sea su mención, tanto más grande y poderoso parecerá el ídolo sobre el que se detiene la mirada.

Por otro lado, cuando esta mirada se detiene, deja de sobrepasar y traspasar el objeto visible, como ocurre con los demás objetos, para detenerse en su esplendor. Así, al no traspasar la mirada el objeto visible, no penetra ni ve el objeto en su transparencia, es decir, no tiene una experiencia de él, ya que la mirada se encuentra atraída por él antes que cualquier otra cosa. La mirada se deja colmar, se encuentra desbordada y apresada por lo visible. La mirada no puede entonces ir más allá del objeto, sino que ésta se mantiene frente a lo que se convierte. Pero este «primer visible» será diferente para cada mirada, es decir, este primer visible mostrará para cada mirada, y según la medida de su alcance, su propio ídolo.

La mirada que hasta entonces era insaciable es colmada por el ídolo. Es éste quien impone a la mirada su primer visible. Ahora bien, si la mirada a través del ídolo ve su primer visible, habrá encontrado su propia limitación y su ámbito propio. El ídolo no funciona como un retrato, sino como un espejo que devuelve la mirada a sí misma, un espejo que devuelve a la mirada la imagen de su mención. Pero el ídolo oculta su estatuto de espejo, porque colma la mirada, esto es, porque el ídolo, al detener sobre sí el alcance de la mirada, brilla con un resplandor que deslumbra y satura a la propia mirada, eclipsando su función de espejo por el resplandor de lo mirable, que se hace finalmente visible. Sin

<sup>41</sup> CLAUDEL, P., «Cinq grandes odes», en: *Œuvre poétique*, Gallimard, Paris 1967, p. 251.

<sup>42</sup> «El ídolo deslumbra por su visibilidad sólo en la medida en que la mirada lo mira con miramiento. Y sólo atrae la mirada en la medida en que la mirada lo ha atraído por completo a lo mirable, donde lo expone y lo agota. Es únicamente la mirada la que hace el ídolo, como función de lo mirable» (MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2013, p. 19).

embargo, puesto que a la mirada solamente le ofrece su primer visible, el ídolo en sí mismo es un «espejo invisible».

El ídolo como espejo invisible establece a la mirada su límite y su posible alcance. Pero este espejo invisible que le ofrece a la mirada el primer visible, no le indica solamente hasta dónde puede llegar su mención, sino también lo que ésta puede o no mentar. En consecuencia, lo no-mentable desaparece. Por esta razón, el ídolo no puede realizar ninguna crítica sobre su ídolo, ya que no tiene los medios para ello: «su mención culmina en una posición que ocupa de inmediato el ídolo y en la que se agota toda mención»<sup>43</sup>.

Por lo tanto, la mirada no puede ampliar el campo de su visión, ya que el espejo invisible señala lo no-mentable no admitiendo ningún más allá. Para que el advenimiento de lo divino quede fijado en un ídolo, la mirada del hombre tiene que paralizarse sobre él. De esta forma, el ídolo se convierte en «ese dios cuyo templo es todo lo que ves»<sup>44</sup>. El espacio de manifestación de ese dios va a ser definido por lo que una mirada humana puede soportar.

Así, lo divino adviene en el ídolo sólo a la medida de una mirada humana. El ídolo no representa absolutamente nada más que lo que ya éste contiene de semejanza con la experiencia que tiene la mirada humana de lo divino<sup>45</sup>. Para que el ídolo alcance al hombre, basta con que éste reconozca, en el rostro de una figura, el resplandor del primer visible que paraliza su mirada<sup>46</sup>.

Pues bien, en la opinión de Jean-Luc Marion, aparte de la «idolatría estética», encontramos otra idolatría: la «idolatría conceptual». En este caso, el concepto establece en un signo lo que el hombre percibe por él en primer lugar, esto es, fija lo divino en un concepto. Así, cuando el pensamiento filosófico nombra a «Dios» bajo un concepto, dicho concepto realiza exactamente la misma función que un ídolo. El concepto idolátrico de «Dios» aparece precisamente cuando el pensamiento paraliza y fija su mención en un concepto, en el que estrictamente no se está juzgando a Dios, sino al pensamiento mismo.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>44</sup> CICERÓN, *Sobre la república*, Gredos, Madrid 1984, p. 163.

