

NIETZSCHE COMO RETO PARA LA TEOLOGÍA

A partir de la segunda mitad del siglo xvii comienza la Ilustración y, con ella, una crítica radical a la religión y a la teología. La fe cristiana comienza a ser desplazada, primero, por la religión natural, que prepara el camino al ateísmo naturalista. Luego, por la fe humanista en el progreso, intentando sustituir la vieja fe religiosa por una racionalidad intra mundana. Hoy asistimos a la crisis de la razón y de las grandes creencias de la Ilustración¹. El ateísmo humanista, con su fe en el hombre y el progreso, se muestra también infundamentado y poco plausible. De ahí, el refugio postmoderno en la privacidad del ser, la crisis de la metafísica y, con ella, de todas las cosmovisiones sistémicas. El nihilismo y el escepticismo, por una parte, y el positivismo y el cientificismo, por otra, aparecen como los grandes interlocutores en una época que se define como postmoderna, postilustrada, postreligiosa y también postmetafísica. Parece que la fe y la razón se encuentran abocadas a una crisis global, que no sabemos si será de supervivencia o el paso a un nuevo paradigma de religión y de racionalidad.

En ambos casos, la figura de Nietzsche es clave. Cien años después de su muerte sigue siendo un interlocutor imprescindible para la teología y la filosofía. En el presente estudio abordaremos el reto que plantea a la teología. Buena parte de la crisis actual del cristianismo fue predicha por Nietzsche a finales de siglo y pocos han tenido tanta clarividencia para detectar el proceso de desintegración del cristianismo en la cultura europea². Quizás al abordar los retos de Nietzsche a la teología podamos captar algunos problemas que el cristianismo tiene que afrontar al comienzo del tercer milenio. Por otra parte, desde la teología basada en la espiritualidad española se puede presentar una contrapropuesta

1 Remito al sugerente estudio de R. Ávila, «Razón, virtud, felicidad. La crisis de la metafísica como crisis de la razón y de la fe», *Revista de Filosofía* 12 (1999) 43-76.

2 Juan A. Estrada, «Dios como problema en la sociedad contemporánea»: *Isidorianum* 7 (1998) 9-26; *Selecciones de teología* 38 (1999) 85-94.

al discurso impugnador de Nietzsche y clarificar el contraste entre su individualismo radical y el teocentrismo absoluto que inspira a la tradición cristiana.

1. NIETZSCHE COMO PROVOCACIÓN PARA LA TEOLOGÍA

La amplia crítica de Nietzsche al cristianismo, basada en un conocimiento familiar e intelectual muy amplio, de trasfondo luterano, se basa en un rechazo de la solución cristiana al problema del sentido. Ya el mismo hecho de hablar de un «problema» indica una perspectiva que Nietzsche quiere superar. El ser humano se pregunta el porqué de su vida, busca metas para su existencia y se interroga, sobre todo, sobre el significado del sufrimiento. «Su problema no era el sufrimiento mismo, sino que faltase la respuesta al grito de la pregunta: ¿para qué sufrir? (...) La falta de sentido del sufrimiento, y no éste mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad»³. De esta forma, Nietzsche se desmarca de las concepciones científicas que rechazan las preguntas metafísicas, queriendo reducir la filosofía a mera terapia de la ciencia, y se interna en el campo de la religión. Ya que ésta, sobre todo en las versiones que han influido en Occidente, es, ante todo, camino de salvación, respuesta de sentido y terapia para el dolor, así como una respuesta a la muerte, que es el símbolo por antonomasia de la pregunta humana por el sentido.

Para Nietzsche, el hombre es el animal que se pregunta, porque desborda el mecanicismo de los instintos como regulador de la conducta. Por eso, surge la metafísica y también la religión. Esta última la define Nietzsche como «ideal ascético», que responde a una teologización y una moralización de la existencia. Interpreta los acontecimientos desde la doble clave de culpa y castigo⁴ y en base al dualismo de pecado y sacrificios⁵. En ambos casos, la religión recurre a un transmundo platónico para dar sentido a una existencia que no lo tiene. Dios es la clave de bóveda que permite encontrar un sentido a la vida⁶,

3 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid 1980, III, n. 28.

4 «Dios es la fórmula para toda calumnia del más acá, para toda mentira del más allá. ¡En Dios se diviniza la nada, se santifica la voluntad de nada!», *El anticristo*, Madrid 1984, 54; *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1984, 82-83; *El ocaso de los ídolos*, Madrid 1985, 87.

5 *El ocaso de los ídolos*, Madrid 1985, 78, 130-31; *Ecce homo*, Madrid 1984, 168-70; *Así habló Zaratustra*, Madrid 1980, 421-22.

6 «Cuántos hay todavía que piensan así: Si no hubiera Dios la vida sería intolerable. O bien, como se suele afirmar en los ámbitos idealistas: la vida sería intolerable sin una significación moral en el fondo. Por tanto, es necesario que haya un Dios o que la existencia tenga un significado moral. Fundamentalmente lo que ocurre es que el que se ha acostumbrado a esta idea no puede vivir sin ella». F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid 1984, 88.

el referente que permite distinguir entre lo verdadero y lo falso⁷, el fundamento universal que jerarquiza y establece un orden lógico en el mundo⁸. Nietzsche es el primero en denunciar la ontoteología, la cual pervive secularizada en las filosofías de sentido, en el conocimiento científico del mundo y en el postulado de que la historia tiene una meta en sí misma, a la que podemos llegar con una praxis racional. Rechaza también un bien y un mal objetivos, como formas solapadas de afirmar la existencia de Dios⁹.

A partir de ahí, se puede comprender la hondura del planteamiento de Nietzsche al anunciar la muerte de Dios en la conciencia cultural de Occidente. El dios que lo veía todo debía morir: «el hombre no tolera que semejante testigo viva» y es inviable el recurso a la Providencia. En la medida en que la fe en Dios se torna poco creíble se hunde el fundamento desde el que hay una jerarquización del mundo: «parece que un sol se ha hundido, que una vieja y profunda confianza se ha mudado en duda»¹⁰. La pérdida de la fe en Dios es un acontecimiento de dimensiones gigantescas, que arrastra consigo la fe en la razón, en el sujeto, en la verdad, y en la libertad, en el progreso y, sobre todo, en el sentido de la vida y de la historia.

Por eso el horizonte del nihilismo es la otra cara del ateísmo que irrumpe decidido en la cultura europea. Para Nietzsche, la religión no es un epifenómeno secundario, sino que, por el contrario, hace de ella el arquetipo del saber de la cultura. En este sentido es un ilustrado que hace de la crítica al saber religioso el comienzo de la crítica a las ideologías. A esta valoración de la religión subyace su comprensión radical teocéntrica. Aunque la religión sea una negación de la vida, una moral, una llamada a la obediencia y el sacrificio, un conjunto de leyes y doctrinas que se imponen al hombre, nada de esto es esencial. Hablar de religión es apelar a Dios y todo lo demás deriva de ahí. Nietzsche se opone a los intentos ilustrados de comprender la religión en clave de racionalidad moral, como intenta Kant con su *Religión en los límites de la razón*. También, al propósito de Hegel de presentar la religión como saber

7 «Temo que nunca llegaremos a liberarnos de Dios porque creemos todavía en la gramática (...) Dividimos el mundo en uno verdadero y uno apariencial, sea en la forma del cristianismo o en la de Kant, el cual era un cristiano disimulado». *El ocaso de los ídolos*, Madrid 1985, 63-64.

8 «De esta forma se tiene un estupendo concepto de Dios... Lo último, lo más vaporoso, lo más vacío se pone como primero, causa en sí, como *ens realissimum*». *El ocaso de los ídolos*, Madrid 1985, 62.

9 Remito a los excelentes estudios de R. Ávila, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada 1986, 300-317; *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona 1999, 161-86.

