

LAS BIENAVENTURANZAS: DEL RESENTIMIENTO DE LA VOLUNTAD DE PODER A LA ALEGRÍA DE LA VOLUNTAD DE DIOS

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El artículo recuerda la filosofía de Nietzsche, su crítica a la religión cristiana y sus propuestas: nihilismo, voluntad de poder... Recuerda el error del análisis y el vacío de su propuesta. Nietzsche se confunde a la hora de interpretar el hombre y el cristianismo. El Sermón de la montaña y las bienaventuranzas no nacieron del resentimiento hacia la vida, sino de la alegría de la auténtica vida humana y personal.

Palabras clave: Antropología, Moral, Nietzsche, Persona, Sermón de la Montaña

ABSTRACT

This paper reminds Nietzsche's philosophy and his critique to the Christian religion and his offers: nihilism, will of power... Reminds the mistake of the analysis and the emptiness of his offer. Nietzsche gets confused at the moment of interpreting the man and the Christianity. The Sermon of the mountain and the Beatitudes are not born of the resentment towards the life, but of the happiness of the authentic human and personal life.

Key words: Anthropology, Morality, Nietzsche, Person, Sermon on the Mount

Traer al mundo de hoy, en primer plano, la figura de Jesús de Nazaret y hacerlo como teólogo y, a la vez, como Papa, de modo irrenunciable –como irrenunciable es para un cristiano su pertenencia a la Iglesia– es uno de los más

logrados méritos que ha tenido el libro *Jesús de Nazaret*. Significa un acto de reafirmación de la sinrazón que ha gobernado, de modo especial en este último siglo XX, la hermenéutica febril respecto del cristianismo, y que tiene un origen remoto en los llamados “filósofos de la sospecha”. Filósofos que pusieron en duda la razón moderna y que en su discurso mostraron su escepticismo en no pocos principios y fundamentos de la cultura de su tiempo. Un esfuerzo de sospecha que terminó siendo manipulado. Una vez realizada la sospecha, los pensadores posteriores, muchos “lobos” culturales de lo ajeno que han manseado en el terreno de su propia conciencia y horizonte cultural, y que olvidaron el principio hermenéutico, para no sospechar ya nada más de las referencias y sus circunstancias interpretativas. Más bien Marx, Freud y Nietzsche han resultado ser la pradera fecunda donde han podido pastorear no pocos pensadores, que han hecho oídos sordos de las propuestas de sus mentores, dándolas por “delirantes”. Olvido del método cuando hay que aplicarlo sobre “uno mismo”, o sobre la “super-razón”: la nueva histeria colectiva, la nueva idea alienante, la nueva conceptualización: desembocar en el nihilismo. Desmemoria de la relación interna de un pensamiento y utilización parcial del mismo para traicionar el verdadero espíritu. Ante tal situación, Joseph Ratzinger – Benedicto XVI invita en su libro a hacer memoria de “la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública”¹, superando cualquier falla entre Jesús y el cristianismo, en el sentido que siguiendo a F. Nietzsche muchas veces se presenta a Jesús. Así escribe Heidegger:

“Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna”².

Absurda falla que Benedicto XVI acomete desde el principio: “he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero”³.

Olegario González de Cardedal hizo certero examen en un periódico de tirada nacional (*El País*) de la importancia de la figura de Nietzsche en la trasfuerza intelectual de Benedicto XVI, como una fuente del pensamiento contemporáneo receptor del Evangelio hoy:

1 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, 20.

2 M. HEIDEGGER, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2001, 199.

3 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 18.

“Cuando uno acaba la lectura del reciente libro *Jesús de Nazaret*, de Benedicto XVI, tiene la impresión de que subyace a cada una de sus páginas un diálogo con los desafíos y consecuencias desencadenadas por Nietzsche, que son las que ahora traspasan las conciencias. Su única encíclica «Deus caritas est» comienza dialogando con el profesor de Basilea, quien se enfrentó con Jesús de Nazaret como la máxima amenaza para la humanidad por ser el defensor de los pobres, humildes, débiles, marginados y enfermos, frente a los fuertes, sanos, robustos, los únicos que según él merecen vivir. Nietzsche declaró la guerra a la compasión como el freno mayor ante su proyecto de gestar el superhombre. ¿Es Cristo la gran amenaza para una humanidad que se ha liberado o, por el contrario, con su abertura a Dios como el Absoluto fundante de nuestro origen, libertad y futuro, es el defensor del hombre y de su prójimo, la palabra de verdad que necesitamos, «abismo de luminosidad absoluta», como le definió Kafka?»⁴.

Benedicto XVI hace una referencia a la filosofía de F. Nietzsche tras exponer y comentar una a una las bienaventuranzas. La apuesta existencial y moral (evangélica) del Sermón provocan unas reflexiones sobre el sentido que estas tienen en la filosofía del filósofo alemán. Es una reflexión que no se puede ocultar es pertinente, pues nos hace cuestionarnos sobre el sentido que las bienaventuranzas tienen para el hombre de hoy, toda vez que Nietzsche ha sido y es, de forma directa e indirecta, uno de los referentes filosóficos del hombre actual y uno de los puntales de la construcción de su cultura o de la deconstrucción operada de la misma, según se mire.

El fragmento de la obra en cuestión es el siguiente:

“Pero ahora se plantea la cuestión fundamental: ¿es correcta la orientación que el Señor nos da en las Bienaventuranzas y en las advertencias contrarias? ¿Es realmente malo ser rico, estar satisfecho, reír, que hablen bien de nosotros? Friedrich Nietzsche se apoyó precisamente en este punto de partida para su iracunda crítica al cristianismo. No sería la doctrina cristiana lo que habría que criticar: se debería censurar la moral del cristianismo como un «crimen capital contra la vida». Y con «moral del cristianismo» quería referirse exactamente al camino que nos señala el Sermón de la Montaña.

«¿Cuál había sido hasta hoy el mayor pecado sobre la tierra? ¿No había sido quizás la palabra de quien dijo: ‘Ay de los que ríen’?». Y contra las promesas de Cristo dice: no queremos en absoluto el reino de los cielos. «Nosotros hemos llegado a ser hombres, y por tanto queremos el reino de la tierra».

La visión del Sermón de la Montaña aparece como una religión del resentimiento, como la envidia de los cobardes e incapaces, que no están a la altura de la vida, y quieren vengarse con las Bienaventuranzas, exaltando su fracaso e injuriando a los fuertes, a los que tienen éxito, a los que son afortunados. A la ampli-

4 O. GONZÁLEZ, “Entre Nietzsche y el Crucificado”, en *El País*, 10/09/07. Cf. “«Dionisio contra el crucificado». La fe en Cristo después de Nietzsche”, en *Teología*, 80 (2002), 11-52.

tud de miras de Jesús se le opone una concentración angosta en las realidades de aquí abajo y do dejarse inhibir por ningún tipo de escrípulo.

Muchas de estas ideas han penetrado en la conciencia moderna y determinan en gran medida el modo actual de la vida”⁵.

La referencia del texto, como señalaba Olegario González, no es un tema aislado dentro del pensamiento del autor, ni tampoco una referencia inaugural en su pontificado. El Papa ya en la Encíclica *Deus caritas est* denunciaba o evidenciaba la dependencia cultural de ciertos postulados nietzscheanos. Recuerda cómo el filósofo alemán acusaba al Cristianismo de haber deformado el amor humano bajo la forma nominal del *eros*. Y cómo la cultura moderna desde los postulados seculares se ha apropiado frenéticamente de la denuncia⁶. Efectivamente, la “denuncia” nietzscheana al cristianismo de ser una religión del odio y casi, por extensión una religión odiosa, se hace eco en ciertos sectores. Se ha convertido en un estribillo que en la década de los noventa del siglo pasado se recitaba en los lugares donde se focalizaban y abanderaban los “derechos civiles”, mediatizados por ciertos grupos de minorías influyentes. El murmullo de la “represión” de la moral cristiana ante nuevas formas de expresión moral cruzó el océano una década más tarde disfrazado de cierto pensamiento que se manifiesta en un “progresismo decimonónico” (paradoja sin igual). En suelo continental el sentimiento de ciertas esferas “progresistas” americanas se disfraza de laicismo –que recordemos no es sino ideología– y se instaura como la “ideología” dominante, pues donde el laicismo nació, se instituyó y cultivó, terminó transformándose en una vertiente jurídico-estatal, una “superestructura real” que se antepone a la realidad social, no muy laica, que han tenido que afrontar.

Retomemos el discurso de Nietzsche y su acusación. Aquella que se expresaba agriamente en la *Genealogía de la Moral* extremando el proceso de secularización iniciado en la modernidad contra el odio de los sacerdotes, que refleja de modo crudo al hablar del sacerdocio judío: “casta sacerdotal es el pueblo judío según el filósofo alemán, que realmente eran los máximos odiadores de la historia universal... de la misma manera que los odiadores más ingeniosos (o ricos de espíritu)”. Nietzsche se emplea en muchas ocasiones con odio furibundo contra el cristianismo, un “engendro de la *decadencia*, enfermizo y decrepito”⁷. ¿Qué podía suponer el cristianismo para provocar tal resen-

5 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 126-127.

6 Cf. BENJAMIN D. WIKER, “Benedict Contra Nietzsche: A Reflection on *Deus Caritas Est*”, en *Crisis*, 24 (2006), 20.

7 “Que las fuertes razas del norte de Europa no hayan rechazado al Dios cristiano, no hace honor en verdad a sus dones religiosos, por no decir nada de su gusto. Deberían haberse librado de ese engendro de la decadencia, enfermizo y decrepito [...] ¡Casi dos mil años y ni un solo dios nuevo!

timiento? ¿Es que ataca la verdad, nos introduce en la mentira, es una ilusión, acalla las conciencias? “Este odio implacable al cristianismo –afirma Carlos Valverde– no está provocado porque lo considere una religión falsa o supersticiosa. Nietzsche no cree en la verdad ni en la mentira. Lo que no soporta del cristianismo es su moral”⁸.

Y, sin duda, la profundización del decálogo en el mundo cristiano se expresa en el Sermón de la Montaña:

“Cada una de las afirmaciones de las Bienaventuranzas nacen de la mirada dirigida a los discípulos; describen, por así decirlo, su situación fáctica: son pobres, están hambrientos, lloran, son odiados y perseguidos (cf. Lc 6,20ss). Han de ser entendidas como calificaciones prácticas, pero también teológicas, de los discípulos, de aquellos que siguen a Jesús y se han convertido en su familia”⁹.

En verdad la filosofía nietzscheana supone un planteamiento *a posteriori* en el tiempo que reedita la forma externa, pero no el contenido ni la intención real, del carácter contrapuesto que se da en el Sermón de la Montaña. Efectivamente Jesús no viene a abolir la ley –“esta interpretación confunde por completo el sentido de las palabras de Jesús”¹⁰–, sino a reforzarla, “da cumplimiento” como “*Torá* del Mesías” a la “*Torá* de Moisés”¹¹. De ahí, su forma contrapuesta. Pero Nietzsche asumirá la forma, para radicalizar e interpretar “a su manera” el uso de este estilo. Su filosofía no realiza un esfuerzo interpretativo de superación en la que la contraposición “*Se ha dicho..., pero yo os digo*” implique una nueva *Torá* en el sentido de la nueva Ley dada por Jesús a los Judíos y donde la nueva norma de comprensión del mundo, y en este sentido la orientación moral y existencial que nace de la propia hermenéutica que es el mismo Jesús, como Hijo de Dios. Él propone la actualidad de la contraposición y su vigencia hoy en día desde la adquisición de nuevas formas: “*Se dice..., pero yo os digo*”, implica la transmutación de los valores: los valores vitales que se sintetizan en “la voluntad de poder”.