<sup>45</sup> Claude Bruaire escribe: «[...] quien pretendiese conocer un Dios espiritual sin reconocer en él pleno sentido del absoluto, no veneraría más que un ídolo, la proyección figurada de lo imaginario humano [...] El ídolo es desafío a la absoluta libertad divina [...] prohibición dirigida contra la absoluta iniciativa de manifestación» (BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós Editores, Madrid 1993, p. 125).

<sup>46</sup> Robert Walser describe esta invasión de lo divino de la siguiente manera: «[...] permanece plantado, súbitamente, sin saber cómo, ante una primitiva figura de madera, la cual, por pavorosa y grosera que sea, provocó en él tal impresión que se sintió cuerpo y alma sucumbir ante la magia del ídolo bruto —pues se trataba de un ídolo—. [...] Súbitamente se apoderó de él un deseo monstruoso, pavoroso, de arrojarse al suelo, de arrodillarse y de prosternarse para poder venerar con su cuerpo la pavorosa imagen que había sido arrancada de los desiertos de África» (WALSER, R., «Das Götzenbild», en: *Kleine Dichtungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, pp. 129-130).

Como señala Martin Heidegger en *Identität und Differenz*, los ídolos conceptuales solamente culminan en la metafísica como la *Causa sui*<sup>47</sup>. Todas las figuras idolátricas de la onto-teo-logía pretenden consignar bajo un concepto lo divino (Platón, Aristóteles, Plotino) y posteriormente al Dios cristiano. Pero este ídolo conceptual limita al hombre la comparecencia de Dios. Así, por ejemplo, el ídolo conceptual del «Dios moral» limita la captación de Dios por Kant «bajo el presupuesto de un autor moral del mundo»<sup>48</sup>, al igual que también la «muerte de Dios», ya que según la propia opinión de Nietzsche «en el fondo lo que se ha superado es sólo el Dios moral»<sup>49</sup>. Desde la perspectiva marioniana, tanto en el teísmo de Kant como en el «ateísmo» de Nietzsche, la medida del concepto proviene de la mención de la mirada del hombre<sup>50</sup>. Por eso, según el filósofo francés, podemos afirmar junto con Feuerbach que el hombre termina por ser «el modelo original de su ídolo»<sup>51</sup>.

#### 4. EL ICONO O ESPEJO DE LO INVISIBLE

Mientras que el ídolo resulta de una visión, de una mirada que lo mienta, el icono —*eikôn*— convoca la vista, provoca la visión. El icono no «se ve» como el ídolo, sino que «aparece». El icono hace que lo visible se colme poco a poco de invisible. Es decir, no se trata de que lo visible intente separarse de lo invisible para reducirlo a sí, sino de que a través de la deducción de lo invisible se nos concede lo visible, manifestando ahí su propio aparecer. En este sentido, según nuestro filósofo, debemos de tomar como norma la expresión que san Pablo aplica a Cristo: «Icono del Dios invisible»<sup>52</sup>.

En efecto, el icono es mediación de lo invisible en cuanto tal, puesto que lo invisible siempre permanece invisible. Aun así, el icono pretende hacer visible lo invisible como tal. Esto quiere decir que lo visible siempre remite a algo otro distinto de sí mismo, sin que este otro pueda reproducirse cabalmente nunca en él. Así, por tanto, el icono no da a ver nada, sino que convoca la mirada para que sobrepase lo visible, sin jamás paralizarse en él, ya que lo visible solamente se muestra aquí con miras a lo invisible. Por consiguiente, cuando la mirada mira un icono, ésta nunca puede paralizarse ni reposar en lo visible, sino que siempre debe remontar lo visible para remitirse al curso infinito de lo invisible. En este sentido, el icono solamente se hace visible provocando una mirada infinita.

<sup>47</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen 1957, p. 64.

<sup>48</sup> KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin 1968, p. 145.

<sup>49</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, § 55, *op. cit.*, p. 69.

<sup>50</sup> Cf. MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>51</sup> FEUERBACH, L., «Das Wesen des Christentums», en: *Gesammelte Werke*, V, Akademie-Verlag, Berlin 1968, p. 11.

