

¿Por qué no somos tan inteligentes?

Revisión de la crítica de Nietzsche al cristianismo y la moral

Pedro FERNÁNDEZ LIRIA
(CSIC)

1. Psicología de la moral y la religión cristianas.

Uno de los aspectos más polémicos y provocativos de la filosofía de Nietzsche es su consideración del cristianismo como “el más grande despreciador de la humanidad”¹. Puesto que nuestra intención es centrarnos justamente en dicha consideración no está de más que empecemos con un breve recorrido por algunos de los principales textos de Nietzsche en los que acusamos su presencia.

Con el cristianismo, dice Nietzsche en *Ecce homo*, “la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, recibe los máximos honores y [pasa a estar] suspendida sobre la humanidad como ley”. Esta ley cristiana exige “que se aprenda a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se finja mentirosamente un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se aprenda a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se busque el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo riguroso”. Todas estas exigencias constituyen “una moral de renuncia a sí mismo” que “delata una *voluntad de*

¹ La expresión corresponde a *Ecce homo* (p. 129), aunque, como es sabido, Nietzsche se expresa de modo análogo en diversos lugares de su obra.

final” y que “niega en su último fundamento la vida”. Todo en ella parece inventado “para chupar la sangre a la vida misma, para volverla anémica”².

“La humanidad –asegura Nietzsche– ha estado hasta ahora en las peores manos, ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados santos, esos calumniadores del mundo y violadores del hombre”. En todas partes, “se concede un valor incondicional a lo no egoísta”, y “se dispensa enemistad a lo egoísta”³, es decir, a los “instintos” que, en cada ser vivo, se hallan destinados a procurar la “autoconservación”.

¿Qué sentido tienen [si no] aquellos conceptos-mentiras, los conceptos *auxiliares* de la «moral», «alma», «espíritu», «voluntad libre», «Dios», si no arruinar fisiológicamente a la humanidad? Cuando se deja de tomar en serio la autoconservación, el aumento de fuerzas del cuerpo, es decir, *de la vida*, cuando de la anemia se hace un ideal y del desprecio del cuerpo “la salud del alma”, ¿qué es esto más que una *receta* para la *décadence*? La pérdida del centro de gravedad, la resistencia contra los instintos naturales, en una palabra el desinterés: a esto se ha llamado hasta ahora *moral*⁴.

¡El concepto «Dios», inventado como concepto antitético de la vida –en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida!⁵. ¡El concepto «más allá», «mundo verdadero», inventado para desvalorizar el único mundo que existe, para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea! ¡El concepto «alma», «espíritu», y por fin incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar –hacerle «santo»–, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En

² F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, pp. 129-131. En el Prólogo de *Así habló Zaratustra*, dice Nietzsche de los que, como los cristianos, “nos hablan de esperanzas sobreterrenales” que son “enevenenadores” y “despreciadores de la vida” (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 34).

³ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, pp. 89-90; cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 28, pp. 185-186.

⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 90.

⁵ Cf. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, “los cuatro grandes errores”, 8, p. 70 y *El Anticristo*, 18, p. 43 y 47, p. 82, entre otros.

lugar de la salud, la «salvación del alma» –es decir, una *folie circulaire* entre convulsiones de penitencia e histerias de redención! ¡El concepto «pecado», inventado juntamente con el correspondiente instrumento de tortura, el concepto voluntad libre, para extraviar los instintos, para convertir en una segunda naturaleza la desconfianza frente a estos! ¡En el concepto de «desinteresado», de «negador de sí mismo», el auténtico indicio de *décadence*, el quedar seducido por lo nocivo, el ser-incapaz-ya-de-encontrar-el-propio-provecho, la destrucción de sí mismo, convertidos en el signo del valor en cuanto tal, en el «deber», en la «santidad», en lo «divino del hombre»! Finalmente –es lo más horrible–, en el concepto de hombre *bueno*, la defensa de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente a causa de sí mismo, de todo aquello *que debe perecer* –invertida la ley de la *selección*, convertida en un ideal la contradicción del hombre orgulloso y bien constituido, del que dice sí (hombre que ahora es llamado *malvado*)⁶.

Pero, se pregunta Nietzsche, ¿quién podría estar interesado en algo así? ¿Dónde halla la moral –tal y como la hemos descrito– sus abogados, sus promotores?