Subsiste aún y como por derecho [...] ese lamentable Dios del monótono-teísmo cristiano. Ese híbrido edificio ruinoso hecho de nulidad, concepto y contradicción, en el que todos los instintos de decadencia, todas las cobardías y todas las fatigas del alma hallan su sanción” (F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §19). Ediciones alemanas: *Werke. Kritische Gesamtausgabe: KGW*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin-New York, De Gruyter, 1967. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, 15 vols.: *KSA*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München-New York, De Gruyter, 1980. Utilizamos en lo posible las traducciones españolas.

8 C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, B.A.C., 1996, 306.

9 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 98.

10 *Ib.*, 97.

11 *Ib.*, 130.

I. EL RESENTIMIENTO DE LA VOLUNTAD DE PODER

Ciertamente, Friedrich Nietzsche es un filósofo conocido y estudiado, pues es un autor contemporáneo que es leído desde la lectura de las postrimerías modernas con tanta fruición como desde la orilla posmoderna. Una versatilidad que nace desde su propio estilo filosófico y literario, y que tiene origen en la propia propuesta interpretativa de la realidad y las lecturas que importantes filósofos del siglo XX hacen de su obra¹². Sin duda, son elementos que justifican el hecho de que Benedicto XVI reconozca la importancia de las afirmaciones que Nietzsche realiza sobre el cristianismo, pues la pluralidad de las interpretaciones a los que su deconstrucción perspectivista han dado lugar, han tenido un gran valor referencial introduciéndose, como hemos leído en el texto, en las conciencias de muchos hombres actuales. En primer lugar, a través de sesudas reflexiones y nada fáciles interpretaciones, y después, bajo la forma de eslóganes alimentados en algunos entresijos culturales con gran capacidad de influir en la acción humana cotidiana y de “tocar” el alma fácilmente abierta a la conmoción –no muy reflexiva– del hombre actual, de instituciones modernas y de emoción posmoderna.

Centrándonos en la temática que nos interesa habrá que realizar una primera afirmación que resulta evidente de la lectura de los textos del filósofo alemán, y es que nos encontramos ante un hombre que es decididamente un filósofo hostil, ante todo, a la teología –y a toda teleología¹³– y, en especial, a la justificación moral cristiana como propuesta hermenéutica de vida humana: “Ses ouvrages –declara Valadier– témoignent tout autant, et certainement plus encore, s’une opposition déclarée à cet adversaire de rigueur qu’est le christianisme”¹⁴. Aunque conocidos, recordemos aquellos aspectos de la doctrina nietzscheana tocantes a la crítica del “Sermón de la Montaña”.

Nietzsche reclama una vuelta a los orígenes de la cultura del auténtico hombre que nace de la voluntad de poder, lugar generador y propiciador. La voluntad de poder se presenta a la humanidad como auténtica generadora de

12 Cf. A. SCHÖBER, “Présences de Nietzsche en France”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 211 (2000), 99-118.

13 Claude Tresmontant vincula teleología y cristianismo desde el punto de vista de la teología de la creación y la filosofía natural a partir de la idea del Eterno Retorno, aunque esta vinculación es mucho más amplia, atiende al campo de la negación de la metafísica y la formación de los valores y el propio modo en el que el hombre puede atrapar su realidad: “El razonamiento de Nietzsche viene a decir: No me gusta, me horroriza la idea judía y cristiana de creación. Por consiguiente rechazo la idea de un comienzo del mundo, y como la idea de un fin del mundo implica la de un comienzo, rechazo también la idea de una posible terminación del mundo. Prefiero pensar en un eterno devenir circular” (C. TRESMONTANT, *Los problemas del ateísmo*, Barcelona, Herder, 1974, 230).

14 P. VALADIER, *Nietzsche, l’athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989 (original 1975), 17.

la historia de la humanidad. Sustituye así a la causalidad lógica y se presenta como un referente creativo. La voluntad de poder explicada en términos de genealogía resuelve de forma inmanente cualquier alejamiento originario del hombre. Esto fundamenta un nihilismo existencial y cualquier proyección que no muera en el presente que vuelve una y otra vez en forma de eterno retorno. La metafísica se vuelve así nada:

“¡Este mundo es voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros sois voluntad de poder, y nada más”¹⁵.

Friedrich Nietzsche despliega una crítica a la filosofía occidental que ha separado el mundo en un dualismo que, según su parecer y su metodología, atenta a la vida, a su potencia creadora, a su carácter real en cuanto dinámica. La vida deviene, es producción y destrucción y de ahí poder. La esencia del hombre se construye en lo contrario a lo permanente, en el hecho mismo de devenir, en la vida que es movimiento viviente y transformador. El hombre es voluntad de poder. Martin Heidegger interpreta a través de estos ejes la metafísica nietzscheana. No se trataría, según él, de una superación de la metafísica, sino de una metafísica centrada en cinco títulos: “*La voluntad de dominio, el nihilismo, el eterno retorno de los mismo, el superhombre, la justicia* son los cinco títulos fundamentales de la metafísica de Nietzsche”¹⁶, afirma Heidegger. Es necesario para ello dinamitar la cultura que se ha apoyado –según Nietzsche– en aquello que es contrario a la voluntad de poder: en el dualismo metafísico y en una moral que se ha creado para ir contra la vida y su dinamismo. Metafísica, moral... cultura que tiene su fundamento ontológico, gnoseológico y axiológico de la realidad en Dios. Se ha construido así una cultura de falso progreso que no es sino un envilecimiento una decadencia (*décadence*)¹⁷. Transmutar los valores, crear, es, pues, dotar de nuevos ideales a la vida del hombre, ideales que sean, a su vez, vida, alejados de todo tipo de cadáver. Esto implica ir de la nada (de lo negativo) a lo positivo. Así lo señala G. Vattimo:

“No se olvide que Nietzsche atribuye al nihilismo un doble sentido posible: un sentido pasivo o reactivo, en que el nihilismo reconoce la insensatez del devenir y en consecuencia desarrolla un sentimiento de pérdida, de venganza y de odio por la vida; y un nihilismo activo que es propio del ultrahombre, que se instala explícitamente en la insensatez del mundo dado para crear nuevos valores”¹⁸.

15 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder: Ensayo de una transmutación de todos los valores*, §1067.

16 M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Tübingen, Neske, ²1961, 259-260 (ed. española 2. Vols., Barcelona, Destino, 2000).

17 Cf. W. MÜLLER-LAUTER, “*Décadence artistique et décadence physiologique*”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3 (1998), 275-292.

18 G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península 1987, 142, nota 20.

Así se entiende la necesidad de proclamar la muerte de Dios: “Dios ha muerto”, una obsesión del filósofo alemán que parece no pudo desalojar su fantasma de su memoria existencial. Voluntad de poder se hace, así, afirmación de la vida que nace desde el nihilismo, que a su vez se presenta como la antítesis de la moral cristiana, teniendo en cuenta que esta “ha sido el gran «antídoto» contra el «nihilismo» práctico y teórico”¹⁹. El hombre que busca una justicia, un referente axiológico alejado de la voluntad de poder se vuelve nihilista. Lo hace Platón en el *Gorgias*, Eurípides utilizando el recurso de *Deus ex machina*, y los filósofos cristianos o socialistas, pues se muestran como hombres que juzgan que el mundo tal como es no debería ser y que el mundo que debería ser no existe²⁰.

El filósofo alemán pretende reinventar un humanismo vitalista, exento de toda dialéctica, pero nacido de la dialéctica que supone que lo que es válido hasta el presente se manifieste decadente al hombre. Para ello es necesario desplegar un arsenal interpretativo que huya y luche contra todo estatismo dialéctico para así levantar un nuevo ideal para el hombre (superhombre). En este quehacer la subversión de los valores que modulan el comportamiento moral de los hombres es algo esencial, pues una moralidad alejada de la vida, y que olvida la voluntad de poder que el hombre es, implica hacer del hombre un sujeto que obedece de forma que hace que llegue a ser lo que no es, más aún teniendo en cuenta que se recrea una realidad del ser y el no-ser, totalmente ajena a la realidad pero aprisionadora del hombre. Transmutar los valores que soporta la moral es un método de búsqueda del verdadero hombre. La nueva forma de enfocar el análisis de la realidad mundana necesita, pues, de nuevas armas interpretativas: una filosofía hermenéutica que se apoya en el perspectivismo y la genealogía.

El perspectivismo nace de la propia voluntad de poder, de modo que no se trata sólo de un principio metafísico, sino más bien podríamos leer la voluntad de poder –según la interpretación de Jean Granier frente a la tesis de M. Heidegger– como un instrumento interpretativo²¹. El perspectivismo de Nietzsche supone una crítica al objetivismo pero no implica una huida o una renuncia a la objetividad, en cuanto que se mida desde el punto de vista de las diferentes perspectivas alternativas como referente a la perspectiva del sujeto. En este sentido el perspectivismo no justificaría una metafísica de la voluntad que se expresara como el anuncio de un mundo controlado por el cálculo de un poder

19 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, §4.

20 F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes, automne 1887 – mars 1888*, fragmento 9 (60), Paris, Gallimard, 1976, 40.

21 J. GRANIER, *Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

irracional, sin instancia crítica externa a él²². Nietzsche ofrece razones internas frente al dogmatismo desde implicaciones de pluralismo interno distantes del sentido común²³:

“«Todo es subjetivo», os digo yo; pero ya esto es interpretación. El «sujeto» no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás. Por último, ¿es necesario poner también una interpretación detrás de la interpretación? Ya esto es poesía, hipótesis.

El mundo es cognoscible en cuanto la palabra «conocimiento» tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo²⁴.

El perspectivismo supone la interpretación de un sujeto ante los fenómenos que se le aparecen en grupo. El perspectivismo sería imposible si a cada perspectiva no subsistieran las normas que la mantienen por sí misma y al lado de otras perspectivas, es decir junto a otras singularidades. La perspectiva escogida supone la realidad, que no se presente en el “en sí” real, sino como una elección hermenéutica. Los valores fundamentan la lectura axiológica de la realidad captada desde el perspectivismo²⁵.

La genealogía es un método que F. Nietzsche, de forma especialmente ordenada a partir de 1886, aplica a la moral para explicar qué impulsos, jerarquías, instintos se ponen en juego en las perspectivas morales: confesiones de los autores, memorias involuntarias e insensibles... impulsos que han formado “las afirmaciones más lejanas de una filosofía”, aquellas que se forman de la moral²⁶. Mientras que la metafísica rinde un especial cuidado y atención al lenguaje en cuanto que posee una capacidad descriptiva, el método genealógico propone una concepción diversa del lenguaje. El lenguaje sirve como instrumento desvelador de la representación del mundo, insistiendo en su capacidad creativa que evidencia los síntomas de la cultura y manifestando la variedad de perspectivas²⁷. El método interpretativo genealógico implica una descripción desmitificadora del tiempo histórico, un método histórico-genético que amplía el reconocimiento del simbolismo al mismo lenguaje y los conceptos más allá del simbolismo. Esta lectura genealógica es una mirada sospechosa hacia el origen de los conceptos de bien y de mal. El filólogo en su rastreo histórico se

22 Una imagen que refleja la interpretación de la inversión de la metafísica platónica de M. Heidegger. Cf. M. HEIDEGGER, “Nietzsche”, *o. c.*

23 R. L. ANDERSON, “Truth and objectivity in perspectivism”, en *Synthese*, 115 (1998), 1-32.

24 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, §480.

25 Cf. E. H. L. BRUGMANS, ET AL. (ed.), *Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven*, Heerlen, Open Universiteit, 1994.

