

"Rematar Déu", article de Gregorio Luri

Dc, 30/09/2009 per Catalunya Religió

[L'opinió publicada](#)

El filòsof masnoví, autor de [L'escola contra el món](#) (Ed. La Campana, Barcelona 2008), reflexiona al seu bloc [El café de Ocata](#) (on s'hi inclouen comentaris que l'autor respon) sobre la idea de la mort de Déu de Nietzsche i acaba així: "Dostoievski es preguntava si l'home civilitzat pot ser creient. La pregunta filosòficament inevitable em sembla més aviat la contrària: Podem ser civilitzats si no som creients?". Aquí us el deixem:

Eso de matar a Dios está hoy al alcance de cualquiera. Ya no se necesitan estudios, como antes, para llevarlo al patíbulo. Dios ya no les sirve a muchos ni como opio... es, a lo más, una voluta de humo. ¿Para qué vamos a querer a Dios si tenemos terapeutas?

Nietzsche esto lo sabe. Sabe que puede no haber gesto más plebeyo que el de decretar la muerte de Dios. Pero sabe también que si Dios ha muerto es que nunca existió y, entonces, el reto es comprender la historia del hombre, con sus creencias incluidas, como un capítulo de la historia natural. Y aquí las cosas comienzan a complicarse, porque habrá que explicar la creencia en Dios no como un sueño de la razón, sino desde la lógica biológica.

Lo que realmente le interesa a Nietzsche de la muerte de Dios no es el gesto que apunta hacia su sepulcro vacío, sino la contemplación del vacío de todo sepulcro sin aspavientos que nieguen o reduzcan la plenitud de la vida. Y, en este sentido, más importante que matar a Dios es acabar de una vez por todas con el deseo de matarlo.

Si Dios es un nombre vacío, un nombre de la Nada, además de enfrentarnos a la necesidad de explicar por qué el hombre ha necesitado durante siglos ordenar su vida en dirección a la Nada, debemos explicar cómo ordenar la vida cuando sólo haya Nada, es decir, cuando la Nada siempre presente en el rostro divino se nos haga presente como una nada sin rostro, si es que ello es posible.

El nihilismo, entonces, tiene muchas caras. Tan nihilista era la creencia en Dios como la negación de Dios. Pero en realidad estas caras diferentes no nos muestran tanto diferentes tipos de nihilismo, como diferentes formas de entender la vida según la posición del hombre ante el nihilismo.

El nihilismo que afirma a Dios afirma una nada que somete a la vida a la constricción de un orden heterónomo, impuesto a la voluntad por una voluntad que tiene miedo de sí misma. El nihilismo que puede surgir de la muerte de Dios es el de una voluntad que se afirma a sí misma desde su propia voluntad de ser. Sin duda aquí lo relevante es este "puede", porque nada garantiza que la muerte de Dios no conduzca a nuevas y más plebeyas formas de autonegación. Está por ver que la voluntad abandonada a sí misma no sea una decadencia. Esto es, exactamente, lo que Nietzsche teme cuando mira al futuro. Lo que puede estar esperando a Europa es su decadencia. Nietzsche teme esto porque él es, antes que cualquier otra cosa, un filósofo europeo, un gran filósofo europeo.

No se puede matar a Dios y seguir creyendo en la historia de la redención.

Para trazar el camino que va de la creencia en Dios a la afirmación de su muerte, Nietzsche nos ha contado un cuento. Un cuento hermoso, porque era un gran escritor, pero nada fácil de interpretar. Se trata del cuento de las tres metamorfosis.

1. El creyente es como un camello. Convierte la vida en un desierto porque la ha cargado con el fardo de la Nada. Es el primer nihilismo.
2. La consciencia de que puede liberarse del peso que soporta convierte al camello en león. Necesita de sus fauces y de sus zarpas no tanto para liberarse de Dios como para reordenar su vida en dirección a la Nada consciente. Pero mientras lucha, está pendiente de aquello contra lo que lucha y, en cierta forma, lo mantiene con vida. Este es el segundo nihilismo.
3. El tercer nihilismo aparece cuando el león se da cuenta de que mientras lucha contra fantasmas los mantiene con vida. No hay necesidad de luchar contra ellos. ¿Pero puede prescindirse de ellos? Nietzsche parece decirnos que no, que lo máximo que podemos hacer es jugar con ellos. Es entonces cuando el león se metamorfosea en niño. Insisto en que lo que está aquí realmente en juego no es tanto Dios como el tipo de vida que aparece cuando se tiene una u otra relación con Dios. La superior, nos asegura, es la del niño.

El niño juega. Y el juego parece ser la forma suprema de la voluntad de poder porque no tiene ninguna referencia ajena a sí mismo (no lucha contra fantasmas). Pero eso no significa, de ninguna manera, que en el juego deje de haber prohibiciones. El juego para ser juego necesita reglas, que son impuestas por la misma necesidad del juego. Las sabemos arbitrarias, pero no por ello dejamos de sentir la necesidad de someternos a ellas.

El sometimiento a lo arbitrario es la forma superior del nihilismo, aquello que parece permitir en última instancia, la definitiva muerte de Dios.

Pero la necesidad del juego y de sus reglas nos muestra que no podemos prescindir de fe. Sea como fuere, la fe se nos presenta como algo sin lo cual no hay juego. Es una fe que -esto hay que tenerlo muy claro- no forma parte tanto del juego como de la necesidad de jugar.

Nietzsche se da perfectamente cuenta de que Dios ha cumplido en la historia un papel fundamental: el de garantizar una coherencia narrativa a los hechos. Ahora sabe que todo hecho es un elemento de un juego, que sólo existe como momento de ese juego ("no existen hechos -dirá- sólo interpretaciones"). En cierta manera, entonces, la pérdida de la fe en el Dios bíblico no niega la necesidad de confiar en la verdad de la narración. Allá donde hay una necesidad de coherencia hay una necesidad de relato y, en última instancia, una reivindicación de Dios.

¿Y qué es la voluntad de poder sino una voluntad de coherencia narrativa?

Si esto es así -es decir, si mi lectura de Nietzsche es ajustada al juego que nos propone- entonces la voluntad de poder reintroduce un absoluto, un incondicionado, en la filosofía, porque nos enfrenta a un hecho que no es una interpretación, sino el hecho fundamental que subyace a toda interpretación. En este sentido no está muy lejos del Eros platónico.

Eros, para Platón, no era un dios, sino un gran daimon, que habitaba "metaxú", en

el entre dos que separa a unos hombres de otros y los distancia de la belleza. Al hacerse presente los hombres se vuelven sensibles a su copresencia y descubren su necesidad de verdad que, en tanto que erótica, es, en el fondo, una necesidad de vida.

Dostoievski se preguntaba si el hombre civilizado puede ser creyente. La pregunta filosóficamente inevitable me parece más bien la contraria: ¿Podemos ser civilizados si no somos creyentes?