Mirad aquel *hombre fracasado* que no tiene suficiente ingenio para deleitarse con él y sí la precisa cultura para comprenderlo. Aburrido, hastiado, no siente hacia sí mismo más que desprecio; como posee un reducido patriotismo, está por desgracia privado del último consuelo, de la bendición del trabajo, del olvido de sí mismo en la tarea cotidiana. Un hombre así, que en su interior se avergüenza de su existencia, y que por otra parte no puede evitar pervertirse cada día más, volverse vanidoso e irritable [...]; un hombre así, envenenado totalmente, pues a un *fracasado* de esta especie todo se le vuelve veneno, veneno el ingenio, veneno la cultura, veneno la propiedad, veneno la soledad, *acaba por caer en una habitual disposición vengativa, en un constante afán de venganza*. ¿Y qué os figuráis que será aquello que *necesite*, aquello de [lo] que sentirá imperiosa *necesidad* para darse ante sí mismo apariencias de superioridad sobre hombres más inteligentes [más dichosos y más fuertes] que él, para conseguir el placer de la *venganza* satisfecha, al menos en su imaginación? Pues será siempre la *moral*, se pueden poner las manos en el fuego; siempre las grandes frases de la moral, siempre el bombo de la justicia, de la prudencia, de la santidad, de la virtud, siempre el estoicismo –que tan bien tapa la falta de aquello que no se tiene⁷.

⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, pp. 131-132.

⁷ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, 359, pp. 193-194.

Este “hombre fracasado” necesita *convencerse* de que su propia *indigencia*, que en realidad es producto de su *impotencia*, es “un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*”⁸. Necesita *creer* en unos “ideales” en relación a los cuales su propia *debilidad* aparezca como una *virtud* conquistada, y la *fortaleza* de los otros, como algo *indeseable* y en sí mismo *reprobable*.

La debilidad debe ser mentirosamente transformada en *mérito* [...]; la impotencia que no toma desquite en «bondad»; la temerosa baja, en «humildad»; la sumisión a quienes se odia, en «obediencia» (a saber, obediencia a alguien de quien dicen que ordena esa sumisión: Dios le llaman). Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tiene mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-aguardar, recibe aquí un buen nombre, el de «paciencia», y se llama también *la* virtud. El no-poder-vengarse, se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso «perdón»⁹.

Pero la habilidad con la que el “hombre fracasado” ejecuta esta operación, esta portentosa “obra maestra” del “fingimiento”, no puede ocultarnos la razón de la misma. Mediante dicha operación, cuya terminación más perfecta es la moral cristiana, el “hombre fracasado” no busca otra cosa que la *revancha*. La moral cristiana “nace del espíritu del *resentimiento*”¹⁰; es producto de un “antimovimiento”, de una “rebelión” dirigida contra todo aquello que se desea inconscientemente o en secreto pero que no se puede alcanzar¹¹; el arma o el instrumento mediante el cual lleva a cabo su “venganza” el que *no puede* o *no se atreve* a satisfacer *de otra manera* su oculto deseo de vengarse, esto es, de la manera en que lo harían los “fuertes”, los que poseen el *poder* y el *valor* que el anterior no tiene.

⁸ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 13, p. 53.

⁹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 14, pp. 53-54.

¹⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 109; confróntese, entre otros textos, con *La genealogía de la moral*, I, 13, pp. 51-52; I, 14, p. 55; y III, 28, p. 185-186; *El Anticristo*, 15, p. 40; 39, p. 70; y 45, p. 80; y *La voluntad de poderío*, 206, p. 139, donde puede leerse: “En el Nuevo Testamento y especialmente en los Evangelios, no veo en absoluto nada divino; más bien encuentro una forma indirecta de expresar la más profunda rabia de negación y destrucción, una de las formas más indignas del odio”.

¹¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 109; cf. *El Anticristo*, 24, p. 50.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a los que les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria¹².

Siguiendo a Nietzsche, Émile M. Cioran se referirá más tarde a los cristianos como a hombres “febriles, intratables, expertos de inmediato en el arte de detestar”, para añadir que toda la serie de “libelos camuflados de tratados” que componen la apologética cristiana “representan el sùmmum del género bilioso”¹³.

Pero esos “animales de sótano, llenos de venganza y de odio”, esos “hombres del resentimiento” que son –según Nietzsche– los cristianos, se ocultan a sí mismos, y tratan de ocultar al resto de los hombres, el verdadero sentido de su “rebelión”:

A lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino «el triunfo de la justicia»; a lo que ellos odian no es a sus enemigos, ¡no!: ellos odian la «injusticia», el «ateísmo»; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza, sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los ateos; lo que a ellos les queda para amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus hermanos en el amor, como ellos dicen [I Ts 3, 12], todos los buenos y justos de la tierra¹⁴.