26 F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, §6

27 M. KESSLER, “Nietzsche et la métaphysique”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 211 (2000), 125.

pregunta por las condiciones de creación de los conceptos “bueno” y “malo”²⁸. No se trata de buscar un origen de los términos o conceptos desde una mirada historicista²⁹, ni de discernir y analizar el principio histórico de los sistemas de pensamiento, sino de adentrarnos en el principio creativo que los ha originado y que ha determinado la historia en la que se han insertado dichos conceptos de modo que se determinan no como acontecimientos sino como propiciador de ópticas, la historia es apropiación de perspectivas por parte de los hombres, “se hace perspectiva”³⁰, y se hace útil para la vida.

La moral, según su particular modo de interpretar la cultura occidental en el que la moral occidental es el producto de una ilusión, conoce una doble formulación: la moral de los fuertes y la moral de los débiles. La segunda es dependiente de la primera en cuanto que es reacción de aquella. Efectivamente, la moral de los débiles opera con un mecanismo psicológico que desemboca en un estado definido por el resentimiento. La moral de los débiles es la moral de los que no saben disfrutar la voluntad de poder, individuos sin deseos, creatividad ni señorío que no puede disfrutar de la belleza estética ni de la lucha. En este debilitamiento de vida decreta una moral que prohíbe al resto de los seres humanos lo que él no puede ya hacer. El hombre débil (el decadente) obliga a todos a vivir como él, es el más ciego resentimiento. La moral del resentimiento es la moral de los débiles que ante la impotencia frente a los débiles realizan una verdadera subversión axiológica. La moral de los débiles es el fruto de la reacción vengativa frente a los fuertes y es lo que les motiva a proclamar la necesidad de culpabilizar a los fuertes tachándolos de malos. Les intenta crear una mala conciencia, invirtiendo los verdaderos valores de la voluntad de poder, proclamando su maldad y reclamando para sí la posesión de la bondad, siendo la bondad lo que encarna lo contrario de los valores de la vida representados por los fuertes, ya llevados al terreno de la maldad. Los débiles confirmando su debilidad, se abandonan a su condición cobarde, elevando su miserable condición a la virtud moral. Elevada la debilidad se entrega a un ser superior, Dios, la posibilidad de ejercer la fortaleza, fuera de la vida humana. En esto consiste la moral del resentimiento, la moral de quien vierte su agresividad débil en un mecanismo retorcido y desviado para, en fin, elevarse ante quien es más potente que él³¹. Realiza una reversión axiológica, inventándose los falsos valores: bondad, piedad, solidaridad... El resentimiento es el afecto

28 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, Pról. §3.

29 Como señala H. Schlädelsbach: “A través de Nietzsche, se separan definitivamente el historicismo y los motivos de la filosofía de la vida procedentes de Schopenhauer” (H. SCHLÄDELBACH, *La filosofía de la historia después de Hegel*, Madrid, Alianza, 1975, 84).

30 M. FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, 20.

31 *Ib.*, I, §13.

de una voluntad doblegada que procura vengarse. La moral del resentimiento es la manifestación sintomática de una vida degradante, de una existencia que no se desarrolló completamente.

Esta moral del resentimiento la personificó Nietzsche en el cristianismo entendido como la moral de los resentidos, un instrumento sutil contra los fuertes que nace del deseo de venganza.

“Al cristianismo no se le debe adornar ni engalanar: él ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo superior de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído de esos instintos por destilación, el mal, *el* hombre malvado, – el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprochable, como «hombre réprobo». El cristianismo ha tomado, partido por todo lo débil, bajo malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad. ¡El ejemplo más deplorable – la corrupción de Pascal, el cual creía en la corrupción de su razón por el pecado original, siendo así que sólo estaba corrompida por su cristianismo!”³².

El resentido es un esclavo, un pobre, un enfermo...; quien no puede acceder al placer de vivir. En su resentimiento encarna la afirmación de valores contrarios a la vida, inventa nuevos valores e ideales que consuelen su impotencia. Lo que es malo y contrario a la voluntad de vivir se presenta como lo bueno: la humildad, la debilidad, la renuncia al placer... Se trata de un nuevo código de valores que tiene carta de presentación en el Sermón de Montaña que encarga con la Moral de los Esclavos:

“En otros tiempos se combatía la pasión en sí por la estupidez que implica; los hombres se conjuraban para aniquilarla; todos los viejos monstruos de la moral coincidían en sostener que hay que matar a las pasiones. La fórmula más conocida de esto se encuentra en el Nuevo Testamento, en el Sermón de la Montaña”³³.

Nietzsche desvía la historia del cristianismo de la historia de Jesús: “Si para él –dice Jaspers– Jesús es cristiano, la comunidad primitiva, y la Iglesia que se constituyó luego, son radicalmente anticristiana... Jesús no es para Nietzsche, la fuente del cristianismo, sino sólo un medio que utiliza el cristianismo, entre otros, con arreglo a sus propios fines”³⁴. El cristianismo es la historia del resentimiento contra la voluntad de poder, en verdad se trata de un olvido de Cristo y la creación ficticia de un cristianismo que, según su modo de ver, no existió:

32 F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §5.

33 F. NIETZSCHE, *El Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturaleza”, §1.

34 K. JASPERS, *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires, Ed. Deucalion, 1955, 34-35.

“Evidentemente la pequeña comunidad no comprendió lo principal, lo ejemplar de ese modo de morir, la libertad, la superioridad sobre todo resentimiento: ¡juicio de lo poco que en un plano general comprendió de él! Con su muerte Jesús evidentemente no se propuso otra cosa que dar en público la prueba más convincente de su doctrina... Pero sus discípulos no estuvieron dispuestos a perdonar esta muerte, como hubiera sido evangélico en el sentido más elevado, y menos a ofrecerse con dulce calma serena para sufrir idéntica muerte... Volvió a privar precisamente el sentimiento más antievangélico, la venganza. No se concebía que la cosa terminara con esta muerte; se necesitaba «represalia», «castigo» (y sin embargo, ¡qué hay tan antievangélico como la «represalia», el «castigo», el «juicio»!). Una vez más pasó a primer plano la esperanza popular en el advenimiento de su Mesías; se consideró un momento histórico: el «reino de Dios» juzgando a sus enemigos”³⁵.

El cristianismo se le escurre de las manos a Nietzsche como acontecimiento, para él no es una experiencia real como ninguna religión lo es, pues sólo es válido el ateísmo, por eso para él la moral cristiana es una moral contranatural, “casi toda la moral que se ha enseñado”³⁶. Esta “suposición” nietzscheana es lo que provoca la cuestión sobre cómo es posible que la gente haya creído en una ilusión³⁷. El Sermón de la Montaña es el sermón de aquellos que continuaron tras el único cristiano (entiéndase no como el héroe) existente, el que murió en la cruz:

“Voy a contar ahora la verdadera historia del cristianismo. La misma palabra «cristianismo» es un malentendido; en el fondo, no hubo más que un solo cristiano que murió crucificado. El Evangelio murió crucificado. Lo que a partir de entonces se llamaba Evangelio era ya lo contrario de aquella vida: una «mala nueva», un disangelia. Es absurdamente falso considerar como rasgo distintivo del cristiano una «fe», acaso la fe en la redención de Cristo; sólo es cristiana la práctica cristiana, una vida como la que vivió el que murió crucificado... Tal vida es todavía hoy factible, y para determinadas personas hasta necesaria: el cristianismo verdadero, genuino, será factible en todos los tiempos... No una fe, sino un hacer, sobre todo un no hacer muchas cosas, un ser diferente...”³⁸.

Los cristianos, en el fondo, no tienen ninguna creencia, no es cuestión de fe, sino de puro instinto: los instintos propios de los débiles, la moral del rebaño que ha invertido los valores griegos:

35 F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §40

36 F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturalidad”, §4.

37 La ilusión del pensamiento de Dios ya fue señalada por I. Kant donde Dios aparece como lo necesariamente pensado y lo no conocido de forma que “aparece como una ilusión *necesaria*, lo cual no quiere decir necesariamente *ilusoria*” (C. GÓMEZ, “Psicología y religión”, en F. DIEZ DE VELASCO y F. GARCÍA (Eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, 169).

38 *Ib.*, §39.

“El «cristiano», lo que desde hace dos milenios se viene llamando cristiano, no es sino un malentendido psicológico sobre sí mismo. Bien mirado, dominaban en él, pese a toda «fe», exclusivamente los instintos –¡y qué instintos!–. En todos los tiempos, por ejemplo en el caso de Lutero, la fe no ha sido más que un manto un, pretexto, una cortina detrás de la cual los instintos hacían de las suyas; una prudente ceguera para el imperio de determinados instintos... Ya en otro lugar he llamado fe a la cordura cristiana propiamente dicha; siempre se ha hablado de la «fe», siempre se ha obrado guiado por el instinto... En el mundo de las nociones cristianas no sé de nada que siquiera roce la realidad; en cambio hemos descubierto en el odio instintivo a toda realidad el impulsor motor, el único impulsor motor del cristianismo”³⁹.

Nietzsche acomete de forma especial en el análisis moral su descripción genealógica, es decir, la hermenéutica que propone desvelar y desenmascarar lo que la historia ha ocultado, desvelando, iluminando y haciendo consciente lo que ha estado velado durante mucho tiempo y es ya palpable para muchos:

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió su linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!... El hombre loco saltó hacia 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 somos sus asesinos!... ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos nosotros, asesinos entre los asesinos!»⁴⁰.

Alfaro comenta así este pasaje: “El centro de la parábola, y, puede decirse, de toda su filosofía, está expresado en la frase «Dios ha muerto», con la cual Nietzsche no quiere en modo alguno decir que Dios haya estado vivo en el pasado y ahora haya estado vivo en el pasado y ahora haya desaparecido en la muerte, sino que proclama el anuncio del acontecimiento histórico irreversible de la fe ateística en la humanidad actual, para lo cual el Dios-Verdad, el Dios-Moral del cristianismo, no cuenta nada porque no es sino una nada divinizada por el hombre”⁴¹.

Nietzsche bucea en la historia del hecho estudiado y evidencia la génesis, el origen real de lo que aparece. No es la genealogía un método de búsqueda histórica, sino del origen psicológico o de los momentos psicológicos⁴², se hace notar aquí el origen del análisis psicológico mostrado en *Humano, demasiado humano* y transformado a genealogía en *Más allá del bien y del mal*. Un cambio que le permita acusar a la psicología de dejarse contaminar por la moral.

39 L. c.

40 F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, §125.

41 J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1989, 82.

42 Cf. M. FOUCAULT, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en S. BACHELARD ET AL., *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, 145-172.

La moral –según el alemán– es realmente una perversificadora de la psicología humana que desvirtúa el yo y confunde el sentido del amor:

“Esa Circe de la humanidad que es la moral ha falseado –moralizado– de arriba abajo todas las cuestiones psicológicas hasta llegar a formular el horrible absurdo de que el amor ha de ser algo «no egoísta»⁴³.

Y es precisamente este olvido diacrónico el que ha provocado alguna decepción contemporánea sobre su puesta en práctica en aras a la búsqueda del objetivo, que no sería el resultado de una investigación como su auténtica motivación. La genealogía, afirma Peter Berkowitz, “es abiertamente partidista y está concebida para determinar y poner de manifiesto el valor de la moral y la jerarquía de valores”⁴⁴. La técnica aplicada a la ciencia y de forma específica a la filosofía idealista es descarnada en lo referente a la moral religiosa. En especial al cristianismo, pero extendida también al anarquismo y al socialismo como expresiones del resentimiento.