10 *El gay saber*, Madrid 1973, n. 343, 108, 125; *Así habló Zaratustra*, Madrid⁸1980, 34, 256, 347-52.

doctrinal, como forma deficiente de representación del espíritu absoluto, que culminaría en la filosofía.

No es éste el lugar de analizar con detalle la contrapropuesta nietzscheana desde la clave de la finitud del hombre, del eterno retorno, del *amor fati* y de la voluntad de poder, como creatividad y aceptación de un devenir sin finalidad¹¹. Nietzsche acertó más al diagnosticar el curso que asumía la cultura occidental que al prescribir una terapia adecuada: la autoafirmación del individuo. Lo básico, sin embargo, está en haber captado lo que antes y después de él se escapa a muchos teólogos: la entraña del cristianismo, en general de toda la tradición bíblica, es el ansia de Dios, desde el que se interpreta el mundo y el hombre. Desde él cobra sentido la vida y hay salvación ante el sufrimiento y la muerte. Ahí es donde se lo juega todo el cristianismo, y en función de ello hay que comprender el imperativo cristiano del amor al enemigo, que, para algunos, sería su rasgo más específico.

EL SENTIDO DE LA TEOLOGIZACIÓN Y MORALIZACIÓN DEL MUNDO

Una religión que enmudezca a la hora de hablar de Dios no puede calificarse de cristiana, aunque se den las demás características éticas, doctrinales, culturales, prácticas y filosóficas. El gran reto de Nietzsche a la teología estriba precisamente en la pregunta por Dios: de quién hablan los cristianos y qué consecuencias sacan de su discurso. No basta, por tanto, con apelar a un conjunto de creencias y prácticas. El cristianismo no es una práctica religiosa, ni ésta es la entraña de la concepción que representa. Por el contrario, es una búsqueda y afirmación de Dios, en torno a la cual gira la comprensión del hombre, la manera de interpretar el mundo, el sentido de la historia y la misma validez de la razón y la libertad.

El cristianismo es una cosmovisión que cobra significado a partir de una historia: la del descontento e insatisfacción últimos con el mundo y la existencia personal, para los que busca un sentido más allá de ella misma. Por mucho que haya una valoración positiva de lo creado, una afirmación del sentido de la vida (desde las experiencias amorosas) y una defensa de la dignidad suprema de la persona hay siempre un componente trágico y negativo, la presencia del mal, que implica exigencia de redención y búsqueda de salvación. La trascendencia de Dios permite a los cristianos relativizar el universo como infundamentado y contingente, que es lo que indica el postulado de la creación *ex*

11 Remito a mis estudios *Dios en las tradiciones filosóficas. II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid 1996, 177-99; *La imposible teodicea*, Madrid 1997, 268-91.

nihilo. El mundo no se puede justificar por sí mismo, es un problema para la ciencia (el del origen del universo), un enigma para la filosofía (por qué hay algo y no nada) y un misterio para el hombre religioso (cuál es el significado del mal, por qué hay mal y no bien, cómo escapar de él). La perspectiva cristiana exige toma de distancia de la realidad material, no acepta que el universo sea la realidad referencial última, sino que abre a la pregunta por su sentido último, su origen, finalidad y valor.

Esa inconformidad con el mundo es la que hace que el cristianismo viva las realidades intramundanas como ambiguas. En cuanto que no son divinas se devalúan, ya que el cristiano tiene ansia de absoluto, de inmortalidad, de infinitud y de divinidad, a pesar de la condición contingente, mortal, finita y terrena de la persona. Por otro lado, las mediaciones mundanas son esenciales para buscar y hallar a Dios: o le encontramos en la naturaleza, en las relaciones interpersonales y en la intimidad subjetiva personal, o se volatiliza y pierde contenido la referencia a la divinidad. La inmanencia es la otra cara de la trascendencia. El cristianismo afirma que toda persona puede tener experiencia de Dios, sin que ésta deje de ser subjetiva. La inspiración, motivación o iluminación pueden tener un origen divino, pero siempre son fenómenos humanos. Por ello son susceptibles de análisis desde perspectivas psicológicas, sociales, antropológicas, etc., que clarifican sus causas inmediatas e inmanentes.

El cristianismo vive una dialéctica de búsqueda, en la que sabemos más lo que no es Dios que lo que es, ya que ninguna realidad es Dios mismo, aunque puede ser mediación para hallarlo. Estamos abocados a una búsqueda constante, lo cual permite mantener abierta la historia. Por otra parte, no se puede negar el mundo, ni el hombre, en cuanto que remiten a Dios, son mediaciones indispensables para buscarlo. La negación cristiana del mundo es operativa, la de transformar las realidades para hacerlas compatibles con Dios. Hay que convertirlas en plataforma de sentido para afirmar que la vida vale la pena como un don de Dios.

El gran reto que Nietzsche plantea a la teología es si la afirmación de Dios no conlleva una devaluación global de la existencia humana. Se impugna globalmente el ideal ascético, sacrificar la existencia histórica en función de un más allá hipotético. Es decir, se critica el sobrenaturalismo. Nietzsche afirma al individuo y, con él, el curso de la naturaleza, los hechos históricos y la existencia intramundana. «Demasiado humanos, os quiero yo», nos dice Nietzsche. La creatividad artística y lúdica del individuo es la forma mundana de trascendencia. Hay una aceptación estoica de la naturaleza y la historia, desde una facticidad sin ilusiones. Tampoco acepta la fe en el progreso, porque no hay una meta última de la historia, a la que nos acerquemos, ni una teleología del devenir. Rechaza, además, una concepción lineal de la existencia, desde el eterno retorno de lo mismo, que es un querer volver a vivir lo experimentado, asumiéndolo.

Nietzsche rechaza la teología de los dos pisos, sobrenatural y natural, así como el transmundo platonizante desde el que se da un sentido a los valores. En este sentido, la crítica de Nietzsche ha preparado el terreno a lo que fue una de las dimensiones fundamentales de la «nueva teología» de los años cincuenta y del conflicto de la *Humanae Generis* de Pío XII. Lo sobrenatural forma parte de la naturaleza humana. Aunque sea don de Dios, es una dimensión de la existencia y no tiene un estatuto suprahumano. El crecimiento sobrenatural de una persona implica una mayor hondura y humanización, que todos, creyentes o no, pueden percibir y experimentar. El cristianismo busca mostrar un camino existencial que lleva a la plenitud, a la mayoría de edad y al crecimiento en la relación con Dios y con los demás. Por eso, la posible revelación divina es creencia inspirada, siempre histórica, evolutiva, dinámica y contingente.

El cristianismo no es una práctica, sino un estilo de vida, una forma existencial de comportarse y de reaccionar ante los acontecimientos. Postulados teológicos como el de «una mala noche en una mala posada» y el de «valle de lágrimas» son insuficientes y unilaterales para explicar la complejidad del discurso cristiano y su forma de teologizar la existencia. Y, sin embargo, ¿quién puede negar que han sido determinantes a la hora de concebir la vida? La «vida sobrenatural verdadera» se contrapuso a la terrena, la única que podemos afirmar con seguridad, y la devaluó. En lugar de ver lo sobrenatural como una dimensión de lo humano, como una afirmación del hombre que permite la esperanza y la lucha transformadora, se cayó en la *fuga mundi*. Se pasó de la praxis transformadora, forma operativa de negar y afirmar, al mismo tiempo, el mundo, a una teología del más allá que, con frecuencia, se desentendía del más acá. De esta forma se dio pie a la crítica nietzscheana sobre un mundo de fábula, que se veía como el verdadero.