Pero yo, dice Nietzsche, “el *descubridor* de la moral cristiana”¹⁵, he mostrado qué es lo que de verdad les mueve. “Nosotros hemos reconocido en el *odio* instintivo a toda realidad el elemento impulsor, el único elemento impulsor existente en la raíz del cristianismo”¹⁶. “Todo aquel mundo de ficción” sobre el que descansa la moral cristiana “tiene su raíz en el *odio* a la realidad” en la que el “hombre fracasado” vive; “es expre-

¹² F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 10, 42-43; cf. *La gaya ciencia*, 359, pp. 193-194; *La genealogía de la moral*, I, 14, pp. 53-55; y *La voluntad de poderío*, 204, p. 138, entre otros.

¹³ E.M. Cioran, *El aciago demiurgo*, trad. de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1974, p. 25.

¹⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 14, p. 55

¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, pp. 129 y 131; cf. *Aurora*, Prólogo, 1 y 2, pp. 59-69

¹⁶ F. Nietzsche, *El Anticristo*, 39, p. 70.

sión de su profundo *descontento* con lo real”, de la honda *insatisfacción* que le invade unida a la *debilidad* y la *impotencia* que le impiden superarla¹⁷.

Así, por ejemplo, para poder repudiar y despreciar todos aquellos ideales que sabía que no podía alcanzar y todos aquellos valores que sabía que no podía realizar, “para poder decir *no* a todo lo que representa en la tierra el movimiento *ascendente* de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo..., para poder hacer eso, el *instinto del resentimiento* –convertido en genio– tuvo que inventarse *otro mundo*, desde el cual la *afirmación de la vida* aparecería como el mal, como lo reprochable en sí”, y aprender a amar y a anhelar ese mundo¹⁸. Pero nosotros, dice Nietzsche, sabemos qué es lo que de verdad expresa ese *querer-otro-mundo*: “el odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, la repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, el anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir; [...] una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida”¹⁹. En pocas palabras: tras ese *querer-otro-mundo* se esconde un *querer* maldecir y condenar todo lo valioso de este mundo “para lo cual no somos lo bastante fuertes”²⁰, esto es, una voluntad de desquite, un afán de venganza.

Pero ¿cómo llevan a cabo su particular venganza estos “hombres fracasados” llenos de resentimiento que son, según Nietzsche, los cristianos?, ¿de qué modo sutil e indeciblemente cruel se consume aquella?

¿Cómo se lucha contra los afectos y las valoraciones viriles? No se tienen medios de violencia física; sólo se puede hacer una guerra de astucia, de hechizo, de mentira; en una palabra, una guerra del «espíritu».²¹

¹⁷ F. Nietzsche, *El Anticristo*, 15, p. 40 (cf. *op. cit.*, 45, p. 80).

¹⁸ F. Nietzsche, *El Anticristo*, 24, p. 50.

¹⁹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 28, pp. 185-186. Confróntese, por ejemplo, con *La genealogía de la moral*, I, 10, p. 43; *El Anticristo*, 24, p. 50, y 43, p. 74; *El crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, 6, p. 50; *La voluntad de poderío*, 578, pp. 330-332 [F. Nietzsche, *En torno a la voluntad de poderío*, trad. de Manuel Carbonell, Ediciones Península, Barcelona, 1973, pp. 46-49]

²⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 13, p. 52.

²¹ F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 204, p. 138.

Se trata de despertar en el espíritu de todos los hombres la “mala conciencia” y el “sentimiento de culpa”. El hombre fracasado, resentido y lleno de odio, que, consciente de su debilidad, no se atreve a luchar, a devolver la agresión de la que es objeto o a rebelarse ante el intento de dominación del otro, se esfuerza en crear en éste, en el hombre exitoso, un sentimiento de *desagrado* o de *insatisfacción* ante sí mismo y su actuación, con el fin de que dicho *malestar* sustituya a la *venganza* que él no se atreve o no es capaz de llevar a cabo por otros medios. “La *mala conciencia*, nacida de la conversión en pecado de todo impulso natural y de todo éxito mundano, debilita a los mejores, los sanos, los libres, los orgullosos, aquellos que saben vivir, alcanzan sus objetivos y consiguen vivir dignamente..., destruyendo su satisfacción consigo mismos; anulando su espíritu de lucha y su deseo de superación; acercándolos al esclavo, al dominado que se deja dominar; pues, en cuanto asumen la nueva valoración invertida, se enfrentan a sí mismos, se juzgan y se desprecian por ser como son, por tener el egoísmo y el deseo de dominación que tienen, por querer lo que quieren y por lograr lo que logran en su relación con los demás; todo lo cual vendría a terminar en una actitud enfermiza y dubitativa propia de un animal despojado de sus tendencias instintivas, dominado por un exceso de sensibilidad que, llevado al extremo, haría imposible la vida”²².