La moral de los débiles reacciona a la moral auténtica, la que nace de la voluntad de poder, la moral de los fuertes. La potencia egoísta, entendida como el placer que el hombre siente de sí mismo, de su actividad libre y feliz en el orgullo de su existencia, valores que en la Grecia antigua están representados, según la interpretación de Nietzsche, en los cultos dionisiacos y que se hacen expresión en el arte. La moral de los fuertes conlleva una actividad creativa, activa, y dota al hombre de valores que le empujan a una voluntad fuerte y constructiva. La voluntad de poder se manifiesta entonces con toda su virulencia y crudeza:

“Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa con todos los malogrados y débiles – el cristianismo...”⁴⁵.

Y es que la negación del sentido de la vida del nihilismo y la transmutación axiológica implicada supone la anulación fáctica del propio ser humano. Nietzsche transmuta incluso el sentido del amor, “no como autodonación interpersonal –expresa Alfaro–, sino como *apoderarse del otro*, como posesión: la raíz de la libertad sería pues el deseo de dominar al otro. Se comprende entonces la coherencia lógica de Nietzsche en su rechazo del valor propio de todo hombre en virtud de su inviolable dignidad personal y en su proclamación de la discri-

43 F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por qué escribo libros tan buenos”, 5.

44 P. BERKOWITZ, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000, 131.

45 F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, §2.

minación entre los hombres *fuertes* y los hombres *débiles*, entre los hechos para dominar y los hechos para ser dominados”⁴⁶.

Curiosamente no reconoce ninguna conceptualización humana que no esté dentro de su propia construcción metafísica, moral y antropológica. No hay nada que no sea meramente casi filológico que fundamenta dicha teorización.

Es cierto que Nietzsche pretende –y no podemos dejar de aliarnos con él en cierto modo– luchar contra la mediocridad del hombre, filosofar a martillazos se muestra aquí como un filosofar no sólo destructivo, sino creativo, se trata de un brusco cincel para duras tallas de mármol. Pero la construcción no tiene más raigambre –más bien al contrario– que aquello que desea cincelar.

No podemos olvidar que la crítica de la elaboración del cristianismo y sus valores, es, en conexión a la crítica a la filosofía platónica, una encendida denuncia contra la teología como fundadora de la ilusión negadora de la “vida” del hombre. Sin duda, uno de los aspectos que han permanecido hasta el día de hoy más aún que la crítica moral. En fin, Friedrich Nietzsche plantea la cuestión de la crítica a la moral a partir de la nueva fundación de la misma a partir de la vida humana tomada con veracidad, lo que significa “sin Dios” (sin “otro mundo”), sin cristianismo (sin elaboración de una metafísica platónico-cristiana), sin valores fundados en un falso concepto de bien y de mal que aboca al hombre en la moral de los débiles. Matar a Dios, constatar el ateísmo interno de todo hombre, y resucitar la mirada subjetiva del mundo nos llevan al “nihilismo” y de ahí a la “voluntad de poder” como fundante de una nueva humanidad en un nuevo espacio cuyo eje es el “super-hombre” y un nuevo tiempo, no teleológico, incausado y de eterno retorno. Nietzsche aborrece la moral del Sermón de la Montaña porque cree que es el resultado del resentimiento del que ha olvidado su verdadero ser vital, su propio impulso creador, frente a la huida hacia un “otro” mundo aniquilador del verdadero humanismo. Pero ¿es cierta esta mirada del hombre y más aún su visión de la interpretación cristiana del fundamento humano? ¿Es su voluntad la única posible? ¿Es el cristiano el resentido o es el resentimiento de su interpretación la fuente de una falsa sensación de poder? Podríamos argumentar que los frutos de su filosofía le han dado la razón ¿pero es verdad que el nihilismo incompleto que se vivía en el tiempo de Nietzsche se ha completado? ¿El hombre del siglo XXI es un hombre emancipado, que toma las riendas de su vida, es creador? La voluntad de poder ¿nos ha liberado del resentimiento o ha fundado el resentimiento? ¿Existen en el siglo XXI intrépidos aventureros que puedan encontrar algo en la nada? La aniquilación de la verdad ¿se puede hacer? ¿Es que la verdad camina sola por el mundo?... Muchos interrogantes quedan en el aire. Pero la cuestión funda-

46 J. ALFARO, “De la cuestión”, *o. c.*, 92.

mental es antropológica, tanto como metafísica ¿es el hombre como lo describe Nietzsche?

II. LA ALEGRÍA DE LA PERSONA EN LA VOLUNTAD DE DIOS

El interés por Nietzsche no ha decaído, “ciertamente tenía sentido preguntarse –reflexiona Gadamer– cómo es que desde la muerte «de Nietzsche» hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza”⁴⁷. La cita de J. Ratzinger-Benedicto XVI sobre el filósofo alemán no es fruto de la casualidad. Pero si la interpretación Nietzscheana de la cultura está viva, la visión cristiana del mundo no le va a la zaga, muy al contrario cada día que pasa, y cada repetición de la acusación nietzscheana que se reedita, supone un aldabonazo a la cosmovisión cristiana del mundo, la sociedad, la existencia y la moral. Y esto es así porque mientras que la filosofía de Nietzsche, se quiera o no, se sustenta en la crítica a la cultura de Occidente y en ello a la muerte de Dios y la transmutación de los valores, el cristianismo, sin embargo, se sostiene en sí mismo. Es una propuesta sin más. Aquí Nietzsche es, por decirlo coloquialmente, casi un tramposo, pues achaca al cristianismo lo que no es sino la proyección de su pensamiento: el hecho de nacer en el resentimiento y en la negación. Ya Paul Valadier en la década de los 70 nos invitaba a no dejarse apabullar por una filosofía tan intempestiva y atraer al terreno cristiano la crítica nietzscheana⁴⁸.

Hemos dicho, y es casi innegable, que la influencia de Nietzsche es vastísima, sobre todo a nivel intelectual. Carlos Valverde escribía que su “empeño por transmutar todos los valores ha obtenido un éxito indiscutible, a lo largo del siglo XX, sobre todo en el mundo occidental” motivado por varias causas que van “desde la difusión de las obras” hasta la multitud de “filósofos, novelistas, poetas, dramaturgos, directores de cine que han recogido su mensaje de inmoralismo y de anticristianismo y lo han transmitido de múltiples formas, a generaciones enteras”⁴⁹. Sin embargo, tal lectura, por muchos hechos que parezcan surgir, está por ver. Al menos en dos frentes. Primero en el hecho de que la causa de nuestra forma de pensar y de moralidad sea el único abono de la situación actual. Segundo, en cuanto a sus propios resultados que podemos llamar sin temor a equivocarnos como “fracasados” –si bien han sido doma-

47 H. –G. GADAMER, “Nietzsche y la metafísica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, 170.

48 P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004 (original 1979).

49 C. VALVERDE, “Génesis”, *o. c.*, 310.

dos y domesticados para otros fines—. Es el caso de la continuidad enfermiza de un hombre vacío al que se le escapa constantemente su vida de sus manos (más masa y menos vital que nunca). Y, de ahí, de su propia moralidad que en consonancia con lo anterior ha provocado el abatimiento del hombre, quien no ha conseguido emanciparse de ninguna de las maneras: el hombre apegado a la tierra se ha convertido en lodo.

Así, el análisis nietzscheano reafirmador de la vida, a partir de la muerte del Dios metafísico y moral, y de la comunidad que lo hace presente en la historia, sin embargo no parece haber solucionado el vacío del hombre, como bien señala Francis Guibal:

“On connaît le diagnostic général porté par Nietzsche sur l’ensemble de l’histoire occidentale : un mouvement de chute ou de décadence qui entraîne individus et groupes à se détourner des sources de la vie, de la force et de la liberté, pour se projeter vers un idéal supra-sensible qu’ils croient pouvoir attendre par les efforts conjugués de la théorie logique (métaphysique) et de la pratique ascétique (religieuse et morale). Geste humain, trop humain hélas...”

La «mort de Dieu», sous le signe de laquelle paraît se placer la modernité émancipé et prétendument « autonome », nous fait-elle vraiment sortir d’un tel cercle et d’un tel enfermement ? Seul pourraient croire, selon Nietzsche, ceux qu’aveuglent leurs propres illusions. Car c’est bien plutôt le vide, la platitude et l’insignifiance qui semblent caractériser le monde dit « moderne ». Partout prolifèrent les idoles nouvelles : l’argent et l’abrutissement de la machine économique ; le monstre étatique et sa domination asservissante ; et jusqu’à l’esprit scientifique lui-même qui tient lieu de culture et courbe les esprits devant le fantasme d’une « Vérité » objective et absolue, que ce soit celle de la nature et/ou de l’histoire⁵⁰.

Y si ha reaccionado ha sido teniendo en cuenta el potencial moral y axiológico de la religión judeocristiana. La verdad es que la pretendida muerte de Dios no ha eliminado, al contrario, el mensaje moral que sustentaba. Yvon Brès sostiene que incluso en un mundo en el que se ha extendido el agnosticismo y el ateísmo, el judeo-cristianismo, desprovisto en la moderna occidentalidad de fe y metafísica, sigue teniendo una voz, si quiera imaginaria —una forma puramente teatral— capaz de proporcionarnos una Redención⁵¹. Es decir, incluso en un escenario hostil al cristianismo seguimos haciendo luto de Dios, o mejor la Moral cristiana, aquellos principios del Sermón de la Montaña siguen más vigentes que nunca:

50 F. GUIBAL, “F. Nietzsche ou le désir du oui créateur”, en *Revue philosophique de Louvain*, 82 (1984), 59.

51 Y. BRÈS, “L’avenir du judéo-christianisme”, en *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 4 (2001), 435-480.

“... les athées et les agnostiques peuvent sans trop de risques renoncer à l’anticléricalisme militant et rendre hommage aux valeurs humanistiques d’un christianisme dont ils n’acceptent plus les dogmes métaphysiques : d’innombrables auteurs que se déclarent tous ouvertement athées s’emploient ainsi à faire connaître et à mettre en valeur l’apport du judéo-christianisme à l’humanité. On n’a jamais tant glorifié le message évangélique de non violence et de charité universelle que depuis qu’on ne croit plus à l’existence de Dieu, à l’immortalité de l’âme, à la résurrection du Christ et aux autres dogmes du christianisme”⁵².

Ciertamente, la dimensión que Nietzsche conoce del cristianismo no se corresponde con la experiencia del pecado del cristianismo que no nace del resentimiento sino de la Redención⁵³. El cristiano observa la dimensión del pecado no como carga y castigo, sino que la mira desde la óptica de la ocasión del perdón: el cristiano –afirma Paul Ricœur– confiesa y cree en el perdón de los pecados, no en el pecado⁵⁴.

Y esto es así porque lo que resuena en el trasfondo de toda la cuestión es la pregunta propia por el sentido de la vida humana. De ahí la viveza de la filosofía de Nietzsche, y la perenne presencia de la respuesta cristiana en la vida humana. Y es que la cuestión por el hombre subyace en la fundamentación moral, se apoye en la voluntad de poder, o pivote en él la voluntad de Dios.

Ahora bien ¿un verdadero hacerse hombre deviene factible en la voluntad de poder? La propuesta de Nietzsche, como toda propuesta fundante, ha de mostrar la imposibilidad de todo lo precedente como no válido, que justifique la nueva propuesta. ¿Está justificada la agresividad frente a los valores morales cristianos del amor del prójimo y la igualdad radical de todos los hombres? Y es que Nietzsche parece confundir singularidad personal con desigualdad natural e igualdad entre los hombres con homogeneidad. El cristianismo se funda en la radical singularidad del ser humano que, como tal, descansa en la fraternidad que es fundamento de universalidad y no propone ideales de homogeneización –más propio de las propuestas ideológicas tendentes a reducir al hombre a categorías lingüísticas y sociológicas– sino de la natural universalización que se refleja naturalmente en la categoría de especie y se hace realidad de sentido en la relación fraternal como expresión de la filiación hacia Dios.