<sup>52</sup> «ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως» (Col. 1, 15) (BOVER J. M. y O'CALLAGHAN, J., *Nuevo testamento trilingüe*, BAC, Madrid 1977, p. 1158).

Pero ¿qué quiere decir Jean-Luc Marion cuando afirma que el icono hace visible lo invisible como tal? Según el filósofo francés, lo invisible no puede hacerse visible como tal, si lo invisible, o mejor aún, lo divino de Dios, se entiende desde el término metafísico de *ousía*, ya que o bien la *ousía* se hace visible o bien no, y entonces surge el ídolo produciendo la dicotomía. A no ser que el término se entienda desde la teología, puesto que teológicamente la *ousía* como término para la sustancia presente no puede designar ni agotar la realidad de aquello que puede advenir. El icono es trascendente con respecto a la mera presencia objetual visible, remitiendo a un origen divino invisible que se dejará mediar por él. Así lo ha entendido la teología desde antiguo. Ya el II Concilio de Nicea (s. VIII), por ejemplo, confirmaba el estatuto teológico del icono: «Porque el honor de la imagen se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada»<sup>53</sup>.

El icono se define por su intención de hacer mención de una mirada. A través de los elementos materiales de la madera y de la pintura, el icono dispone en ellos la intención de una mirada penetrante, que brota de él. Ahora bien, al definirse el icono por la mención de una intención y, en concreto, por una mirada, un espectador superficial podría objetar que encontramos aquí nuevamente los términos con los que se definieron al ídolo. Pero, al contrario que en el ídolo, como apunta Marion, ahora la mirada ya no pertenece al hombre que mienta lo divino hasta imponerle su primer visible, sino que, por el contrario, esta mirada brota del icono mismo, donde lo invisible solamente se hace visible intencionalmente por su mención. Si el ídolo era posibilitado por la mirada del hombre, ahora, en la contemplación devota del icono, la mirada de lo invisible mienta al hombre<sup>54</sup>. Es decir, es el icono quien nombra al hombre, quien nos mira, «al dejar advenir visiblemente la intención de lo invisible»<sup>55</sup>.

Al igual que el ídolo, el icono también puede proceder en el concepto, siempre que el concepto renuncie a concebir o comprender lo incomprensible para acogerlo en su propia desmesura. Con respecto al icono, solamente podemos utilizar como soporte inteligible un concepto «que admita dejarse medir por la desmesura de lo invisible que entra en la visibilidad mediante la profundidad infinita»<sup>56</sup>, es decir, un concepto que haga referencia a esa profundidad infinita donde lo visible y lo invisible se relacionan. Vemos así cómo el icono ejecuta con propiedad el concepto de «distancia». Mencionar aquí que este planteamiento subraya en el ser humano una racionalidad simbólica que entra

<sup>53</sup> DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia*, § 601, Herder, Barcelona 2006, pp. 282-283.

<sup>54</sup> «El ídolo permanece aún, de una u otra manera, a la medida de las expectativas del deseo, cuya previsión colma (quizás hasta un grado inesperado). El icono sobrepasa definitivamente las expectativas, enloquece el deseo, anula la previsión: el icono nunca podrá ni intentará corregir esta separación; la invertirá sustituyendo nuestra mención dirigida hacia él por la suya —de él hacia nosotros— [...] El ídolo fija un espejo invisible: la mirada se mide con él y de él aprende» (MARION, J.-L., *La croisée du visible*, PUF, Paris 2013, p. 62).

<sup>55</sup> MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 31.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.



en juego junto a la racionalidad entendida de modo racionalista, positivista, o incluso crítico, centrada en los conceptos.

Sin embargo, ¿es posible concebir tales conceptos sin caer en la aprehensión o cosificación de lo divino como en el caso del ídolo conceptual? En la opinión del filósofo francés, el icono aparece en el concepto cuando éste señala tanto la diferencia entre lo visible y lo invisible como su unión mutua, engrandeciendo tanto más al uno cuanto señala al otro. Al contrario del concepto idolátrico, todo concepto que hable del icono tiene que rechazar toda pretensión de saber absoluto. El estatuto teológico del icono posibilita a través del rostro visible el reenvío a la intención que encara.