2. “La más instructiva víctima del cristianismo”

Pero si lo visto hasta ahora busca explicar el fundamento o la razón última de la moral cristiana, lo que no explica en modo alguno es cómo es posible que, en determinado momento de su vida, alguien se sienta obligado por esta moral, o lo que es igual, cómo es posible que alguien se haga cristiano.

²² Celso Goldaracena del Valle, “Nietzsche y la religión”, en Celso Goldaracena del Valle, C. Guerrero Pérez y Alfonso C. Santos Sedano: *Cinco teorías sobre la religión*, Eris, La Coruña, 1994, Capítulo IV, p. 223; cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 7, pp. 76-77 y II, 16 y 17, pp. 95-99, y *La voluntad de poderío*, 373, p. 218. Sobre el surgimiento del “sentimiento de culpa” en particular, véase especialmente F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 8, pp. 80-81.

Pues bien, según Nietzsche, “nadie es libre de hacerse cristiano: uno no se convierte al cristianismo; hay que estar lo suficientemente *enfermo* para ello”²³, lo suficientemente *débil*. Esto sería un inconveniente para el cristianismo si no fuera porque los propios cristianos, alentados y debidamente adiestrados por sus “sacerdotes”, se encargan de *debilitar y hacer enfermar* el espíritu de los que no son cristianos²⁴. Ellos mismos “envenenan” cruelmente la mente “sana” de los “fuertes”, hasta que éstos acaban suplicando para sí los sacramentos. Y para resistirse a este ataque no basta la “luz diurna de la razón”²⁵, no basta la “ilustración”. Prueba de ello es lo ocurrido con Blaise Pascal, a quien Nietzsche considera significativamente “*la más instructiva víctima del cristianismo*”²⁶.

Pascal, una de las mentes más lúcidas del siglo XVII, insigne físico y matemático, autor de importantes tratados de Geometría y Pneumática²⁷, fue “asesinado con lentitud, primero corporalmente, luego psicológicamente, cual corresponde a la entera lógica de esa forma horrorosa entre

²³ F. Nietzsche, *El Anticristo*, 51, p. 88.

²⁴ Cf. con F. Nietzsche, *El Anticristo*, 24, p. 51, entre otros.

²⁵ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, “El problema de Sócrates”, 10, p. 42.

²⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 42. Nietzsche deja ver su fascinación por Pascal en más de una ocasión. Así, por ejemplo, en un fragmento postumo de 1881, puede leerse: “Cuando yo hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza y de Goethe, sé que su sangre corre por la mía, estoy orgulloso cuando digo la verdad acerca de ellos, la familia es bastante buena como para tener necesidad de inventar o de disimular algo”. Mientras que en una carta del 20 de noviembre de 1888, le escribe a G. Bandrés: “Las palabras de usted acerca de Dostoievski las creo incondicionalmente; yo estimo a éste, por otro lado, como el más valioso material que conozco; le estoy reconocido de una manera extraña, si bien repugna a muchos de mis instintos más hondos. Es más o menos mi relación con Pascal, al que casi amo porque me ha proporcionado infinitas enseñanzas: es el único cristiano lógico” (textos citados por A. Sánchez Pascual en su edición de *El Anticristo*, p. 118).