No podemos entrar en detalle aquí, pero la filosofía de Friedrich Nietzsche respecto de lo que representa metafísicamente el cristianismo ya nace de una exégesis partidista, de una elucubración propia, de un momento hermenéutico y

52 *Ib.*, 438.

53 “Le chrétien ne dit pas: je crois au péché, mais: je crois à la rémission des péchés”, afirmaba Paul Ricœur. *Finitude et culpabilité*, vol. 2, Paris, Aubier, 1960, 286.

54 M. DE SOLEMNE (ed.), *Innocenté culpabilité*, Paris, Dervy, 1998, 25.

exegético más que discutible que falsea todo razonamiento posterior. El hecho de la radical distinción entre el hecho de Jesús de Nazaret y del cristianismo, fundado en que el mensaje originario de Jesús fuera transformado en filosofía platónica por san Pablo. San Pablo sería un mentiroso y un distorsionador y así creador del cristianismo desde una lógica del poder que desvirtuara el auténtico mensaje de Jesús.

Nos vamos a fijar, aunque brevemente, en tres cuestiones, tres pinceladas que ayuden a dar color a la “sugereente”, pero gris (al menos en sus resultados prácticos y no eruditos) propuesta de Nietzsche. La primera cuestión que ha de resolverse descansa en la propia dimensión vital del ser humano y en repasar algunas notas fundamentales de la construcción de la persona, como propuesta de sentido frente al exabrupto nietzscheano. En la segunda, en íntima unión con la anterior, hablaremos sobre la dignidad del hombre desde el horizonte cristiano y la mirada ontológico-moral del Sermón de la Montaña. Y, por último, unas breves líneas para mirar la superación del nihilismo que ofrece el proyecto cristiano.

1. LA PERSONA: VIDA AUTÉNTICA

Una de las cosas que mejor conocemos y más difícil nos resulta definir es la persona humana. Nadie la pone en duda hoy, pero sí se cuestionan las coloraciones de la misma. La persona es tan importante que si queremos dar estatuto de derechos tenemos que fundarla en ella. Lo que curiosamente no está tan claro es que se tenga que apoyar en el ser humano. No faltan voces (*Proyecto Gran Simio*) que reclaman para algunos mamíferos superiores –grandes simios (chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes)– derechos, pues estos simios antropoides, dicen, “son personas”⁵⁵. Difícil papeleta antropológica que tanto en las postrimerías del siglo XX como en los inicios del XXI el hombre ande con restricciones vitales sobre lo que es. El vacío de la idealidad en el hombre, de su referencia al “ultramundo” de Nietzsche se ha transformado en vaciamiento de su propio ser hombre ¿qué voluntad de poder le cabe a quién no puede ser el sujeto de sus derechos? ¡Y si aún se tratara de eliminar derechos como metáforas del poder que se ejerce frente al individuo! Pero no es ese el

55 Este es el epígrafe del Bloque V de artículos que se cuelgan en la página del Proyecto Gran Simio. Fuente: <http://www.filosofia.org/ave/001/a194.htm>. Cf. P. SINGER, *Ética Práctica*, Cambridge, 1995; ID., *Ética Práctica*, Barcelona, 1984, (Madrid, 2003); ID., *Compendio de Ética*, Madrid, 1995; ID., *Ética para vivir mejor*, Barcelona, 1997; ID., *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, 1997; ID., *Una izquierda Darwiniana*, Barcelona, 2000; ID., *Una vida ética: escritos*, Madrid, 2002; ID., *Desacralizar la vida humana. Ensayo de Ética*, Madrid, 2002; ID., *Un Solo Mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, 2003.

origen, lo que se mantiene es el concepto de derecho jurídico frente al individuo y lo que se elimina es el propio sujeto creador. Sólo queda la persona, el concepto jurídico, pero no queda nada del hombre. El que detenta la “voluntad de poder” no tiene ningún soporte en el cual realizarlo, es incertidumbre en él mismo, pero es sujeto en el que cargar duras alforjas: ha dejado de ser hombre para ser un miembro de la ciudad: ciudadano y sólo ciudadano. Corta ha sido la infancia del hombre. Nietzsche tenía razón, el hombre terminó siendo animal, no un león precisamente, sino un “camello” que ha de cargar aún más problemas en su existencia, si no quiere convertirse en un “gran simio”.

La persona hoy es tan evidente como poco comprendida. Nietzsche negaba la construcción del yo-personal como un error fundamental de la fe cristiana (“El «sujeto» no es más que una ficción: no existe el «ego» de que se habla cuando se censura el egoísmo”)⁵⁶. El yo-personal nietzscheano no puede hacerse cargo de sí mismo ni superar la dialéctica (esa contra la que lucha denodadamente) yo-sociedad.

La persona es el fruto de un gran esfuerzo de construcción humana que una mirada ingeniosa no debería tumbar. De hecho no la ha hecho desaparecer, si bien interesa manipular.

1.1. La constitución del concepto de persona: el encuentro de Atenas con Jerusalén. Un esquema

La caracterización del ser humano, lo que entendemos como hombre es un largo proceso complejo jalonado de ciertos hitos fundamentales. Un legado, que, creo, no debería olvidarse ni obviarse. El hombre sujeto de todo derecho, detentador de una dignidad, que caracterizamos como persona es el resultado de un encuentro y una emergencia. Un encuentro de culturas y reflexiones, así como fundamentaciones. Y, a su vez, un concepto que es emergente, es decir, no se trata de sumar distintos puntos de vista, sino que de la unión de todo surge algo cualitativamente distinto: la persona.

La reflexión filosófica se inicia en Grecia. No fueron los primeros que pensaron sobre las cosas, sino los primeros que lo hicieron teniendo en cuenta la sola razón. La gran pregunta a la que se enfrentó el hombre en el principio consistía en conocer el mundo que le rodeaba y en el que estaba inmerso. En la filosofía grecolatina y la filosofía medieval se entiende que el hombre es una parte de la naturaleza. Como han indicado algunos especialistas, durante esta época el hombre es un *tema*, es decir es objeto de estudio estable y firme. Esto significa que, por una parte, el hombre es algo incuestionable. Se trata de saber

56 F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, §370; 196; 785

cuál es su lugar, su plaza, en el cosmos. Y, por otro lugar, significa que está en estrecha dependencia con el mundo en el que vive: el hombre es un reflejo (microcosmos) de la naturaleza (cosmos).

En este sentido, en los primeros filósofos griegos el proyecto filosófico es el de conocer la naturaleza del hombre, del mismo modo que se intentaba reconocer cuál era el fundamento del cosmos. De este modo, se trataba de identificar su *arjé* (principio) en conexión con el *arjé* de la naturaleza. Si se consideraba que la naturaleza tiene una naturaleza viviente (hilozoísmo) en el hombre se encuentra su parte viviente, y si se pensaba como los atomistas (Leucipo, Demócrito) que todo es materia (átomos), el hombre sólo puede estar provisto de materia y si tiene alma ésta es también materia.

Esta manera de pensar no sólo se da en los presocráticos, sino que se repite en los grandes autores de la época. Así, para Platón (el hombre está compuesto de una parte material (el cuerpo representado por el alma concupiscible y el alma irascible) y una parte racional (el alma racional), del mismo modo que piensa que existen dos realidades: una material (el mundo) y otra inteligible (mundo de las ideas). Platón realiza una *hermosa descripción psicológica* del hombre. Y Aristóteles, por su parte, hace lo mismo, pero fijándose en la *estructura biológica* del mismo, su realidad físico-ontológica. Para el gran pensador griego las cosas del mundo poseían una forma y una materia, es lo que se conoce como teoría hilemórfica (de *hylé*, materia y *morfé*, forma). La mesa, por ejemplo, tiene un elemento material (la madera de la que está hecha) y otra formal (su forma de ser una base sujeta con una o varias patas que es lo que hace que sea una mesa y no una silla). Pues bien, el hombre es también un compuesto material (el cuerpo) y formal (el alma entendida como principio de la vida). El hombre se distingue por ser, por una parte, una unidad físico-espiritual y, por otra parte, distingue su existencia viva como un ser vivo especial, distinguido por las propiedades de todo ser vivo (alma vegetativa) y de todo animal que constituye su género (alma sensitiva), pero caracterizado por poseer un alma (es decir vida) racional.

Las escuelas posteriores, como el estoicismo y el epicureísmo, aplicaron también este esquema: de la idea de naturaleza que tuvieran así explicaban al hombre. Mientras que el epicureísmo señaló la materia como elemento esencial en el hombre. El estoicismo subrayó su condición espiritual, pero no el espíritu de cada hombre sino de una forma general.

En esta caracterización del hombre en el pensamiento griego habría que citar de forma preferente el impulso socrático de búsqueda del interior. Se trata de una búsqueda intelectual, aún no es un encuentro con el Yo, pues Sócrates se siente, ante todo, ciudadano de Atenas. La fuente de su búsqueda interna de

conocimiento es el Apotegma de los siete sabios que estaba escrito en el Frontispicio del Oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”.

El pensamiento griego buscó ante todo la naturaleza, y en ella pensaba al hombre (Presocráticos, Aristóteles). O miró cómo ser ciudadano y en ello miró la importancia de buscar en el interior de cada uno y el dominio de su psicología (Sócrates, Platón). A lo sumo entendió que debía controlar sus impulsos (helenismo) siendo así que pudiera desarrollar su materialidad (epicureísmo) o su destino (estoicismo). En todo caso aún el sujeto no estaba encontrado.

Es el desarrollo de esta búsqueda a través del derecho romano que fue capaz de ampliar la idea de persona jurídica, lo que supuso un modo de concreción del hombre, pero aún lejos de la afirmación del Yo.

Al paso del pensamiento griego, Jerusalén de la mano, primero del judaísmo (Filón de Alejandría) y después de la Patrística, dotó de concreción vital el pensamiento griego. El cristianismo concretamente conocía al menos tres afirmaciones que podían dar alma, y concreción a un hombre un tanto “desangelado”. Por una parte, el hombre tiene significado: es imagen de Dios. Pero a la vez es el fruto de una llamada personal (vocación personal). Por último, nuestra realidad de ser “imágenes de Dios”, nos orienta, nos guía en la respuesta a la vocación pero no nos determina: somos libres y ayudados en nuestro ejercicio de libertad. Dios siempre supone un renacer. La resurrección de Jesús (*homo recreationis*) forma parte del mismo acto creador (*homo creationis*). Dios nos propone en Jesucristo el “hombre nuevo”.

Estas fuentes son recogidas por san Agustín y desarrolladas en la Edad Media. San Agustín profundiza, de esta forma, la búsqueda interior socrática dotándola de una interioridad e intimidad desconocidas hasta entonces. San Agustín descubre el Sujeto en su más auténtica dimensión. Reconoce la capacidad del hombre para ser un sujeto referenciado. No se trata de un subjetivismo ni de un solipsismo, como el de la Edad Moderna. Se trata de poner al Yo como el auténtico centro de comprensión de la naturaleza y la sociedad.

Pero estos antecedentes no agotan la aportación cristiana al modo de entender al ser humano. La lectura grecorromana desde la intimidad humana y su referencia dialógica al auténtico Tú (Dios) se completa con la profundización del concepto de Persona.

El concepto de persona tal y como lo entendemos hoy no era conocido en el mundo griego que no tenían ni siquiera una palabra para designar tal realidad. Al principio, la palabra *persona* en latín significaba la máscara del teatro y más tarde el papel que representaba esa máscara. Este significado estaba lejos del sentido filosófico. Más tarde adquiere otro significado en el derecho romano. En este caso “persona” designa el sujeto que tiene derechos y deberes, pero

muy alejado de la persona de carne y hueso que entendemos hoy. Un ejemplo de esto eran ciertas prácticas que se daban como el infanticidio o la esclavitud eran aceptadas. El concepto de persona tal y como lo entendemos ahora tuvo que esperar a la entrada en el mundo del pensamiento del cristianismo para entenderlo en el sentido contemporáneo de un sujeto único, singular, libre y consciente (evidentemente la idea de infanticidio o de esclavitud en virtud de este modo de entender la persona no podían ser aceptada).