Si lo divino era medido en el ídolo por el alcance de una mirada humana que se paralizaba, reduciendo su experiencia de lo divino a uno de los «dioses-dichos»<sup>57</sup>, el icono convoca la mirada al infinito, a una contemplación en la distancia, y subvierte toda mirada paralizada, esto es, le abre los ojos a la mirada humana que se paraliza en el resplandor de un primer visible, le abre los ojos a un rostro que le encara desde una profundidad infinita. Mientras que el ídolo funda en una mirada humana su centro de gravedad, encontrándose dicha mirada custodiada siempre por el ídolo como su amo solitario, el icono desequilibra la vista del hombre para hundirla en una profundidad infinita. El icono «señala un tal avance de Dios que, incluso en las épocas de peor penuria, la indiferencia no puede derruirla, puesto que, para darse a ver, el icono sólo se necesita a sí mismo»<sup>58</sup>.

## 5. LA DISTANCIA Y SU ICONO

Es justamente en el ídolo donde lo divino adviene y se hace visible para la mirada humana. El ídolo cumple así una función figurativa en la que el hombre trata de reducir lo divino a un rostro que lo haga familiar. Para Marion, más allá de la idolatría estética o cultural, la figuración de lo divino atañe más propiamente a la filosofía, y más exactamente, a la esencia onto-teo-lógica de la metafísica, a su pretensión de aprehender y fijar especulativamente a Dios bajo sus conceptos. En estos conceptos, que funcionan filosóficamente como ídolos, la distancia que caracteriza a lo divino es desechada.

Así, pues, la metafísica aspira a nombrar sus «objetos supremos», a someter y reducir a «Dios» a un «discurso probatorio». Por tanto, la idolatría conceptual «proporciona una presencia sin distancia de lo divino, en un dios que nos devuelve nuestra propia experiencia o pensamiento, con la familiaridad suficiente para que dominemos siempre su juego»<sup>59</sup>. Si en el ídolo estético, lo divi-

<sup>57</sup> Cf. CHAR, R., «Contra una casa seca», en: *El desnudo perdido*, Ediciones Hiperión, Madrid 1995, p. 152.

<sup>58</sup> MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 37.

<sup>59</sup> MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, op. cit., p. 27.

no invisible era transpuesto al dominio de lo visible, la metafísica a través del ídolo conceptual trata de acercar el pensamiento a lo divino impensable. Pero esta impensabilidad de lo divino pone en tela de juicio la validez del concepto. Éste solamente es una mera forma que ha sido abandonada por los dioses, en la que el Dios mismo ha huido<sup>60</sup>.

La insuficiencia tanto del ídolo estético como del conceptual se deriva de que lo divino siempre se presenta en cuanto tal únicamente desde la distancia. Por tanto, según el pensamiento marioniano, lo divino tendría que ser pensado a partir de una trascendencia radical. Ésta no conviene ni al ídolo visible ni al conceptual, sino al icono en tanto que a través de un rostro que nos encara, adviene lo divino mismo desde una profundidad infinita, permanece a distancia, irreductible al pensamiento o a la visibilidad del hombre. El icono hace el pensamiento de lo divino más original, no cosifica a Dios bajo un concepto idolátrico, no torna lo divino visible, sino que el icono da a ver su invisibilidad desde la distancia que abre al hombre. En el icono la visibilidad de lo invisible escapa a toda intuición y pensamiento humano<sup>61</sup>.

En oposición al ídolo, el icono deja entrever a su manera los postulados de la teología negativa, la cual es inseparable de la «teoría de los nombres divinos». De una forma superficial, podemos resumir estos postulados de la siguiente manera: Dios es indefinible por definición, su único pensamiento posible es impensable, su único nombre admisible es innombrable<sup>62</sup>. En la imagen icónica adviene, pues, una presencia que permanece a distancia. Así lo afirma el propio Marion:

La *distancia*, que ya no se trata en absoluto de abolir sino de reconocer, se convierte en el motivo de la visión, en el doble sentido de un motivo: una motivación y un tema figurativo. A la topología del espejo, en la que el icono nos devolvía la imagen auténtica, pero cerrada, de *nuestra* experiencia de lo divino, le sucede la típica del prisma: una multiplicidad de colores descompone, o más bien orquesta, la luz descompuesta por un prisma según nuestro poder de visión [...] Notemos que en el arte del icono, los colores codificados (oro, rojo, azul, amarillo, etc.) no «se parecen» a ninguna «cosa» intrínsecamente coloreada de este modo; su pertinencia se afirma dentro de un campo puramente semiótico (en este caso, litúrgico), en el que enuncian la eternidad, la

<sup>60</sup> «Al apoderarse excesivamente de «Dios» por medio de pruebas, el pensamiento se separa de la separación que autentifica lo divino, pasa por alto la distancia, y se descubre un buen día rodeado de ídolos, de conceptos y de pruebas, pero abandonado por parte de lo divino: ateo» (*ibid.*, p. 30).