La teoría de la retribución, es decir, la clave hermenéutica de culpa y castigo ha sido dominante en la teología y en la pastoral eclesial durante siglos. De ahí lo justificado de la crítica nietzscheana, aunque hoy se cuestione la validez de esa clave. El cristianismo es una buena noticia para los pecadores, pero su historia real y concreta es frecuentemente la del enfado de Jonás con el Dios que perdona al pueblo (Jn 4, 1-4), o la del hermano mayor de la parábola, que no puede comprender el amor paterno ante la vuelta del hijo pródigo (Lc 15, 28-32). El legalismo ha desvirtuado la exigencia de justicia y ha marginado la misericordia, que es el núcleo mismo desde el que hay que comprender la buena noticia del evangelio. Ésta será una de las acusaciones fundamentales de Nietzsche al criticar el moralismo de la religión.

A su vez, el dolorismo y el miedo al placer son denunciados por Nietzsche cuando acusa a los «salvados» de tristes, sin gozo ni creatividad existencial. Ha sido también una de las líneas más marcadas del cristianismo, primero en

la cultura grecolatina y luego en la tradición medieval de raíz germana. Una creencia religiosa que no sirve para esta vida y que promete el ciento por uno, tampoco tiene valor para la otra. Lo que no se muestra productivo y fecundo en el más acá difícilmente puede prometer redención en el más allá. A esto se agarra Nietzsche para impugnar el valor testimonial de la vida cristiana y su propuesta de redención.

FORMAS DISTINTAS DE AFRONTAR EL SUFRIMIENTO

Otra gran diferencia entre Nietzsche y el cristianismo está en la forma de establecer el sentido de la vida desde la finitud simbolizada por la muerte, y en el significado del sufrimiento, que es la más universal y mejor repartida de todas las experiencias. Un poco de dolor, físico, psicológico o espiritual, basta para quitar las ganas de vivir y hacer de la existencia un sin sentido insoportable. Nietzsche busca afrontarlo desde su aceptación incondicional, con reminiscencias estoicas e incluso budistas, sin refugiarse en ilusiones voluntariosamente. Es un dolor asumido de forma individual, sin refugios ni apoyaturas en los otros, rechazando incluso la compasión y la lástima como formas personales de decadencia, incompatibles con la autoafirmación individual que pretende. A partir de ahí, es posible abrirse a la alegría vital afirmar la creatividad lúdica y el gozo corporal del dios Dionisos, contrapuesto a Apolo, y al dios crucificado de los cristianos.

El cristianismo no rehuye el dolor, incluso asume consecuentemente el sentido trágico de la existencia. Sin embargo, lo orienta en una línea diferente a la nietzscheana. Para comenzar lo abre al sufrimiento de los otros, que es el punto de partida para encontrarse con Dios. Su lugar preferencial está con las víctimas, de las que forma parte el mismo Jesús. Por eso, el imperativo del amor lleva a la com-pasión. La experiencia personal del sufrimiento abre a los demás, en lugar de generar autoclausura. Se trata de asumir el mal de forma que no endurezca, deshumanice y cierre sobre sí mismo. La propia experiencia del dolor abre al de los otros, y genera ternura, cariño y solidaridad. A la inversa, la experiencia del dolor ajeno compartido (algo muy distante de la objetivación fría o la contemplación cínica e indiferente) repercute en la forma de abordar el propio sufrimiento y posibilita la profundización personal, un «beber en el propio pozo», como afirma con lucidez Gustavo Gutiérrez. Desde ahí los acontecimientos de la vida cobran significación y valor en clave de humanización y capacidad de hondura.

La afirmación del individuo es personal, a diferencia de la autoclausura individualista del superhombre nietzscheano, porque se concibe al hombre como ser relacional, dependiente y necesitado de los otros, a pesar de su autonomía

intelectual y de su libertad moral. Se busca la comunidad de relaciones fraternales, como signo y plataforma para construir el reinado de Dios. Hay que meter sentido en una historia que en sí no la tiene. De ahí el papel del hombre como co-creador y co-redentor, así como la importancia de la memoria *passionis Jesu Christi*, que impide cualquier triunfalismo histórico. La teología de las realidades terrenas se mueve entre la valoración positiva del mundo y de la historia, como creación y don de Dios, y la escatología, que tiende a un futuro en que se supere el mal, históricamente invencible. Se contempla la historia como algo inacabado, pendiente de redención y con una herencia de sufrimiento que relativiza las realizaciones y avances del progreso.

Todo se ve lastrado por el sufrimiento pasado y presente. No hay idealismo ni armonización de la realidad, a pesar de las teodiceas que han intentando dar sentido al mal y racionalizarlo como condición *sine qua non* de la creaturidad. Hay que ver el mundo desde la perspectiva de la redención, como bien observó Adorno. No se acepta que el mal experimentado en la historia sea inevitable, ni último, mucho menos que sea un componente imposible de evitar en la creación. Se defiende una teología escatológica de la historia que culmina en la acción de Dios que redime del mal. Por eso, se afirma a Dios en el crucificado y se postula una dinámica paradójica para la existencia humana: sólo el que está dispuesto a perderse, a entregarse a los otros, es el que se encuentra, se hace mayor de edad y se enfrenta creativamente a las ilusiones de una autoafirmación que ignora el dolor o simplemente lo asume como facticidad insuperable.

A partir de ahí, hay fe y esperanza. Se afirma humanamente a Dios, porque es la fe libre del creyente la que lo postula, no una demostración intelectual al margen de la opción personal. No es Dionisos la figura de sentido referencial, sino el crucificado como resucitado. En él se compagina el realismo, sin ilusiones respecto de la vida, ya que la cruz es inevitable, con la creatividad generadora de sentido en la historia, porque hay que construir el reinado de Dios desde la identificación con los más débiles. Pervive la esperanza en un Dios que genera vida y creatividad en el más acá de la historia, y que se proclama como triunfador de la misma muerte. De este modo es posible contemplar a los vencidos desde una perspectiva redentora, sin ver la historia como algo concluso y acabado. Por eso, para los cristianos, la gran solución está en mantener el pasado como pregunta abierta, sin clausurarlo en la inmanencia intramundana. Esta identificación con el crucificado es lo que escandaliza a la racionalidad griega, tan denostada por el mismo Nietzsche.

Naturalmente ésta es una creación de fe. No es algo que se impone al margen de la razón ni de la libertad. Genera protagonismo histórico, y con ellos la culpa responsable. Es verdad que ésta puede ser enfermiza y llevar a una moralización del mundo, desde la dinámica de culpa/castigo, que denuncia Nietzsche. Pero esto sólo posible desde la autoclausura del individuo que busca salvar-

se por sí mismo, en base a sus propios méritos o al cumplimiento de la ley, en lugar de abrirse a la gratuidad de la gracia divina. El dios cristiano no es el que fija al individuo sobre el pecado cometido, como si fuera algo insuperable. Ni es la providencia cruel que castiga, ni el que agudiza la conciencia de culpa, ni el que genera sacrificios que son autocastigos, en los que se mezcla el masoquismo y el sadismo respecto de los demás.

Y, sin embargo, no es difícil ofrecer multitud de ejemplos, tanto del pasado como del presente, en que se presentan catástrofes naturales e infortunios históricos como presuntos castigos de un dios colérico por los pecados de la humanidad. Ha habido una pastoral del terror que ha desplazado la imagen jesuana de Dios. El mensaje evangélico, desde la universalidad de la culpa, por omisión ante situaciones de sufrimiento, exhorta a la responsabilidad personal. La carencia de culpa es también ausencia de sensibilidad, y se manifiesta en la indiferencia y el cinismo ante el dolor causado. Eso es lo que hace del mal algo banal, ya que, al no haber culpa, nadie se siente responsable, ni preocupado ¹².