La persona humana es formulada, sobre todo en la Edad Media, de forma analogada a la persona divina⁵⁷. Para ello la teología ha oscilado entre una pluralidad de fuentes que basculan no sólo entre la relación existente entre fe y razón, sino entre las propias exposiciones y esquemas filosóficos. En concreto, desde la definición esencialista de Boecio a la vivencia relacional de Ricardo de San Víctor.

Haciendo memoria de la tradición medieval, san Buenaventura⁵⁸ nos señala las fuentes que considera previas a su reflexión y caracterización del concepto de persona. Podemos recordarlas a modo de síntesis y presentación de la teoría medieval sobre el asunto.

Recordemos como la Escolástica fue caracterizando el concepto de persona, en clave trinitaria y cristológica, a través de cuatro caminos o vías. Caminos que el propio Buenaventura recoge en el primero de sus libros comentando las sentencias de Pedro Lombardo (d. 25, a.1, q. 2, concl. ad. 4), donde trata de la persona en la Trinidad⁵⁹:

[1] El primero en señalarse es, como no podía ser de otro modo, el maestro san Agustín quien realiza un intento de aprehensión de la intimidad personal

57 Sobre el concepto de persona en antigüedad, cf. M. NEDONCELLE, “Prôson et Persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique”, en *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948), 277-300; C. J. VOGEL, “The Concept of Personality in Greek and Christian Thought”, en J. K. RYAN (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. II, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1963, 20-60. Una visión de la aportación cristiana en H. SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1994.

58 Sobre el concepto de persona en san Buenaventura, cf. mi estudio “La persona humana en san Buenaventura”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), 69-79. También, J. M^o GARRIDO, “El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 22 (1964), 43-75; ID., “Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 28 (1970), 283-338; I. G. MANZANO, “Concepto de persona humana según S. Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 2, Roma, Ed. Antonianum, 1988, 391-416.

59 I. G. MANZANO, “Ontología de la persona humana según Escoto”, en *Antonianum*, 78 (2003), 322; M. LÁZARO, “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Diálogo Filosófico, 2006, 176-177. Cf. Sobre la pluralidad de personas en Dios cf. J. GALOT, *Dieu en trois Personnes*, Saint-Maur, 1999.

desde la relación sustancial⁶⁰. La doctrina del gran referente medieval se bifurca en dos tendencias hacia los dos términos de su afirmación.

[2] Así, Boecio categoriza la persona desde la mirada aristotélica como una “sustancia individual de naturaleza racional”⁶¹.

[3] Mientras, Ricardo de San Víctor inclina su captación de la persona por el polo de la existencia, hacia la relación⁶².

[4] Por último, para los maestros de la escolástica, como cita expresamente san Buenaventura, la persona se distingue por ser “hipóstasis distinguida por una propiedad perteneciente a la dignidad”⁶³.

1.2. Notas constitutivas del concepto de persona

Podemos distinguir tres notas que constituyen la base de la persona humana: 1) persona hace referencia a la *naturaleza común o supuesto* sobre el que se construye el ser personal; 2) resalta de modo especial el *carácter relacional desde la singularidad* de cada ser humano; y, por último, 3) la *dignidad* que se funda en la persona y, a la vez, funda la persona

Naturaleza común o “supuesto”

La *naturaleza común*, el supuesto fundador de la humanidad de cada ser humano, de cada hombre, era una realidad que en la época bonaventuriana no cabía poner en duda. Hoy en día desde la Edad Moderna ese supuesto se ha puesto en entredicho. ¿Qué hace que el hombre tenga algo común? Parece evidente que no podemos olvidarnos de nuestra humanidad. Nadie duda de que seamos seres humanos los que nos reconocemos como tales, pero ¿dónde

60 “*cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse, quod personam esse*”. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. 7, c. 6, n. 11, PL 42, 943.

61 “*Persona est naturae rationalis individua substantia*”. BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 3, PL 64, 1343c-d. Cf. M. LUTZ-BACHMANN, “«Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius”, en *Theologie und Philosophie*, 58 (1983) 48-70.

62 “*creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existentia*”. R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib. 4, c. 23, PL 196, 946a. “... *quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia*”. *Ib.*, lib. 4, c. 22, PL 196, 945c. “*Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*”. *Ibid.*, lib. 4, c. 24, PL 196, 946c. Cf. E. REINHARDT, “La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor”, en M^a J. SOTO (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2005, 211-230.

63 “*A magistirs definitur sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*”. S. BUENAVENTURA, *In primum librum sententiarium*, d. 25, a.1, q. 2, concl. ad. 4: 1, 441. El comentario a las sentencias de Pedro Lombardo [= n. de volumen y *Sent*]. A. DE HALES, *Summa Halensis*, n. 404: 1, 593. Cf. A. HUFNAGEL, “Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4 (1957) 148-174; A. F. VON GUNTEN, “La notion de personne dans la Trinité d’après Alexandre de Halès”, en *Divus Thomas*, 28 (1950).

podemos cifrar esa humanidad?, ¿dónde la podemos encontrar?, ¿quién ve más allá de las personas que miramos?, ¿cómo atreverme a decir que existe algo más que el propio individuo? La metafísica cartesiana entiende así la sustancia desde el significado de la exclusividad existencial: el “yo” y las subsiguientes sustancias, aunque sean generales, no se definen por su referencia común, sino por ser “únicamente una cosa que no tiene necesidad más que de sí mismo para existir”, declara Descartes⁶⁴. El sujeto queda abandonado a su propia suerte. El empirismo que criticó la idea de sustancia (esta vez entendida desde el punto de vista de sustrato común) por no ser accesible al conocimiento sensorial, única fuente de conocimiento, terminó también en el mismo sitio: anulando la humanidad del individuo (que no dejaba de ser, a su vez, “ser humano”).

Esto tuvo su reflejo en la vida pública y la organización de la vida común. De la persona singular pasamos al individuo que ha de relacionarse con otros individuos sin poder establecer ninguna base común sólida que no pueda ser tachada de manipulación del bien, una vez que se ha roto la sustancialidad, o sea, la base común. Es curioso que si se elimina el sustrato, el “supuesto” del ser humano, se rompe ineluctablemente el acceso al bien. Descartado el “común” desaparece la posibilidad de conocer (noética) de un “bien”. Si acaso podemos nominalmente designar bien a la comunidad de intereses de los individuos que forman la sociedad. Es lógico que esta ruptura de la comunidad esencial de los seres humanos excluya la posibilidad real de cualquier universalidad de derechos que no pueda ser acusada de ser el resultado de una imposición del poder. La lógica de poder se impone a la lógica del bien común de la política. Y no habiendo nada común entre los hombres que sólo ser hombres (y por lo tanto que se comunican), la democracia queda como única forma de legitimación político-moral. De ser un régimen político se convertirá en criterio moral y de verdad, de forma ilegítima.

Pero ¿queda alguna fórmula válida de entender el “supuesto común del hombre”?

Creemos que sí es posible siempre que entendamos que existen otras formas de entender la racionalidad humana. De entender la plausibilidad como forma coherente de explicación. Si pensamos que sólo lo evidente es racional, entonces debemos parar aquí el discurso, no hacer nunca más filosofía, y dejar que la ciencia sea la única que hable. Pero si pensamos que la filosofía tiene un lugar en la manera de interpretar el mundo y que es un cauce para poder mostrar diversos caminos de pensamiento, entonces podemos continuar.

64 R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, (trad., intr. y not. de G. Quintás), Madrid, Alianza, 1995, 51.

Siendo que la pregunta filosófica es coherente con el mirar y aprovecha las fuentes de experiencia humana que se le brindan, entonces ante esta situación la teología de la creación devuelve la esencial respuesta a la idea común del hombre, ofreciendo otros cauces racionales de explicación que pueda brindar al hombre las respuestas que vitalmente necesita. El acontecimiento que fundamenta ser cristiano es un encuentro de lo eterno y universal en las coordenadas del presente. Es decir Cristo siempre nos habla en claves actuales, aunque su acción creadora y salvadora es “desde siempre”, el hombre, histórico, tiene que reducirlas a claves del presente (de ahí la limitación de su comprensión, y el desbordamiento de su experiencia). Por eso la racionalidad es algo intrínseco a la manera de ser cristiano, la teología es experiencia de fe desde nuestra condición de personas. Precisamente atendiendo a su función intelectual y la inserción en el mundo de la razón, la teología según Bernard Lonergan es “una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”⁶⁵. El diálogo y su posibilidad de realización no descansa sólo en la necesidad de la fe, porque ella simplemente se expresa en el ser humano que es un ser con entendimiento. También se apoya en la necesidad que tiene la razón de utilizar otros recursos que le proporcionen universalidad. Y es que la teología de la creación puede ayudar a entender el supuesto, la base común, que soporta y es la persona humana⁶⁶.

Si esto es así, no es descabellado pensar que el supuesto común de todo hombre es el de ser imagen de Dios capaz de semejanza con él. Esta definición tiene su fuente en la Revelación siendo explicada y explicitada desde los presupuestos teológicos, como un problema de naturaleza teológica. Pero su evidencia revelada no es extraña a la razón filosófica, ni repugna el entendimiento. Es en el hecho creador que se nos da el ser imagen y donde nace la igualdad real entre todos los hombres. Y recordemos que se trata de una creación que atiende al ser humano concreto. Y en esta concreción cada hombre llama a la humanidad, pues la base común de la naturaleza humana es el supuesto en el que cada hombre particular se desarrolla. Sería similar a lo que en biología sucede cuando vemos que la célula embrionaria humana nace de la unión de dos células humanas (espermatozoide y cigoto) originando un ser humano y único. Es un ser humano por la estructura celular propia y sus características genéticas y un ser único porque la estructura de su cadena genética es irreplicable debido al carácter de la unión. Y dicha realidad biológica afecta a la propia definición de

65 B. LONERGAN, *Metodología en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 9. Para un estudio reciente, muy clarificador y completo ver O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El quehacer de la teología”, en *Salmanticensis*, 53 (2006), 251-299.

66 Cf. B. SESBOUÉ, “Dieu et le concept de personne”, en *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), 321-350.

persona. De hecho, cuando se quiere asaltar la intimidad humana para experimentar con estas células embrionarias, lo primero que se hace es negar su estatus personal calificándolas de pre-embrionarias.

Se trata desde el punto de vista filosófico de mirar en lo profundo de los hechos, es decir, en la capacidad de sentido que todo hombre tiene y posee. Y es que el hombre es significado y es referencia en sí mismo. Como recuerda Benedicto XVI: “El criterio en el que debe inspirarse dicha respuesta no puede ser otro que *el respeto de la “gramática” escrita en el corazón del hombre por su divino Creador*”⁶⁷. La fe cristiana católica ofrece en la teología de la creación –junto a la teología trinitaria fundamento de la teología de la persona⁶⁸– un criterio de fundamentación de la gramática del “yo”, en base a la construcción personal. Y la gramática personal implica una ontología de lo común en la mostración de la intimidad del ser humano. El hombre no es sólo Yo, razón, caminos sin salida: es mostración, representación. Y puede ser representación de nada (nihilismo) o de algo: imagen y semejanza. Y mirar en sí mismo es encontrar lo esencial a todo supuesto: el encuentro de sí mismo en la relación con el Amor de Dios. Aparece el sustrato donde el hombre se encuentra a sí mismo, como paso previo para reconocer el mundo en el que está inserto y en el que “encontrarse a sí mismo” es reconocer su identidad frente al rostro de Dios. El supuesto sobre el cual construir la identidad que es el segundo polo de nuestra caracterización del concepto de persona.