<sup>61</sup> «Con el icono, yo no pretendo ver. Lo que quiero es *ser* visto. Frente al icono, uno ora. Uno le habla y escucha. Y aun si el icono permanece en silencio, hay algo así como una respuesta. En una situación erótica, lo que yo espero es ser visto de una manera privilegiada por el otro. Es por eso que miramos fijamente al rostro del otro» (MARION, J.-L., «Ver desde el punto de vista de Dios», en: *Anuario Colombiano de Fenomenología* V (2011), p. 170).

<sup>62</sup> Para un estudio *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: PORCEL, M., «La teología mística y el des-conocimiento de Dios», en: *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Segundo Número Especial (2019), pp. 156-174.

divinidad, la gloria, la humanidad, etc. Los colores no sirven como índices de cosas visibles que hubiese que dar a ver puesto que son de antemano visibles (re-producir). Desde lo visible, son el signo de lo irreductiblemente invisible que se trata de producir, de promover en lo visible en tanto que invisible. El icono manifiesta propiamente la distancia nupcial que casa, sin confundirlos, lo visible y lo invisible, es decir, lo divino y lo humano<sup>63</sup>.

## CONCLUSIÓN

Apoyándonos en el pensamiento del filósofo francés, afirmamos que ciertamente el icono marca la distancia entre el hombre y Dios. Es precisamente en la distancia, a través de un rostro que nos encara, donde adviene y se revela Dios al hombre. Esta distancia escapa a toda cosificación o aprehensión de Dios: desiste de mentar lo divino en un ídolo, ya sea éste una imagen o un concepto.

Sin embargo, para escapar de dicho ídolo, ¿no habría que atreverse a afirmar que Dios no es un ente, pero que tampoco está precedido, ni sometido, ni dispensado por el ser? En efecto, Dios y el ser no se confunden. De hecho, la idolatría solamente aparece cuando se roza la asimilación de ambos. Dicho de otro modo, más radicalmente que la diferencia ontológica, existe una «diferencia teológica» fundamental, como muestra el anterior análisis marioniano de la diferencia entre ídolo e icono: Dios está más allá de la diferencia entre el ser y los entes como lo Otro de éstos.

Se trata, en adelante, de empezar a pensar a Dios no ya a partir del ser. Así habrá que hacerlo no solamente cuando la onto-teo-logía, al concluir en la «muerte de Dios», no deje ninguna otra opción viable al hombre creyente, sino también cuando el «nuevo comienzo», el que se abre tras la «muerte de Dios», acabe poblando el mundo con sus «nuevos dioses», a partir de la voluntad de poder, esto es, la nueva «estancia» de lo divino. Y es que el ser «no proporciona ningún nombre especial de Dios, y por tanto [...] Dios sólo se vuelve pensable una vez que lo impensable es admitido como lugar, condición y medida de lo Ab-soluto»<sup>64</sup>. Pero, cabe todavía preguntar, ¿qué permite la tentativa de un pensamiento de Dios sin y fuera del ser?

Nos atrevemos a afirmar que esta pretensión propondría un pensamiento más original de lo divino, un pensamiento que no torne lo divino en visible, ni se paralice en un primer visible o concepto, sino que dé a ver su invisibilidad desde la distancia que abre al hombre. Sostenemos, por tanto, que el ser resulta demasiado limitado como para ofrecer la dimensión donde Dios resultaría pensable. De ahí que, en nuestra opinión, Dios solamente se puede pensar bajo la figura de lo impensable, como lo que sobrepasa, satura y enloquece todo pensamiento. Ciertamente, lo impensable caracteriza a Dios en tanto que lo

<sup>63</sup> MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, op. cit., pp. 25-26.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 271.

fija como lo impensable frente a todo pensamiento creado y finito, o mejor aún, como la incompatibilidad entre Dios y toda pretensión idolátrica de cosificar a Dios bajo un concepto. En verdad, el hombre es demasiado limitado como para llegar a Dios a través de su razón y, por tanto, lo único que llegaría sería a formarse una idea de «Dios», un ídolo conceptual, pero sin lograr llegar nunca a la verdadera esencia de la divinidad.