Los cristianos pregonaban inicialmente lo contrario, «todo lo humano es nuestro». Hay que completarlo con otro eslogan, «nada inhumano nos es indiferente», porque lo que impide vivir y crecer es pecaminoso, es lo que se opone a la gloria de Dios (S. Ireneo). El remordimiento implica sensibilidad y también responsabilidad personal, en lugar de abdicar de ella en favor de la autoridad, civil o eclesiástica, que es la que tomaría las decisiones. Por eso, la gran patología del cristianismo es haber pasado de ser una religión centrada en el sufrimiento humano, a convertirse en una religión legalista que parte de un código moral para prescribir la conducta. La ortodoxia doctrinal desplaza la praxis del seguimiento, cuya clave es el sufrimiento del prójimo, para convertirse en una religión del libro, sin más, expuesta a las desviaciones sectarias de los integristas.

Además, perdonar no es olvidar, ya que la memoria es la raíz de la propia identidad personal y colectiva. Los pueblos sin conciencia histórica pierden su herencia cultural, que es la que hace posible humanizar al animal. Hay que recordar y, al mismo tiempo, perdonar. Esta capacidad de recuerdo, de perdón y de esperanza remite a la capacidad intelectual del hombre, pero también a la libertad responsable. Nietzsche, por el contrario, exige olvidar aquello que no se puede superar ni rehacer, ya que sin capacidad de olvido no es posible la creatividad que diviniza al hombre ¹³. La voluntad de retorno en cuanto voluntad de

12 Es el «mal de Eichmann», incapaz de sentir remordimiento alguno porque había actuado obedeciendo órdenes y cumpliendo con su deber. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York 1964.

13 «Sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente. El hombre en el que ese aparato de inhibición se

lo mismo, en cuanto querer lo que ha sido, sin lamentar lo vivido, es la otra cara del saber olvidar y el requisito para no sentirse culpable. Lo que no puede superarse ni asumirse es así olvidado, castrando una parte de la propia biografía, precisamente porque se ve el pasado como algo concluso y no se espera nada de una historia sin redención posible.

Pero el que recuerda no es un sujeto puro, en la línea cartesiana o kantiana, ni el mero animal racional de la tradición griega, ni la voluntad fatalista que asume el pasado, como pretende Nietzsche ¹⁴. La reconciliación con el pasado y la humanización de los recuerdos apela a sensibilidad corporal y a la conciencia emocional. La razón vive del entramado de las pasiones y afectos, que alimentan la creatividad de la inteligencia y libertad. Éstos son elementos determinantes, no sólo a la hora de recordar acontecimientos específicos (que no lo son objetiva ni racionalmente), sino, sobre todo, cuando hay que asumirlos y reconciliarse con ellos. Es la forma de asumir la integridad corporal del hombre, muy lastrada por el componente intelectualista y platonizante de la antropología que ha asimilado el cristianismo ¹⁵ y contra el que reacciona Nietzsche.

La autonomía se conjuga con la conciencia de gratuidad. Desde el saberse querido y aceptado por Dios, cómo se es y no cómo se quisiera ser, es posible aprender también a amar a los demás como son. Éste es el naturalismo cristiano, tan desconocido por Nietzsche, que ve en él mero platonismo espiritualizante o intelectualismo socrático y paulino. Por eso, Francisco de Asís puede volcarse en la naturaleza, con su canto a las criaturas, descubriendo en ellas al mismo Dios que busca, sin eliminar para nada su realidad de entidades naturales. O, como propone Ignacio de Loyola, dar importancia al cuerpo y a la sensibilidad a la hora de buscar a Dios, y valorar los dones naturales como decisivos para el mismo orden sobrenatural. Y es que ambos no disocian el orden de

halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico». *La genealogía de la moral*, Madrid 1980, 66. También *El gay saber*, Madrid 1973, Preludio, n. 3: «Ahora es cuando creo que estás sano, pues está sano quien olvida».

14 El mismo Nietzsche vincula el conocimiento a los impulsos y afecciones, además de a las costumbres: «Se ha tenido el pensamiento consciente como único pensamiento. Ahora es cuando, por primera vez, alborea que la mayor parte de nuestro actuar mental es inconsciente y pasa desapercibido». *El gay saber*, Madrid 1984, n. 333. La paradoja está en que Nietzsche es consciente de las trampas de la razón y del entramado afectivo que subyace a nuestras racionalizaciones («El pensamiento consciente y asimismo el del filósofo es el menos vigoroso y, por lo mismo, la especie de pensamiento relativamente más suave y más tranquila», *ibid.*, n. 333), sin embargo, es incapaz de preguntarse lo que subyace tras la voluntad de poder, porque cree en una voluntad desencantada y en ilusiones (que es lo que no le concede a la razón).

15 R. Riedl, *Biología del conocimiento*, Barcelona 1983; F. Mora, «El cerebro sentiente», *Arbor* 16 (1999) 435-50; *El problema cerebro-mente*, Madrid 1995.

la naturaleza y el de lo sobrenatural, sino que los fusionan desde una perspectiva teológica y humanista al mismo tiempo.

Por eso es posible apelar a la construcción del reino de Dios en la historia, desde el protagonismo del hombre. Y, al mismo tiempo, sostener que todo es gracia y que toda realización es fragmentaria, parcial e incompleta. Desde ahí se puede afirmar un sentido providencial de la vida, no porque Dios castigue ni intervenga como causa segunda respecto de las naturales, sino porque es posible sacar bien del mismo mal. Dios llama, estimula e inspira para que las experiencias del mal cobren sentido, no desde su negación o relativización teórica, sino desde la opción libre que afronta el mal como inevitable, pero abierto tanto a la humanización como al bloqueo endurecedor. Esto es lo que permite abordar la vida sin esperar que Dios saque «las castañas del fuego», pero también sin desesperar.

Desde esta perspectiva es posible ofrecer una alternativa antropológica, histórica y social al reto de Nietzsche. La cuestión fundamental está en Dionisos y el crucificado como claves de interpretación. Ambos ofrecen una respuesta teórica y práctica al sentido de la vida, a cómo abordar el mal y al significado del hombre. Dionisos simboliza la creatividad, la estética de una existencia fecunda que es fuerza pasional, afirmación de la belleza, autodonación creativa que se muestra al otro. Se agradece la vida desde la autoafirmación y la voluntad de poder es amor a sí mismo y al eterno retorno de lo mismo¹⁶. El crucificado, por el contrario, exige identificación con el débil, abajarse por amor como forma suprema de afirmación, capacidad de asumir la negatividad de la vida desde la ternura ante el otro. Si Dionisos simboliza la divinidad de la propia fuerza, que se expresa en el superhombre, el crucificado muestra lo divino en lo débil y más deshumanizado como paradoja y escándalo para la razón, que hace del amor, no del poder, la esencia de la divinidad.

Y ahí es dónde la religión tiene una palabra fundamental que decir porque siempre está relacionada con el sentido. Es lo que ha tenido que reconocer Habermas, después de polemizar con Walter Benjamin, Horkheimer y el mismo Adorno, que veían ineludible la incursión en la teología a la hora de establecer el sentido de la historia. «En una situación de pensamiento postmetafísico, como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir el consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre ellas una luz distinta (...) Podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios»¹⁷. Pero esta incondicionalidad se

16 M. Barrios, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona 1990.

17 J. Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona 1996, 147.

entiende de forma diametralmente opuesta desde el superhombre y el eterno retorno, por una parte, y, por otra, la *memoria passionis Jesu Christi* y el postulado del reinado de Dios.

Naturalmente esta postulación de sentido, la del creyente, no equivale a afirmar la existencia de Dios, mucho menos a demostrarla. Pero sí muestra que es posible una postura de fe consistente, racionalmente coherente y argumentada, sin que la fe en Dios lleve necesariamente al moralismo y supranaturalismo denostado por Nietzsche. Lo que sí rechaza esta teología es la ilusión de una razón «sin prejuicios e ilusiones», ya que implica un desconocimiento radical del ser humano como animal de deseos, afectos y pasiones. Esto no quiere decir que el sentido religioso sea el único posible como respuesta vital. Permanecen formas de sentido intramundano, como el arte y la creatividad lúdica del individuo, que son la opción nietzscheana (una estética de la trascendencia ¹⁸) hasta formas superiores de solidaridad y de humanismo comprometidas con la transformación del mundo y sin referencias a Dios. Es la línea del «héroe rojo» de Bloch, que se sacrifica gratuitamente por el bienestar de las generaciones futuras, aunque no tenga fe alguna en una resurrección personal.