Carácter relacional desde la singularidad

Todos los hombres somos personas primordialmente porque partimos de un supuesto sobre el que construimos: el hombre –imagen y semejanza– es un verdadero ser comunicativo. Somos seres que mostramos distintos grados de realidad que varían en función de la intimidad que muestran. Puede tener su origen en el grado más común de la naturaleza creada, lo que en el lenguaje medieval se denomina como vestigio, que es el modo proximal a la experiencia sensible, pero a su vez más alejado a la experiencia interna y a nuestra naturaleza digamos “más propia”. Y puede ser que nos situemos en el lugar más próximo en virtud de la razón, lo que conocemos como imagen de Dios. Y dando un paso más hacia el camino de la profundidad de la naturaleza humana, justo en el espacio donde la trascendencia aflora, la constitución expresiva del ser humano personal en cuanto imagen se abre al horizonte religioso. Es aquí donde su naturaleza icónica le posibilita a la semejanza con Dios.

67 BENEDICTO XVI, Mensaje para la celebración de la Jornada mundial de la paz. *La persona humana, corazón de la paz* (1 de enero de 2007), 3.

68 Cf. T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg, Pustet, 2003.

En nuestra naturaleza de ser expresión de una realidad manifestamos a su vez dos realidades: una, que estamos abocados a relacionarnos, pues somos imagen de Dios y, por lo tanto, estamos llamados a comunicarnos por ser “imagen” y por la realidad de la que somos imagen que es Dios Trinitario, es decir, alteridad y “diferenciación intradivina”⁶⁹; y, dos, que eso se hace desde nuestra propia especificidad. Es decir, que somos creados de forma nominal: Dios nos llama por su nombre. Es lo propio del hombre ser uno mismo.

El cardenal W. Kasper expresa esta bivalencia entre lo común y lo particular y la tensión que se da en el interior del ser personal. Recuerda el teólogo alemán que “ni la antigua substancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que lo es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación —continúa— de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la Trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es un «ser en sí» autártico (substancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre solo vive humanamente en las relaciones del yo-tú-nosotros. El amor aparece como el sentido de su ser”⁷⁰. Se trata de dos sujetos llamados por su nombre que se comunican. Desde aquí podemos entender lo que dice J. L. Ruiz de la Peña comentando la antropología personal de *Gaudium et Spes* al afirmar que “el hombre no es mera «partícula de la naturaleza» ni «elemento anónimo de la ciudad humana»; por su interioridad «excede al universo entero» (n. 14,2). El orden de lo personal prima, pues, sobre cualquier otro, sea el orden real (que «debe someterse al orden personal, y no al contrario»), sea el propio orden social (que «debe subordinarse al bien de la persona»)»⁷¹.

Pero aún falta una tercera nota esencial al concepto de persona, aquello que manifiesta lo especial que es: la dignidad.

2. LAS BIENAVENTURANZAS: DIGNIDAD PERSONAL Y FILIACIÓN

Benedicto XVI señaló recientemente respecto a la *dignidad* que “*por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona*; no

69 S. DEL CURA, “Contribución del Cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad”, en I. MURILLO (ed.), “Religión”, o. c., 27. Cf. CH. DUQUOC, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, 1982.

70 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 330.

71 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, 186.

es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas⁷².

El concepto de dignidad, unido al de persona, está en peligro de “abuso” de utilización, de repetirlo tanto y de emplearlo en contextos tan diversos que no sepamos qué significa realmente. Muchas veces es el justificante perfecto para hacer cualquier cosa que queramos con el hombre. Y es que nadie niega la dignidad. Pero la dignidad sólo tiene sentido en cuanto que se da de forma conjunta con las dos notas anteriores. No podemos hablar de una “autonomía” personal ni de una “libertad individual” si no existe equilibrio, pues sin referencia a lo común en nosotros mismos, a nuestro ser llamados a la vida (vocación y singularidad) y a nuestra relación con los demás que nos compromete podemos desfigurar toda realidad, incluida, por supuesto, la dignidad. Un ejemplo lo encontramos en la llamada “muerte digna” que entraña en verdad el olvido del equilibrio entre el supuesto común no cosificable por la singularidad que se expresa en relación (amorosa).

La dignidad dirige nuestros pasos por el respeto que todo hombre se merece no por la imagen que ofrece, sino por la imagen que es –en teología el hombre está llamado a ser imagen divina y su labor descansa en velar por la imagen que Dios le ha conferido⁷³–. No se trata, pues, de ningún mérito personal. Somos así merecedores de dignidad y la poseemos de modo inalienable, simplemente por el hecho de ser y no por las acciones o los modos de ser. Así la dignidad no se tiene, se Es. Sólo se existe dignamente.

En el *Sermón de las Bienaventuranzas*, las palabras e indicaciones de Jesús de Nazaret nos señalan la conexión intrínseca entre la dignidad y la filiación⁷⁴. Si Cristo ha dignificado por sus méritos a todo hombre, el hombre, a su vez, profundiza en su dignidad y en la de todos los hombres por medio de la amplitud del eco de su propia dignidad. Cristo nos enseña inequívocamente en qué consiste el mérito del cristiano y en qué su dignidad: los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz, los perseguidos por causa de la justicia, los injuriados, y perseguidos por la causa del Reino y de Cristo (Mt 5,1-11)⁷⁵. Por expresar su imagen, aquellos a los que hoy se les niega la dignidad, son

72 BENEDICTO XVI, *La persona humana, corazón de la paz*, 2.

73 Un significado que deviene de su uso histórico en el que ««dignitas» designaba lo debido a un «dignatario» y lo que de él se esperaba: decoro, decencia, honor y honores. El dignatario debía mantener su rango, velar por la imagen que ofrecía» (P. VESPIEREN, “La dignidad en los debates políticos y bioéticos”, en *Concilium*, 300 (2003), 198).

74 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Imagen de Dios”, *o. c.*, 380.

75 Una presentación esclarecedora del sentido de las Bienaventuranzas en F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Murcia, Ed. Espigas-Instituto Teológico de Murcia O.F.M., 2005, 518-528.

merecedores de “*dignitas*”, son reconocidos como Hijos de Dios y reintroducidos en el paraíso, pues de ellos es el Reino de los Cielos. Los bienaventurados son los que han cumplido la obra encomendada por Dios en el acto creador. En el Reino de Dios ellos son sus dignatarios.

Desde esta perspectiva se juega la dignidad del hombre en la experiencia cristiana, de un modo tal que no puede haber nada más humano. Ser cristiano no puede sino profundizar nuestra más profunda humanidad. Toda persona en el hecho de ser cristiano, reconocida por Dios en su amor y dotada de vida humana como esté, es digna. La dignidad funda la relación personal de forma ontológica y moral. Así, una persona que sufre una discapacidad psíquica severa exige, en su dignidad, su ser expresivo y llamado a ser interpretado como persona digna por el otro que está abierto a él a través de su conciencia, de la voluntad de acogerlo y de amarlo⁷⁶. La dignidad se juega siempre entre la individualidad y la relación. La persona es siempre un ser singular que vive en una relación interpersonal con otros, en pluralidad de personas. Es en explicación teológica, que es primordial, reflejo de la comunicación de personas del Misterio trinitario.

Cuando la persona es alguien ya no puede ser entendida como objeto⁷⁷: ni de estudio, ni de manipulación... sólo puede ser considerada desde otro plano que nos es afín y nos hace afines, hermanos, iguales y fraternos de un modo insondable. Ser alguien es ser en comunión y ello, a su vez, nos lleva al encuentro.

Aún la persona más desvalida, la que no puede expresarse, aquella que a ojos de eficacia práctica parece que es incapaz de desarrollar ninguna capacidad digna del ser humano, tiene una dignidad que podríamos llamar ontológica (porque lo es), pero que sin tener que utilizar esa categoría filosófica, podemos designar sin querer definirla: dignidad íntima fraternal. En términos humanos la dignidad de esa persona privada en su forma de ser persona de ciertas capacidades por muy severas que sean (un hombre o una mujer en coma, con una discapacidad intelectual severa o profunda...) tiene una dignidad que siempre reclama el encuentro y el reconocimiento de otra persona que refleja su dignidad de forma luminosa. El encuentro de dos dignidades siempre es fecundo, independientemente de la capacidad de acción humana⁷⁸. Y es que todos los

⁷⁶ Un estudio sobre esta realidad en E. KITAY, “Discapacidad, dignidad y protección”, en *Concilium*, 300 (2003), 295-307.

⁷⁷ Cf. R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, Eunsa, 2000.

⁷⁸ Cf. TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u a., Herder, 2001, 51-71.

hombres son personas⁷⁹. Y muy al contrario de lo que pueda expresarse ideológicamente, la experiencia cotidiana demuestra que cuando se produce el encuentro entre dos personas de acciones diversas y de extensión dispar, la más discapacitada, la “menor”, siempre hace mayor a la otra persona: lo convierte en luz, guía y faro de humanidad.

El encuentro personal de dos seres singulares desborda la particularidad para reflejar y profundizar la humanidad, pues la “humanidad significa llamada a la comunión interpersonal”⁸⁰. No es de forma gratuita que las acciones que desarrollan las personas al cuidado de los más débiles se llamen “acciones humanitarias”. Esto implica que el débil, el discapacitado, el menor, no sólo tiene plena dignidad, sino que es capaz de hacer resplandecer la dignidad personal del individuo que interactúa con él de forma tan maravillosa que hace que sus fronteras espacio-temporales se rompan desbordando humanidad, reconciliando a todo ser humano, limpiando la escoria que pueda realizarse:

“La persona con discapacidad, en su entrañable riqueza, es un desafío constante para la Iglesia y la sociedad, un llamado para que se abran al misterio que ella presenta... La persona con discapacidad, creada a imagen de Dios, lugar de la manifestación de su amor y testigo cualificado de humanidad, es responsable, en modo directo, de su propia historia y de su vida, como cualquier otra persona”⁸¹.

Esta visión intensamente humana queda entendida en un plano real en la consideración antes anunciada de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, posibilidad de encuentro, y expresividad al ser hijo de Dios.

Todo lo dicho pone en evidencia una verdad que en el mundo contemporáneo hay que recordar una y otra vez aunque sea evidente por sí misma: sólo existe dignidad en las personas, y ello significa en los seres humanos vivos. La dignidad únicamente se da en relación con la vida: sólo la vida es digna. La muerte nunca es digna, no existe un “derecho a la muerte digna”. La muerte no es un derecho, porque el derecho termina con la vida, si acaso existe un derecho a la memoria física y espiritual de la persona que ha vivido en cuanto que sigue haciéndose presente en los vivos que lo recuerdan. Ni tampoco puede existir dignidad en los no vivientes. El ir contra esta evidencia es una estrategia ya utilizada con reiteración. Se trata de elevar a categoría sociológica o nominal ciertas propiedades de los seres vivos, de modo especial de los hombres.

79 R. SPAEMANN, “Personas”, o. c.

80 JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano (15 de agosto de 1988), c. 3, n. 7.

81 COMITÉ PARA EL JUBILEO DE LA COMUNIDAD CON PERSONAS CON DISCAPACIDAD, Ficha de preparación de la Jornada jubilar del 3 de diciembre de 2000. *Ficha n. 3 La persona con discapacidad: sujeto protagonista de la pastoral*, en http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_disabled_20001203_scheda3_sp.htm. Recuperado el 25 de abril de 2007.