²⁷ *Ensayo sobre las cónicas* (1640), *Nuevos experimentos sobre el vacío* (1647), *Relación del gran experimento del equilibrio de los líquidos* (1648), “Prefacio” a un *Tratado sobre el vacío* (que no llegó a escribir) (1651), *Tratado sobre el peso de la masa de aire* (publicado en 1663) y *Tratado del equilibrio de los líquidos* (publicado el mismo año que el anterior). La famosa “conversión” de Pascal tiene lugar el 23 de noviembre de 1654. Tras ella, se retira a la abadía de Port-Royal (1655). A partir de febrero de 1659 su salud empeora gravemente y no volverá a mejorar. Durante su estancia en Port-Royal, escribe las cartas *Provinciales* (1656-57) y sus famosos *Pensamientos* (no publicados hasta 1670).

todas de inhumana crueldad” que es el cristianismo²⁸. Fue “corrompido”²⁹ hasta el punto de hacerle perder todo aprecio y todo gusto por sí mismo; hasta hacerle sentir escrúpulos ante cualquier forma de disfrute de los bienes mundanos; hasta hacerle concebir su propia debilidad, el dolor, las carencias, la limitación de su poder y la frustración de sus más legítimas aspiraciones como un motivo de satisfacción. En una palabra: hasta volverle *loco*³⁰. En Pascal, se pone de manifiesto en toda su espantosa crueldad el modo de actuación del cristianismo sobre el espíritu. Por obra suya, el espíritu se vuelve contra sí mismo; es conducido a un fe que es ante todo *sacrificio*: “sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu”; a una fe que es “sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo”³¹, “autonegación”, “desensualización, desencarnación, contrición”, “vivisección de la conciencia y *sacrifizio dell’ intelletto*”³²; a una fe que exige el “suicidio de la razón”³³, pues como aprende a decir el propio Pascal, para *creer* es preciso “embrutecerse”³⁴.

²⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 42.

²⁹ F. Nietzsche, *El Anticristo*, 5, p. 30, donde puede leerse: “¡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!”. En relación a la “*corrupción*” de Pascal por el cristianismo, escribe Nietzsche en otro lugar: “Al cristianismo no se le debe perdonar jamás el que haya arruinado a hombres como Pascal. No se debe dejar nunca de combatir en el cristianismo precisamente eso, el haber tenido la voluntad de despedazar las almas más fuertes y aristocráticas” (fragmento postumo del invierno de 1887-1888, citado por A. Sánchez Pascual en su edición de *El Anticristo*, p. 118).

³⁰ Es el propio Pascal el que dice: “nuestra religión es *loca*” (B. Pascal, *Pensamientos*, trad. de J. Llanso [realizada apartir del texto establecido por Louis Lafuma en su edición de las *Oeuvres complètes* de Pascal, publicadas por Editions du Seuil de Paris en 1963], Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1 reimp., 291, p. 104 y 842, p. 251).

³¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 46, pp. 72-73.

³² F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 229, p. 177. Como hace notar Andrés Sánchez Pascual, la expresión italiana “*sacrifizio dell’ intelletto*” era de uso corriente en toda Europa tras ser empleada en la definición de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano I (1870).

³³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 46, p. 72.

³⁴ B. Pascal, *Pensamientos*, 418, p. 130; tesis retomada por Unamuno para referirse a las conflictivas relaciones entre la fe cristiana y la razón (M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1993, p. 152 y *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 88). Nietzsche se refiere explícitamente a este requerimiento pascaliano en *La genealogía de la moral*, III, 17, p. 153. Otras referencias inte-

“Por un hombre –escribe Pascal en referencia al famoso relato del Génesis– se ha perdido todo y se ha roto toda conexión posible entre nosotros y Dios”³⁵. El pecado hizo del hombre un sujeto frente a Dios, “un individuo *delante de Dios*” –según la expresión de Kierkegaard³⁶– que, por cuanto que existe *delante* de Dios y no es Dios mismo, es, a la vez, y en un sentido muy preciso, *contra* Dios³⁷. El yo y el mundo “se hallan radicalmente situados y orientados contra Dios”, decía Lutero, mientras que Barth, en línea con lo señalado por el anterior, declaraba sumariamente: “Dios expresa su eterno *no* al mundo”³⁸; que es justamente el principal motivo por el que Nietzsche encuentra abominable el Dios cristiano³⁹.

Si nos atenemos a la creencia cristiana, el mundo, “vanidad de vanidades” (Qo 1, 2 y ss.), lugar de la ausencia de Dios, espacio abierto por la retirada de Dios cabe sí mismo⁴⁰, no hace sino exhibir obscenamente el *no* que representa respecto de aquél. De ahí, que no podamos sino *despreciarle*. A él y a cuanto hay en él o de él procede, que es lo que nos invitan a hacer la *Epístola de Santiago* y la *Primera Epístola de Juan*: “¡Adulteros! ¿No sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con resantes de Nietzsche a Pascal, aparte de las ya citadas, pueden verse en *Aurora*, 63, p. 116 y 64, p. 116.