A partir de aquí, sin embargo, es posible ofrecer una contrapartida al mismo Nietzsche. Para ello volvemos a la experiencia religiosa y la teología, concretamente a una española, la mística de san Juan de la Cruz. Ésta nos ofrece un teocentrismo radical desde el que se postula una constitución de sentido y una evaluación del mundo y del hombre que entran en directa confrontación con la hermenéutica de Nietzsche.

2. DEL TEOCENTRISMO CRISTIANO A LA CONSTITUCIÓN DE SENTIDO

Ambos, Nietzsche y Juan de la Cruz, muestran el nihilismo subyacente a sus perspectivas del mundo, pero el punto de partida y la metafísica que ofrecen son diametralmente opuestas. El mundo es una fábula, y la historia, una representación. Para Nietzsche, porque no hay fundamento último, ni centros de la historia, porque todo es mera perspectiva y la voluntad de verdad desvela las construcciones subjetivas como proyecciones olvidadas. Para Juan de la Cruz porque sólo vale la búsqueda del fundamento trascendente y se aferra a un centro absoluto, que lleva a negar la entidad y validez de las realidades mundanas. La voluntad de nada no parte aquí de la ausencia de absolutos, como en Nietzsche, sino de una contingencia radical que alcanza al mismo individuo.

18 R. Ávila, «La construcción de la propia vida o la vida como obra de arte», *Identidad y tragedia*, Barcelona 1999, 243-65.

EL RADICALISMO DIVINO Y LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA CONTINGENCIA

El planteamiento de Juan de la Cruz se inscribe dentro de la tradición que acentúa la immanencia de Dios a la experiencia humana, siguiendo las huellas de Agustín, Nicolás de Cusa, el Maestro Eckhardt e Ignacio de Loyola, entre otros. Su obra se caracteriza por el intento de explicar de forma sistemática y filosófica su propio camino hacia el Absoluto ¹⁹, desde el cual se impugnan todas las realidades existentes que no sean el mismo Dios. A la inversa de Hegel no hay un pan-en-teísmo que fundamente la historia y la naturaleza, sino una descalificación de éstas en una línea opuesta a la onto-teología.

Las metafísicas ontoteológicas buscan transparencia e inteligibilidad. No sólo para fundamentar la existencia de Dios, sino también para afirmar el sentido y el orden de cuanto existe, tanto desde el punto de vista de la razón humana como desde la voluntad divina. El orden y el sentido se constituyen desde Dios. Éste, a su vez, es razón absoluta, legitimación última de todo lo que existe. De ahí, la dificultad que implica siempre, tanto a nivel ontológico como epistemológico, el problema del mal, que cuestiona el orden racional y el sentido existencial. Los esfuerzos de las diversas teodiceas por racionalizarlo e integrarlo dentro del sistema filosófico-teológico son un intento desesperado de salvar las metafísicas de sentido. En el puzzle de un universo armónico no encaja la pieza del mal, que no se puede ensamblar y perturba la pretendida inteligibilidad del conjunto.

El planteamiento de Juan de la Cruz es diferente. No sólo hay una concentración en Dios, sino una devaluación de toda la realidad existente, que queda nihilizada (doctrina de las nada) en lugar de legitimada y consolidada ²⁰. Como en el caso de Spinoza y Hegel, no se parte de la conciencia personal para luego alcanzar al ser absoluto externo y diferente, sino que el punto de partida es la búsqueda de un Dios ausente, que toma distancia de todas las realidades y mediaciones, negándolas. Al final se descubre que Dios estaba presente desde el comienzo en el proceso de búsqueda, aunque inicialmente la conciencia lo veía como algo externo a ella. Hay un proceso de la conciencia que no sólo atraviesa fenomenológicamente por distintos estadios, sino que tiene que aprender a morir a sus propias concepciones sobre ella misma y el mundo. El impulso hacia la trascendencia lleva a negar ontológica y epistemológicamente todas las realidades contingentes, incluido el saber y experimentar personales. Se trata de una

19 Esta corriente es tan vieja como el cristianismo y sigue siendo actual e interpelante hoy. Una excelente síntesis de ella es la que ofrece M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid 1999.

20 La obra más importante para esta temática es el estudio de G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix I-III*, Paris 1960-1961. También J. Baruzzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid 1991.

desnudez radical, que se contraponen a la riqueza desbordante del superhombre nietzscheano, la cual sería para Juan el mayor de los engaños²¹.

Nietzsche rechaza a Dios para afirmar lo divino de la existencia individual. Juan de la Cruz es un radical, precisamente porque busca sólo a Dios. El primero absolutiza la contingencia y finitud humana para afirmar que no hay Dios. Desde ahí postula el superhombre que hace de su vida una creación artística como suplente finito del absoluto divino que impugna. Juan de la Cruz absolutiza la contingencia y niega toda posibilidad de superhombre. La negación alcanza a todo y el superhombre sería una mera proyección idolátrica del ser humano, que se autoengaña al afirmarse. Hay que negarlo todo, precisamente porque sólo Dios es. Y ese Dios no es el resultado de la proyección humana en tanto en cuanto no satisface nuestros deseos y carencias, ni se identifica con ninguna de nuestras representaciones. Precisamente porque Dios es, y sólo él, se aproxima a la negación del individuo del budismo y denuncia la ilusión de un yo que se da entidad y consistencia.

Pero es una negación de la contingencia abierta en su absolutez: al afirmar sólo a Dios (como Spinoza) y también la finitud humana radical (como Nietzsche) se abre al Dios que da el ser, está orientado a la gratuidad de la creación. Es posible afirmar a Dios desde una transmutación de la contingencia, que se convierte ahora en la expresión de la riqueza de Dios, al que se descubre inmanentemente en las realidades naturales y humanas. La finitud y contingencia son afirmadas desde una heteronomía y teocentrismos absolutos. Sólo desde ahí es posible la valoración de la autonomía cognitiva y de la praxis operativa, que marca la cooperación humana en el proceso de la unión con Dios. Es la otra perspectiva, una vez que se ha valorado el proceso de unión con Dios como acción de la gracia, que llama, sin embargo, a la cooperación humana.

Se busca conocer a Dios, a él mismo, más que a sus mediaciones, representaciones y efectos, para, desde él, volver luego a las realidades empíricas y radicalizar su contingencia. Desde Dios se ilumina la realidad, su nada ontológica, con lo que se imposibilita perderse en las cosas, engañarse, quedando prendido en ellas y confundiéndolas con el mismo Dios. El proceso de búsqueda de Dios no es el usual de partir de las cosas para llegar a su causa o fundamento último, sino el de negarlas, para que, una vez se ha alcanzado la unión con

21 «Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada. Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada. Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada. Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada. Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas. Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes. Para venir a lo que no posees, has de ir por donde no posees. Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres». *Subida al Monte Carmelo*, libro I, cap. 13.

Dios, sea posible volver a las cosas con una perspectiva evaluadora nueva. El carácter fenoménico (Kant) y apariencial del mundo real (Nietzsche) queda consolidado, contra las ilusiones de la razón, precisamente porque se evalúa desde la perspectiva del Dios absoluto, que no se identifica con ninguna representación. La sospecha se vuelve omnipresente y entra en la perspectiva de la subjetividad interior, como ocurre también de forma radical en Ignacio de Loyola, aunque con una mayor radicalidad que éste a la hora de devaluar la consistencia del mundo y la subjetividad personal.