A pesar del enorme esfuerzo reflexivo de Jean-Luc Marion, finalmente, habrá pensadores o lectores que con otros presupuestos gnoseológicos se pregunten si realmente es posible un discurso sobre lo divino o sobre Dios prescindiendo de toda conceptualización, que en el fondo remite al contenido de conciencia que necesariamente se relaciona con la realidad del ser. En este sentido, el mismo lenguaje es una mediación ineludible que permanentemente está remitiendo al ser, aunque luche por desprenderse de connotaciones que parecen no hacer justicia a la alteridad de lo divino tal como viene siendo acogido en la vivencia de las distintas religiones, en el caso del Occidente europeo, el cristianismo. En realidad, nos encontramos aquí ante la antinomia de una experiencia que quiere ser pura, pero que no parece llegar a realizar del todo su deseo. Así, por ejemplo, ante este planteamiento cabe suscitar los siguientes interrogantes: ¿es posible prescindir del ser implícito en el darse? ¿En los iconos no hay el problema de símbolos sin referentes? ¿Al hablar y preguntar por Dios, no estamos ya planteando una hermenéutica del ser, que se quiere modificar?

## BIBLIOGRAFÍA

- Bover J. M. y O'CALLAGHAN, J. (1977). *Nuevo testamento trilingüe*. Madrid: BAC.
- Bruaire, C. (1993). *El ser y el espíritu*. Madrid: Caparrós Editores.
- Char, R. (1995). «Contra una casa seca», en *El desnudo perdido*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Cicerón (1984). *Sobre la república*. Madrid: Gredos.
- Claudiel, P. (1967). «Cinq grandes odes», en *Œuvre poétique*. Paris: Gallimard.
- de Canterbury, A. (1938-1961). «Proslogion», en *Opera Omnia*, I. Edimburgo: F. S. Schmitt & Thomas Nelson.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (2006). *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Diels, H. y Kranz, W. (1951-1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Grunewald.
- Estrada, J. A. (2009). «La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche», en R. Ávila y otros (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid: Arena Libros.
- Estrada, J. A. (2018). *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (1968). «Das Wesen des Christentums», en *Gesammelte Werke*, vol. V. Berlin: Akademie-Verlag.
- Habermas, J. (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Madrid: Paidós.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1977). «Holzwege», en *Gesamtausgabe*, vol. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1989). *Autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hölderlin, F. (2004). *Antología poética*. Madrid: Cátedra.
- Kant, I. (1968). *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Marion, J.-L. (1977). *L'idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2011). «Genealogía de la “muerte de Dios”. Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche», *Escritos*, vol. 19, n.º. 42, pp. 161-189.
- Marion, J.-L. (2011). «Ver desde el punto de vista de Dios», *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. V. pp. 165-174.
- Marion, J.-L. (2012). *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion.
- Marion, J.-L. (2013). *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2013). *La croisée du visible*. Paris: PUF.
- Nietzsche, F. (2007). *Aurora*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2010). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2013). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Porcel, M. (2019). «La teología mística y el des-conocimiento de Dios», *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Segundo Número Especial, pp. 156-174.
- Restrepo, C. E. (2011). «La superación teológica de la metafísica», *Cuestiones Teológicas*, vol. 38, n.º. 89, pp. 35-56.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.
- Tomás de Aquino (2014). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Vinolo, S. (2012). «Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El “giro teológico” como porvenir de la filosofía», *Escritos*, vol. 20, n.º. 45, pp. 275-304.
- Vinolo, S. (2018). «Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor», *Theologica Xaveriana*, vol. 186, pp. 216-244.
- Walser, R. (1968). «Das Götzenbild», en *Kleine Dichtungen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Universidad Loyola Andalucía  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Orcid: 0000-0002-7174-7705  
mporcel@uloyola.es

MANUEL PORCEL MORENO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]