³⁵ B. Pascal, *Pensamientos*, 205, p. 82 (Pascal alude aquí a Rm 5, 12).

³⁶ Para Kierkegaard, “el yo individual y concreto sólo llega a ser un yo infinito [vale decir: autoconsciente] mediante la conciencia de que existe *delante de Dios*; y este es cabalmente el yo que se pone a pecar delante de Dios” (S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, trad. de Demetrio G.Rivero, ed. SARPE, S.A., Madrid, p. 123).

³⁷ Aunque tomamos esta expresión, “estar” o “ser *contra Dios*”, reminiscencia de la “*aversio a Deo*” luterana, del teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, es paralela a otras expresiones del propio Pascal, quien en un fragmento los *Pensamientos* afirma tajantemente que “el hombre es *contrario* a Dios” (B. Pascal, *Pensamientos*, 399, p. 124).

³⁸ Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zurich, 1947.

³⁹ Véase F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, “los cuatro grandes errores”, 8, p. 70, *El Anticristo*, 18, p. 43 y 47, p. 82, y *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 131, entre otros.

⁴⁰ Según la escuela cabalista askenazí de Yitshac Luria o *Ari ha-Kadosh* (1534-1572) el acto de creación del mundo se explica por una *retirada* (*tsimsum*) de Dios hacia sí mismo para liberar un espacio donde algo distinto de él, el mundo, pueda existir. Aunque los textos donde se desarrolla esta idea no pertenecen a la historia de la literatura cristiana, no resulta fácil encontrar en ésta un pasaje que exprese tan plástica y bellamente el sentido ontológico de la creación “cristiana” del mundo.

Dios? Cualquiera, pues que desee ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios” (St 4, 4); “No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo [...] no viene del Padre, sino que procede del mundo” (1 Jn 2, 15-16)⁴¹.

Pascal, por su parte, no dejaría de recordar esta contraposición entre el amor a Dios y el amor al mundo apuntada por Santiago y Juan:

Las condiciones más fáciles de vivir según el mundo –dirá Pascal– son las más difíciles de vivir según Dios; y al contrario: nada es tan difícil según el mundo como la vida religiosa; nada es más fácil de vivirla según Dios. Nada es más fácil que tener un gran cargo y grandes bienes según el mundo; nada es más difícil que vivir en el según Dios, y sin tomar en él parte ni gusto⁴².

Pero si “la amistad con el mundo es enemistad con Dios”, si debemos despreciar el mundo en la medida en que constituye la ocasión permanente de ofender o faltar al que tenemos obligación de amar (Dt 6, 5; Mt 22, 37; Lc 10, 27), la mundanidad que debe ser despreciada en primer término ha de ser, cabalmente, *la nuestra*. Si amar a Dios exige negarse al mundo, ha de exigir, antes que nada, negarse a uno mismo (como parte del mundo y como fuente del amor al mundo). “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo”, puede leerse en los evangelios sinópticos (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23); mientras que en el de Juan hallamos la siguiente advertencia: “El que ama su vida, la pierde; el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna” (Jn 12, 25).

Conforme al mensaje neotestamentario, Pascal concluye que nada puede haber más justo que odiarse a uno mismo.

La verdadera y única virtud consiste en *odiarse a sí mismo*, pues *uno es odioso*⁴³.

⁴¹ Prácticamente durante todo el Capítulo 17 de su *Evangelio*, Juan insiste sobre esta misma cuestión; véase principalmente Jn 14, 17-19 y Jn 16, 28.

⁴² B. Pascal, *Pensamientos*, 693, pp. 213-214.

⁴³ *Ibid*, 564, p. 192; el subrayado es nuestro. En otro lugar escribe análogamente Pascal: “Quien no odia en sí mismo su amor propio y ese instinto que le lleva a hacerse Dios, está bien ciego. ¿Quién no ve que no hay nada tan opuesto a la justicia y a la verdad?” (*Ibid*, 617, p. 203).

La “verdadera religión”, dice Pascal, se distingue como tal en que “obliga a amar a su Dios”⁴⁴. Ahora bien, *solamente es posible amar a Dios cuando sólo es a Dios al que se ama*, pues, como también puede leerse en los sinópticos: “no se puede servir a dos señores, ya que o bien, aborreciendo al uno, se amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, se menospreciará al otro” (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Lo que confirma Pascal ampliamente en un importante fragmento de los *Pensamientos* que merece la pena citar íntegramente:

Si existe un Dios, no hay que amar más que a Él, y no a las criaturas pasajeras. El razonamiento de los impíos en la *Sabiduría*, sólo se funda en que Dios no existe. “Establecido esto”, dice, “gocemos, pues, de lo creado”. Es ponernos en el peor camino. Pero si existiese un Dios al que hay que amar, no sería ésta la conclusión, sino la contraria. Y ésta es la conclusión de los sabios: “Existe un Dios; no gocemos, pues, de lo creado”.