El nihilismo, como en el caso de Nietzsche, es una posibilidad siempre latente. Es el paso indispensable para que se dé una metamorfosis de la conciencia, que tiene que morir a sí misma y al mundo. Pero no es un nihilismo reactivo, sino activo, buscado y asumido conscientemente. Lleva a la noche oscura del sentido y del espíritu (mortificación del apetito, desnudez del entendimiento de imágenes y discursos, purgación de la memoria y de la voluntad), para luego reencontrarse consigo mismo en un mundo transfigurado. El planteamiento husserliano de volver a las cosas mismas, para desde ahí establecer el papel de la conciencia y su función constituyente del mundo, se convierte aquí en una devaluación de las cosas, precisamente porque se percibe su «nadidad» desde la perspectiva del Absoluto. Y, sin embargo, hay que pasar por ellas, como nos muestra el cántico espiritual en el que el alma va preguntando por las huellas del amado: «Buscando mis amores, iré por esos montes y riberas, ni cogeré las flores ni temeré las fieras, y pasaré los fuertes y fronteras».

A la nostalgia divina contraponen Nietzsche la muerte de Dios, profundizando en el planteamiento feuerbachiano de la proyección religiosa como hipóstasis engañosa. Juan de la Cruz parte de que sólo el que muere a las cosas y se despoja de los apegos que generan los sentidos, afectos y racionalizaciones (muerte de la noche oscura) se capacita para captar el significado y valor de lo real. A partir de ese nihilismo activo surge una experiencia de comunión con las cosas y una unificación de la conciencia que experimenta y discurrea, pero que, sobre todo, se deja llevar por el deseo como una flecha que apunta a la trascendencia: «Y todos cuantos vagan de ti me van mil gracias refiriendo, y todos más me llagan y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo».

La lucha se centra en la muerte a lo sensitivo y espiritual, en línea contraria al apego dionisiaco de Nietzsche, que sería una ilusión engañosa desde la óptica de Juan de la Cruz. La insatisfacción se radicaliza: nada tiene sentido en sí mismo, y todo hallazgo de valor es un peligro para la persona, que queda enredada en la malla del ser y acaba absolutizándolo. La dimensión escatológica es central e impregna la vida del creyente: «Vivo sin vivir en mí y tan alta vida espero, que muero porque no muero». Hay que abrirse al sin sentido de todo lo que existe, precisamente porque lo que se busca es Dios, y nada puede ocultar el vacío de significado de las realidades externas e internas. La conciencia ascé-

tica, denostada por Nietzsche, está en función del desarraigo de las cosas, que aprisionan al ser poseídas. De ahí la importancia de la mortificación como ejercicio de desprendimiento que tiene que impregnar el entendimiento, la memoria y la voluntad: «en la noche dichosa, en secreto que nadie me veía, ni yo miraba cosa, sin otra luz ni guía, sino la que en el corazón ardía».

Es un camino de ascenso que no se queda en la renuncia. La acción humana negadora es la otra cara del proceso purificador de la gracia, sin que haya contradicción ni tensión entre ambas. Defiende una autonomía teónoma, que es libre por parte del sujeto pero está motivada y orientada por la misma gracia ²². El deseo de Dios es el que moviliza, potencia y orienta tanto a la libertad como a la inteligencia, cuyo primer paso es la negación (como en Hegel), para acabar descubriendo, al final, que es Dios mismo el que opera y moviliza la conciencia para que supere sus engaños e ilusiones tanto a nivel ontológico como epistemológico. Es una fenomenología de la conciencia, que pasa por figuras distintas, en las que el acento se pone siempre en el camino, contra toda instalación en una de las etapas. Por eso, la metafísica de Juan de la Cruz, tiene como punto de partida el sin sentido de la experiencia humana, condición necesaria para hallar luego el sentido, a Dios mismo, tras haber experimentado la muerte. Sólo el que niega las cosas se capacita para buscarlo de forma absoluta. Esa dinámica ascendente es lo más determinante de la existencia, aunque Juan de la Cruz afirma que ya en vida se puede haber llegado a la meta y experimentarla, aunque siempre se está en camino y el final sólo es anticipación incompleta.

Hay un vaciamiento de la subjetividad e interioridad ²³, que recuerda la *epojé* intelectual husserliana y que remite al esfuerzo titánico de autoafirmación nietzscheana. Pero aquí no se trata simplemente de una puesta entre paréntesis de la subjetividad cognoscitiva, sino de un despojo existencial que remite a la paradoja evangélica de morir y perderse, para vivir y encontrarse. Lo que se busca no es la máxima inteligibilidad, como en las metafísicas de sentido, sino la unión amorosa, la comunión con el mundo, las personas y las cosas desde una experiencia unificante, que es la otra cara del vacío experimentado. No se parte del hombre como animal racional, coincidiendo así con Nietzsche, sino de

22 «Activa es lo que el alma hace y puede hacer de su parte para entrar en ella, de lo cual trataremos ahora en los avisos siguientes. Y pasiva es en que el alma no hace nada como de suyo o por su industria, sino que Dios obra en ella, y ella se ha como paciente». *Subida al Monte Carmelo*, lib. I, cap. 13.

23 «Estando la porción superior de mi alma ya también como la inferior sosegada según sus apetitos y potencias (...) por razón de estas dos porciones del alma, espiritual y sensitiva; las cuales para poder ellas salir a la Divina unión de amor, conviene que estén primero reformadas, ordenadas y quietas acerca de lo sensitivo y espiritual conforme al modelo del estado de la inocencia que había en Adán» (*Noche oscura del espíritu*, canción tercera, cap. XXIV).

los deseos y la creatividad alentada por el amor gratuito al otro. Esto es lo que falta en el planteamiento nietzscheano, tendente a la autosuficiencia individual y no al autodespojarse.

Nietzsche desciende a los hombres porque los ama, pero es para anunciarles el superhombre, que es la figura divina que da sentido a la tierra ²⁴. En cambio rechaza la compasión, la identificación con el débil, el amor agápico al prójimo, desinteresado y tierno. El amor nietzscheano es la manifestación de la propia abundancia, el desborde creativo que tiende a la superación del hombre desde una voluntad de crear, de fecundidad y de poder. Es un amor estético, no ético, que propone el amor al lejano, no al prójimo, y la manifestación al amigo, al que es creador también en potencia, y no al enemigo ni al débil ²⁵. Juan de la Cruz defiende también un amor estético y su obra es una de las cumbres de la creatividad artística en la cultura occidental. Ni siquiera renuncia a la vitalidad, al vino y a la pasión que propugna Nietzsche: «A zaga de tu huella las jóvenes discurren al camino. Al toque de centella, al adobado vino, emisiones de bálsamo divino. En la interior bodega, de mi amado bebí y cuando salía por toda aquesta vega, ya cosa no sabía, y el ganado perdí que antes seguía». Es una experiencia de gozo, una mística de desposorios, un canto a la naturaleza, que refleja las huellas del amado. Pero la divinización no es el resultado de una autoafirmación que se desborda, suprema ilusión de la indigencia humana que quiere ser Dios, sino de una apertura a lo divino, que se recibe como un don, de lo que se participa, y que lleva a entregarse a los otros.

No hay autarquía que se desborda, sino apertura a una complementariedad que enriquece, que lleva a convertirse en don para los otros. El tú del amado es la fuente del descubrimiento de la propia riqueza. La heteronomía ante Dios se convierte en el punto de partida para el descubrimiento de las propias riquezas, que es el secreto de la relación interpersonal, que se le escapa a Nietzsche: «Allí

24 «Yo, lo mismo que tú (el sol) tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar (...) Ay, ¿quieres bajar a la tierra?, Ay, ¿quieres volver tú mismo a arrastrar tu cuerpo? Zaratustra respondió: yo amo a los hombres». Prólogo de *Así habló Zaratustra*, Madrid 1994, 32; «Yo os enseño el superhombre, el hombre es algo que debe ser superado», *ibid.*, 34, 62. También «De los compasivos», *ibid.*, 135-38: «Así habla todo amor grande: él supera incluso el amor y la compasión (...) Dios ha muerto, a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios. Por ello, estad prevenidos contra la compasión»; «El grito de socorro», *ibid.*, 326-29.