La dignidad no descansa en la libertad humana cuando esta no puede desarrollarse por las limitaciones humanas en una concepción individualista del hombre. Pero desde la óptica personal del hombre definida por la relación y la expresividad, la libertad entra en juego, ya que siempre es respetada, incluso en aquél que de modo aparente no puede ejercer acciones libres. Pues el otro que entra en relación con él, que se humaniza en el encuentro y que realiza una comunicación interpersonal basada en el amor, desarrolla la libertad intrínseca del hombre. De esta forma la libertad adquiere su sentido pleno y completo, pues Dios siendo diferente al hombre ama a la humanidad y quiere su salvación, pero no a pesar del hombre, sino desde la libertad plena, desde el pleno consentimiento humano. Desde aquí podemos comprender que la comunidad en la que el hombre se desenvuelve resulta esencial para realizar el ejercicio de la libertad desde el amor, pues se postula como oferta permanente donde se origina el marco de desarrollo de la libertad y la dignidad personal.

La dignidad personal se vive así en las entrañas del hombre, es íntima y abierta a la relación desde la fraternidad de seres humanos.

3. SUPERAR LA NIHILIDAD: LA ALEGRÍA DE LA VOLUNTAD DE DIOS

Lo que venimos diciendo como propuesta de fundamentación de humanidad no refleja sino aquello que la filosofía nietzscheana no supo aportar: una respuesta al nihilismo. Quizás por su absoluta negación a entender al hombre de otra forma que desde las fronteras de su “sí mismo”, de su lógica y su interpretación. Cuando alguien no quiere reconocer una posibilidad de otro discurso que su discurso es difícil “discutir”, más aún en el terreno de los religiosos.

Entiendo así las palabras de Kitarô Nishida cuando en 1945, poco antes de morir, declaraba esta dificultad al tratar con no pocos filósofos:

“...hallamos gente que se reconoce incapaz de apreciar el arte; y especialmente en el caso de la religión, no son pocos los que sostienen que no pueden comprenderla. Declaran que jamás han tenido una experiencia de tipo religioso. Algunos filósofos incluso llegan a vanagloriarse de esto. La religión, aseguran, es acientífica e ilógica; en el mejor de los casos, una intuición mística subjetiva. Sostienen que no es el hombre quien ha sido creado a imagen de Dios, sino Dios a imagen del hombre. La religión, nos enseñan, es una especie de narcótico.

Nadie puede hablar sobre los colores con un ciego, ni sobre los sonidos con un sordo. Tampoco yo puedo discutir con gente que asegura no entender en absoluto qué es la religión”⁸².

82 K. NISHIDA, “La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa”, en *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2006, 24

Y es que el perspectivismo si no quiere dialogar se convierte en un subterfugio para el subjetivismo, para el encerramiento del Yo y el olvido de toda conciencia que sólo surge a través de la identidad emergente en el encuentro con otros sujetos.

El olvido del sujeto personal –de su supuesto, relación y dignidad– lleva al nihilismo. A partir de aquí ¿qué construir? ¿Cómo salir de la nada? ¿Por qué el hombre cree en una propuesta a partir de la nada existencial? ¿En base a qué hemos de apoyar la posición nietzscheana si el hombre cae en una nada profunda, o un relativismo sin fundamento?

El Sermón de la Montaña propone algo distinto. No nace del resentimiento, sino de la alegría, de la propuesta positiva. No niega nada, sustantiva valores. La propuesta humana de Jesús de Nazaret nos eleva en las promesas reales del Reino, pues “el *Sermón* –como afirma Francisco Martínez Fresneda– es un programa para la vida cristiana situada en la historia... Los comportamientos nacen de las exigencias del Reino: la buena noticia a los pobres, el sentido de la vida, las acciones acordes con la voluntad de Dios, el amor incondicional a los demás”⁸³. Los pobres, los hambrientos, los que sufren, los perseguidos, los limpios de corazón... los que trabajan por la paz en el mundo recibirán los dones del Reino, “se llamarán hijos de Dios” (Mt 5,9).

Filosóficamente parece que se nos indica en el texto que el hombre cuando reconoce su fragilidad ante el empeño de la humanidad recibe el don, la gracia de la sabiduría: reconocer su humanidad y superar su inmanencia y el subjetivismo. Se trata pues de ir más allá de la limitación del corto plazo, propio del falta de perspectiva y sabiduría, para encontrar la alegría de una vida realizada. El fruto es el amor, la paz, y la apuesta por todo hombre. Es la “lucha” por no condenar, por extender alegría. Es lo contrario a cualquier resentimiento. El resentimiento es “la acción y efecto de resentirse” (DRAE), de enojarse por algo.

En el comentario que Gilles Deleuze realiza de la propuesta de Nietzsche de contraposición entre Dionisos (Dionysos) y Cristo –el crucificado– se puede observar muy bien como la sutileza del comentario sobre la filosofía moderna se vuelve trazo grueso en la exégesis y el comentario de la propuesta de la fe. Para Nietzsche, Dionisos supone la afirmación de una vida que justifica el sufrimiento. Cristo, su mensaje, su crucifixión, implica que el sufrimiento testimonia contra la vida, que ha de justificarse:

“Que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el

83 F. MARTÍNEZ FRESNEDA, “Jesús de Nazaret”, *o. c.*, 517-518.

sufrimiento una injusticia esencial: ya que sufre es culpable. Después, significa que debe ser justificada, es decir, redimida de su injusticia o salvada, salvada por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable. Estos dos aspectos del cristianismo forman lo que Nietzsche llama «la mala conciencia» o la *interiorización del dolor*⁸⁴.

De esta glosa se sigue justamente una interpretación errónea de cualquier proposición. Lógicamente el nihilismo cristiano, desde este presupuesto, implica que el cristianismo niega la vida y justifica el dolor, de modo que incluso el amor estaría impregnado de un sentimiento de odio. Deleuze resuelve que se trata en el cristianismo denunciado por Nietzsche de una apuesta por resolver una dialéctica que se expresa en la “paradoja de un Dios crucificado”⁸⁵.

Nietzsche no ha sabido interpretar bien, ni el sentido de la vida que pone a la luz el cristianismo, ni la resolución de la dialéctica que se presenta a los ojos del hombre. Y todo ello porque la perspectiva no es la de la cruz, sino la de la resurrección. Y la resurrección no es “otro mundo”, sino que se inicia aquí. Nietzsche está prisionero de una concepción del tiempo que se la juega entre lo lineal y lo circular. Nietzsche afirma la lucha de contrarios contra el idealismo que afirma la superación, pero el cristianismo rompe la lucha de contrarios y la superación dialéctica, en una ruptura del tiempo. No es circularidad contra linealidad sino un tiempo espiral de lo ya dado y superado. Entre el caminar recto, progreso continuo, y el movimiento del eterno retorno. Pero es esta una mirada filosófica que nace en una dialéctica presocrática. No es la mirada temporal, metafísica, cristiana. La mirada del mundo es superadora de la dialéctica del “aquí y el ahora”. No se trata de línea o circularidad. Se trata de un espiral espacio-temporal que escapa a la dialéctica del ser y la nada. No se trata de una dialéctica entre vida y muerte, entre vida y sufrimiento. No es vivir teniendo en cuenta que ello implica hacer cara al sufrimiento. Y menos que esta dialéctica afrontada desde la cruz se vuelva en respuesta del polo negativo.

No. La apuesta de Cristo y los valores del Reino, suponen una mirada desde la Resurrección en una medida que no es dialéctica, presocrática, de progreso (más propio de la razón dialéctica interpretada por la filosofía moderna) o de eterno retorno. No es cuestión de dos mundos: es cuestión de “este mundo”. El Reino no está por venir, ya ha llegado, llegó desde el principio, desde siempre. No es un cristianismo de cruz, es un cristianismo de Cristo: de resurrección. Es decir, de hombre creado y salvado. De hombre creado ya

84 G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Madrid, Anagrama, 1971, 25-26.

85 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, I, §8.

salvado. De hombre en el que la creación es el primer eslabón de su salvación y de hombre creado bien. La vida tiene dolor, eso no lo niega nadie, ni Nietzsche, que lo sufrió y, por lo que se ve, no lo superó⁸⁶. Pero el dolor presente no niega la vida, porque la vida es ante todo gracia. El cristianismo desde la resurrección, supera radicalmente la cruz, el dolor, el sufrimiento. El cristianismo es superación del nihilismo, porque la nada a la que todo hombre se enfrenta no es dialéctica. La nihilidad existencial del ser humano es un recuerdo de la afirmación cristiana cristalizada en la sentencia de san Gregorio: “*Ecce, quam nihil est homo!*”⁸⁷ Pero la nada cristiana no puede vencer porque la nada es eso “no-ser”. No hay dialéctica entre el ser y el no ser. Existe el ser: lo que es, pues el mal se define por ser nada, por no ser: “*Malum enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit*”⁸⁸. Como hemos afirmado en otros trabajos: “Reconocer la nihilidad de nuestra existencia no es, pues, negar nuestra existencia completa, sino el primer paso para reconocer la vida plena. La nihilidad antropológica es la senda necesaria a la que nos lleva la mencionada cuestión socrática vista desde el camino cristiano que no es dialéctico, sino contemplativo”⁸⁹. No se trata pues de una nihilidad “castrante”, sino de una nada plenificante. Es reconocer el momento de nada para abrirse a la vida. Es confesar que el hombre es un sujeto porque se relaciona con otros sujetos, es reconocer un hombre pleno, una persona, no sólo el mero objeto de la vida. El hombre es vital, cuando examina ser un verdadero intérprete de la vida. El hombre de Nietzsche está lleno de herramientas hermenéuticas, pero está lejos de poder agarrar la vida para poder interpretarla. El hombre cristiano conoce una herramienta exegética que descansa en la misma vida. El nihilismo nietzscheano queda en la nada, es resentimiento: lectura del sentimiento, olvido de la razón, lejanía de la vida, se queda en la nada y no puede proponer ni proponerse. La axiología cristiana es siempre superadora, es sentimiento, pero también liber-

86 La propuesta de Nietzsche parece nacer muchas veces de una incomprensión vital de la moral cristiana, una lectura solitaria, en lo que solitario tiene de olvido, del hombre. La moral cristiana influyó en su vida, así algunos estudios refieren como la búsqueda de la verdad la recibió en su infancia de la moral cristiana y que le lleva en su particular visión de la genealogía de los valores occidentales a la negación de la fuente del motor de dicha indagación, entre otras críticas que afectan a la metafísica, a la capacidad del lenguaje o al valor de la ciencia. Cf. A. GARCÍA, “La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche”, en *Daimon*, 14 (1997), 27-48. Casi se podría decir que la vida de Nietzsche podría interpretarse como una metáfora viva, como una vida autointerpretada. Es curioso el análisis desde el psicoanálisis de Juan José Rueda sobre la experiencia vital del filósofo, donde concluye que Nietzsche fue el primer paciente analítico sin analista que lo escuchara, y parece atestiguar que la primera –no en el sentido temporal sino fundamental– interpretación que Nietzsche tuvo que realizar fue la de su propia experiencia psíquica. Cf. J. J. RUEDA, “Nietzsche: la locura como destino (las caras del padre)”, en *Revista de psicoanálisis*, 48 (2006), 287-310.

87 S. GREGORIO, *Moralia*, lib. 6, c. 6, n. 8, PL 75, 733c.

88 S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, lib. 11, c. 9, PL 41, 325.

89 M. LÁZARO, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, en *Cauriensa*, 1 (2006), 243.

tad, razón de sentido, voluntad concomitante en una vida contextualizada y relacional. No es el resentimiento de la voluntad del poder, sino la alegría de la voluntad de Dios. Esa es la propuesta de Jesús de Nazaret, la humanidad resuelta a favor de la vida, la vida hecha resolución.