En consecuencia, todo lo que nos mueve a apegarnos a las criaturas es malo, ya que nos impide, o servir a Dios, si le conocemos, o buscarle, si le ignoramos. Ahora bien, estamos llenos de concupiscencia; por lo tanto estamos llenos de mal; por lo tanto *debemos odiarnos a nosotros mismos y a todo lo que nos empuja a cualquier amor que no sea sólo el de Dios*⁴⁵.

La “verdadera religión” obliga, pues, al hombre a no amar sino a su *otro*, sin reservar para sí y el mundo en el que vive más que desprecio, pues –como advierte Santiago en el pasaje de su epístola que acabamos de citar– solo *contra Dios* podría el hombre amarse a sí mismo o amar el mundo. Lo que nos enseña la verdadera religión es que “es necesario no amar sino a Dios” y que tan necesario como esto es “odiarse a uno mismo”⁴⁶, pues sólo Dios es “verdaderamente amable”⁴⁷, mientras que

⁴⁴ *Ibid*, 214, p. 84 (cf. Dt 6, 5; Mt 22, 37; Lc 10, 27); lo mismo en *Ibid*, 149, p. 64.

⁴⁵ *Ibid*, 618, p. 203, aunque seguimos aquí la versión al castellano de Carlos Pujol, ed. Planeta, Barcelona 1986, 1 edic., p. 106 (el subrayado es nuestro); el pasaje del libro de la *Sabiduría* al que se refiere Pascal corresponde al Capítulo 2 del mismo. Algo muy parecido a lo que hallamos en este pasaje, puede verse en *Pensamientos*, 269, p. 94. Se trata, en las precisas palabras de San Juan de la Cruz, de “tener fortaleza en el corazón contra todas las cosas que le movieren a lo que no es Dios, y [de] ser amigo de la pasión de Cristo” (San Juan de la Cruz, “Avisos espirituales”, 3, 5; *Obra completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, vol. 2, p. 366).

⁴⁶ *Ibid*, 373, p. 118.

⁴⁷ *Ibid*, 574, p. 192.

“el yo es [esencialmente] odioso”⁴⁸. Según Pascal,

Jesucristo no hizo otra cosa que enseñar a los hombres que amándose a sí mismos eran esclavos, ciegos, enfermos, desgraciados y pecadores; que hacía falta que Él les liberara, iluminara, beatificara y curara; que esto se haría posible odiándose a sí mismos y siguiéndole en la miseria y la muerte en la cruz⁴⁹.

Es justamente esta exigencia de odiarse a uno mismo, añade Pascal, lo que distingue a la “verdadera religión”, la religión cristiana, de las demás:

Ninguna otra religión ha propuesto odiarse, ninguna otra religión puede agrandar, pues, a quienes se odian y buscan un ser verdaderamente amable⁵⁰.

⁴⁸ “*Le moi est haïssable*” (*Ibid*, 597, p. 199).

⁴⁹ *Ibid*, 271, p. 96.