25 «El tú ha sido santificado, pero el yo, todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo. ¿Os aconsejo yo amor al prójimo? Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al lejano (...) Yo no os enseño el prójimo, sino el amigo. Sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre (...) en tu amigo debes amar el superhombre como causa de ti»: El amor al prójimo en *Así habló Zaratustra*, Madrid ¹⁹1994, 98-100. Un buen análisis del concepto de amor en Nietzsche es el que ofrece M. Barrios, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona 1990, 8-72.

me mostrarías aquello que mi alma pretendía, y luego me darías, allí tú, vida mía, aquello que me diste el otro día». La autarquía de una riqueza personal que se desborda no es el punto de partida para la divinización, sino la apertura a una experiencia de comunicación amorosa que transforma la propia identidad. Ésta es la que permite una comprensión diferente de las cosas y las personas, en las que se transfigura y muestra lo divino.

Nietzsche, por su parte, apunta a la compasión peligrosa, al veneno del débil que explota su indigencia y crea malestar en los otros. Lo que Nietzsche rechaza es el chantaje desde la pobreza, la culpa y la indigencia, que generan mala conciencia. Son reactivas en cuanto que quitan capacidad de vivir y gozar. Llevan a una glorificación de la pobreza y la debilidad en sí mismas, a un mesianismo de la negatividad muy lejano de la identificación cristiana con las víctimas. La mala conciencia ante la propia riqueza, que contrasta con la pobreza material y espiritual de otros, se debe a que no se la ve como don gratuito ni se asume desde la experiencia amorosa. Es algo que no puede adquirirse y poseerse por sí mismo, sino sólo recibir y compartir. Por eso, no se parte de la mala conciencia ante la propia riqueza, que genera la culpa y el sacrificio masoquista, sino de la gratitud del saberse amado («gocémonos, amado, y vámonos a ver en tu hermosura»).

3. LAS TRAMPAS DE LA TRASCENDENCIA Y SUS MEDIACIONES

Nietzsche busca ser Dios y no soporta que haya Dios porque él no podría serlo ²⁶. El engaño nietzscheano es el de la autoafirmación de un superhombre que se quiere exento de la presión y condicionamientos sociales, sin asumir que es la sociedad la que opera desde dentro de nosotros, en la línea a la que apunta la tradición freudomarxiana. La reducción eidética de la conciencia fenomenológica en Husserl se anticipa en la negación voluntarista de Nietzsche. Juan de la Cruz es escéptico ante las trampas de la subjetividad, y avisa constantemente de los engaños en la misma búsqueda de Dios, aunque busca también la divinización a partir de una disolución de lo real y de una apertura radical de la propia indigencia.

Pero éste es también un peligro subyacente al nihilismo radical de Juan de la Cruz. Se minusvalora la consistencia de las realidades contingentes, en cuan-

26 «Pero el hecho de que se vengase de sus pucheros y criaturas porque le hubiesen salido mal a él eso era un pecado contra el buen gusto. También en la piedad existe un buen gusto: éste acabó por decir ¡fuera tal dios! ¡Mejor ningún dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser dios mismo! Así hablaba Zaratustra, Madrid 1994, 351, 394.

to obra creadora, y se ignora que también éstas tienen un sentido, *etsi Deus non daretur*. Y es que la búsqueda de lo divino se ha intensificado de tal modo que acaba perdiendo el valor de las cosas en cuanto obras del creador que merecen ser valoradas en sí mismas, y no sólo como mediaciones para llegar a Él. Tanto en la negación voluntarista nietzscheana, que ve la vida como una obra de arte, y al hombre como un artista creador, como en la ascesis negadora de Juan de la Cruz hay una falta de reconocimiento de la consistencia de lo real, en la línea zubiriana del animal de realidades, que está mucho mejor alcanzada en Teresa de Jesús o en la anterior valoración de Ignacio de Loyola.

El punto fuerte, el radical teocentrismo, es también la cara débil, la funcionalización radical de lo real para que sirva de trampolín hacia el Absoluto. Nietzsche cree que para ser Dios es necesario negarlo y apagar las necesidades humanas que llevan a trascender lo que hay. Para él la ascética negadora es la otra cara de la búsqueda de un sol ilusorio, al que el hombre reencuentra tras haberlo puesto él mismo. El ateísmo es la condición necesaria para la auto-divinización, entendida como autoafirmación que no necesita de nadie, ni se abre con ternura a las carencias propias y ajenas. Juan de la Cruz, a su vez, radicaliza de tal modo la búsqueda de la trascendencia, que tiende a perder el horizonte del valor de lo real contingente. De ahí la importancia de la negación y el intento de extinguir los deseos orientados a lo mundano, en antítesis al planteamiento de Nietzsche. Y es que para Juan de la Cruz la religación con Dios es el eje de la existencia, desde la que el hombre puede captar su propia realidad ²⁷.

Ambos mantienen una tensión constitutiva y dicotómica entre Dios y el mundo, aunque Juan de la Cruz apunta a una reconciliación final entre ambos como meta final de la Subida y de la Noche. Sin duda ninguna, el más radical es Juan de la Cruz, que exige negarlo todo, interna y externamente. Pero en los dos planteamientos se minusvalora la dinámica potencial del deseo humano constitucionalmente insatisfecho. Éste hace que las preguntas y búsquedas de la trascendencia persistan, aunque se nieguen en el caso de Nietzsche. Pero además, el hombre es siempre ser-en-el-mundo, contra las ascéticas desmundanizadoras que propugnan el cara a cara entre el alma y la divinidad, tradición monacal que persiste en Juan de la Cruz. Y es que el «sólo Dios basta» es ambiguo e insuficiente, porque no sólo existe Dios sino también el hombre y el mundo,

27 «Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque si esto no fuese no podrían ellas durar». *Llama de amor viva*, canción cuarta. Esta presencia de Dios en el alma, dándoles el ser, recuerda la contemplación para alcanzar amor de Ignacio de Loyola: «mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de no seyendo criado y imagen de su divina majestad».

cuyo valor y consistencia no pueden ignorarse, ni siquiera como metodología para concentrarse en lo trascendente.

Permanece la pregunta de si la unión amorosa a la que se tiende no es también construcción del deseo, con lo que se consumaría el absurdo y el sin sentido de la existencia humana. Ésa sería la alternativa de Nietzsche a la propuesta unión amorosa: «¡Dios, fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá! ¡En Dios está divinizada la nada, y se santifica la voluntad de nada..!»²⁸. Y es que una finitud y contingencia tal de las cosas, absolutizada al máximo por Juan de la Cruz, revierte en el mismo sujeto de la unión amorosa. A esta pregunta sólo puede responder Juan de la Cruz desde la clarificación, unificación y percepción global que supone el ascenso progresivo hacia la meta última. Del mismo modo, la impugnación nietzscheana remite, en última instancia, al superhombre como una construcción ilusoria más, como un sueño que produce monstruos, no de la razón, como afirma Goya, sino de la voluntad de poder.

Nietzsche es el autor que más ha mostrado las trampas de la subjetividad, refugiándose en una metafísica centrada en la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno. Critica la razón desde un ejercicio reflexivo, por tanto, racional el mismo, que contrarresta la absolutez de su misma crítica. Y es que la apelación a lo absoluto es constitutiva de la condición humana, a pesar de su contingencia y finitud total. La paradoja del ser humano es su condición finita, limitada, contingente y relativa, que es la causa de la multi pertenencia sociocultural, de la pluralidad de perspectivas y del politeísmo axiológico o de los valores. Pero hay hambre de absoluto, de universalidad, de inmortalidad y de eternidad. La pretensión de verdad sigue subsistiendo cuando se niega y el rechazo de la metafísica, en cuanto cosmovisión extrapolada y magnificada, sólo es posible desde otra.

Esta maximalización del ansia de Dios es el eje vertebral de la experiencia sanjuanea. Ahí está su provocación contra la religión establecida, lo cual le permite un nihilismo absoluto, mayor que el de Nietzsche. Queda la pregunta acerca de si la ansiada unión amorosa no es una ilusión ante la impugnación radical de las experiencias de la conciencia y de sí, finalmente, no transforma el ansia de Dios en conciencia de participación y posesión, saltándose la contingencia inmanente para abismarse en la trascendencia divina²⁹. Sería un salto a la eternidad, en una línea menos desesperada que la de Kierkegaard, que se

²⁸ *El anticristo*, Madrid 1980, n. 18.

²⁹ «Su negocio es ya sólo recibir de Dios, el cual sólo puede en el fondo del alma y en lo íntimo, en ayuda de los sentidos, hacer obra y mover el alma en ella. Y así todos los movimientos de la tal alma son divinos, y aunque son suyos de él, de ella lo son también, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento». *Llama de amor viva*, canción primera.

escapa a la capacidad humana. De darse, sólo puede ser obra del mismo Dios, aunque siempre estaría marcado por la finitud y contingencia humana, porque a Dios sólo lo experimentamos oscuramente, como en un espejo (1Cor 13, 12).

CUANDO LA RELIGIÓN SUPLE A DIOS

Queda, tanto en el caso de Nietzsche como en Juan de la Cruz, una gran pregunta para la Iglesia y la religión. La de si no ha desplazado la búsqueda de Dios por las mediaciones, figuras y representaciones religiosas. El peligro de que la religión desplace al mismo Dios es permanente, no sólo en la tradición sanjuanea, sino también en la realidad eclesial. Si los sacramentos, la oración y la integración en la comunidad eclesial no avivan la nostalgia de Dios, alimentan la tensión escatológica y estimulan a la búsqueda; contemplando las cosas desde esa perspectiva, entonces la religión se convierte en un impedimento para el ascenso hacia Dios. La gratificación de la conciencia a partir de una praxis religiosa dada satura a la persona y satisface sus necesidades consumistas de religión, además de generarle la buena conciencia del cumplimiento de la ley religiosa. Pero de esta forma se hace inviable la tensión a la que apunta Juan de la Cruz y se abre paso a la crítica nietzscheana sobre el dominio sobre la conciencia y las almas como lo que define el poder religioso³⁰. La mediación sacerdotal, como otras instancias religiosas, se convierte así en obstáculo más que en acicate para la búsqueda de Dios.

Juan de la Cruz apunta a la categoría de misterio como la única adecuada para Dios, desde una concentración en la trascendencia. No hay lugar para ella en el planteamiento nietzscheano, aunque sí alude a los misterios dionisiacos. Ésta ha sido también una categoría que ha sufrido una devaluación considerable en la tradición cristiana. El misterio se ha desplazado a la fe desde una concepción intelectualista de ésta (creer las cosas que no se ven). Por el contrario, ha sufrido una devaluación como categoría específica para el encuentro con Dios. La alusión al misterio fácilmente se convierte en un pretexto ideológico para no tener que responder a los cuestionamientos ilustrados, también nietzscheanos, a la religión, afectada por una pérdida de credibilidad doctrinal y de plausibilidad existencial.

Desde la perspectiva sanjuanea también se pueden cuestionar los misterios cristianos. Los sacramentos, traducción latina de los «misterios» griegos, han

30 Por eso, el sacerdote es el padre de Occidente, el dominador nato, médico y teólogo al mismo tiempo, aunque débil, porque es, a su vez, dominado por su dependencia de Dios. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid 1980, III, 17, 20, 27; *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1980, 262.

sufrido un proceso de racionalización, lingüistización y funcionalización. De esta forma han dejado de ser mediaciones simbólicas que aluden, invocan y expresan la presencia misteriosa de Dios en el mundo. El esfuerzo de la teología por responder a la racionalidad ilustrada, así como la juridización y clericalización de los sacramentos, es una de las claves para entender la crisis actual del cristianismo, así como el alejamiento del pueblo de la religión oficial. Han dejado de ser misterios, es decir, símbolos, espacios, tiempos y acciones en los que se transparenta y percibe la trascendencia divina. Su carácter sagrado no está en su desvinculación de lo profano, sino en su calidad evocadora de lo divino, agudizando la nostalgia y el ansia de Dios mismo. Si los sacramentos no generan búsqueda e inconformismo social, porque hacen posible el encuentro con Dios, pierden su intencionalidad trascendente y se convierten en formas asistenciales al servicio del consumismo religioso, que tranquiliza y crea buena conciencia.

Los mismos templos, capillas y edificios religiosos modernos han perdido el aura mística que alude a la trascendencia, en las que resulta viable la espiritualización de las personas. Ya sabemos que el cristianismo está más vinculado a la sinagoga, que es la casa de reunión de la comunidad, que al templo de Jerusalén. No hay espacios sagrados por sí mismos, sino que éstos están al servicio de la iniciación a los «misterios» y de hacer experimentar la trascendencia a los cristianos. Son relacionales, posibilitan la acción litúrgica en la que se experimenta la presencia de Dios. Deben expresar, por tanto, el misterio al que sirven, la presencia de Dios en medio de la comunidad y las relaciones de fraternidad que él suscita. Es lo que refleja de forma suprema el arte romántico y también algunas expresiones del gótico, en las que el espacio sagrado surge de forma simbólica y contrasta con la profanidad circundante. La construcción misma eleva hacia Dios.

En cambio, la actual concepción de los templos está marcada por una escenificación individualista, clerical e inteligible centrada toda ella en la representación espacial del drama sacro. El protagonista es el sacerdote en el presbiterio, separado del pueblo, ante el que representa los misterios. Es una escenificación teatral con una consideración funcional del espacio, que le hace susceptible de otros aprovechamientos. La secularización de la sociedad se refleja en la misma celebración, en la que no hay ruptura con lo cotidiano ni una simbolización de la búsqueda de Dios. De esta manera se pierde lo místico y se convierten las iglesias en aulas multiuso que no rompen el ámbito de lo profano, mientras que la comunidad está ausente y se suple por una yuxtaposición de individuos agrupados en torno al sacerdote ³¹.

31 K. Richter, «Espacios sagrados. Crítica desde una perspectiva teológica», *Selecciones de Teología* 39 (2000) 143-52; Juan A. Estrada, *La identidad de los laicos*, Madrid ²1991, 85-88.

La mayor inteligibilidad del culto se ha pagado con una merma de capacidad para que los participantes se sientan interpelados y llamados a buscar a Dios. Ya no hay invitación a una experiencia centrada en la relación con el Absoluto. Y para Juan de la Cruz no es la razón sino el amor lo que permite comunicarse con Dios. No es, por tanto, la inteligibilidad lo esencial del misterio, sino la apelación a la búsqueda amorosa. Y una religión que no lleve a esto ha perdido su esencia y recae en las críticas nietzscheanas al cristianismo como moral, como medicina y como transmundo alienante. Y es que la religión no es tanto una cosmovisión que hace inteligible el mundo, ni la Iglesia una institución asistencial, cuanto apelación a la trascendencia, porque plantea el sentido de la vida y lo encuentra desde la apertura al misterio de Dios. Por eso, una religión en la que la institución desplaza al carisma, en lugar moral y la ortodoxia a la misma búsqueda de Dios, pierde su eje vertebral, lo que constituye su propia entraña y cae bajo la crítica de Nietzsche a la moralización y doctrinización como formas características del poder eclesiástico. Se olvida así, lo que es constitutivo para el mismo Nietzsche, la comprensión del cristianismo como la religión del Dios crucificado.

JUAN A. ESTRADA