⁵⁰ *Ibid*, 220, p. 85. Pero, antes de continuar, conviene hacer una advertencia. Como subraya oportunamente Rudolf Otto, la naturaleza de esta *desestima*, esta profunda desvalorización y anonadamiento del yo cristiano, no es primordialmente *moral*. “No es simple y verosímilmente un juicio *ético* [...], no es el sentimiento de haber transgredido la ley moral [...]. Aquella desvalorización es más bien el sentimiento que tiene el sujeto de su absoluta *profanidad*” (R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 79). No me odio, pues, por lo que he podido hacer, por el valor atribuido a mis acciones, sino por lo que *soy* (antes incluso de haber pecado). Se trata de “la desestima que el sujeto hace de sí propio, por así decir, respecto de su realidad o existencia misma”; no afecta (solamente) a mi acción, sino (originariamente) a mi *ser* mismo; antes que *moralmente*, soy *ontológicamente* odioso. Por eso, la desestima “no se apoya en una reflexión, ni remite a regla alguna, sino que se despierta por sí misma frente a lo divino como un movimiento reflejo”, como efecto inmediato; “no irrumpe porque el sujeto reflexione sobre sus faltas cometidas, sino que *es dada con la misma presencia de Dios*”; “no la aplica a su persona, por virtud meramente de algunas acciones profanas, sino a su existencia toda, *como criatura que es, frente a quien está sobre toda criatura*” (R. Otto, *Lo santo, op. cit.*, pp. 79-80). El odio es, pues, una referencia de la criatura a su *ser profano* (el cual es tanto más patente para la criatura cuanto más manifiestas son para ella la eminencia y la majestad absolutas del Ser divino), no una referencia a su comportamiento moral. Y así parece estar sugiriendo Pablo cuando dice en la *Epístola a los romanos*: “Gemimos en lo íntimo a la espera del rescate de nuestro ser” (Rm 8, 24); o cuando exclama: “¡Desgraciado de mí! ¿Quién me liberará de este ser mío?” (Rm 7, 24). “El sujeto –escribe Otto– se valora como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso es completamente nulo”; (des)valoración que viene implicada y exigida por “la valorización del objeto trascendente, como lo absolutamente eminente, por su plenitud de realidad [antes incluso que por su bondad]; frente al cual el yo

La influencia de San Agustín, perceptible en todo el jansenismo, no podría pasar inadvertida en este punto. El agustinismo, ese “platonismo aplebeyado”, como lo define Nietzsche, carece de “valor filosófico” y es “mendaz hasta la náusea”⁵¹. Pero merece la pena leer a ese “agitador cristiano”⁵², dice Nietzsche, porque a través de él “*es posible ver las entrañas [mismas] del cristianismo*”⁵³ y porque en él se ponen sin ningún pudor al descubierto buena parte de las imposturas que –según el propio Nietzsche– emponzoñaron y confundieron la conciencia aristocrática de Pascal. Especialmente instructiva a este respecto resulta la consideración de algunos pasajes del *De doctrina christiana* de San Agustín. Así, por ejemplo, en el Libro I, tras definir el *gozar* como la acción de “adherirse a una cosa por el amor a ella misma” y el *usar* como la acción de “emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama”, San Agustín sostiene que “*hemos de usar del mundo mas no gozar de él*”⁵⁴. De acuerdo con San Agustín, de entre todas las cosas, “unas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas”. Aquellas con las que gozamos, añade San Agustín, nos hacen felices, mientras que las que usamos nos sirven de ayuda para poder conseguir las que han de hacernos felices. “Pero si decidimos gozar de las que debemos usar trastornamos

percibe su propia nada. Yo nada, Tú todo” (R. Otto, *Lo santo, op. cit.*, pp. 32-33). Otto encuentra ejemplos de reconocimiento de la propia nulidad ante la realidad divina en las palabras Abraham de Gn 1, 18 y 27: “En verdad es atrevimiento el mío hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza”; en las de Job de Jb 42, 6: “ahora te han visto mis ojos, por eso retracto mis palabras, me arrepiento *en el polvo y la ceniza*”; en las de Isaías de Is 6, 5: “Ay de mí que estoy *perdido*, pues soy un hombre de labios *impuros*, y entre un pueblo de labios *impuros*”; en las del apóstol Pedro: “Señor apártate de mí porque *soy un pecador*”; y en aquellas mediante las que el Bautista o el centurión de Cafarnaum reconocen su propia *indignidad* en Mc 1, 7 y Mt 8, 8, respectivamente. Según Otto, estos testimonios manifiestan “el sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia *nada* y desaparece frente aquel que está sobre todas las criaturas” (R. Otto, *Lo santo, op. cit.*, p. 19). El sentimiento de ser “polvo y ceniza” es el sentimiento que el yo tiene de su propia *nulidad*, de su vanidad y miseria constitutivas ante a la *majestad* divina, ante el Ser verdadero y Realidad única. Por eso es a la vez *odio* hacia sí mismo, hacia su injustificabilidad y hacia su insoslayable realidad óntica.

⁵¹ F. Nietzsche, Carta a Overbeck del 31 de marzo de 1885; cf. *La gaya ciencia*, 359, p. 194, *Más allá del bien y del mal*, 50, p. 77 y *El Anticristo*, 59, p. 105, entre otros.

⁵² F. Nietzsche, *El Anticristo*, 59, p. 105.

⁵³ F. Nietzsche, Carta a Overbeck del 31 de marzo de 1885.

⁵⁴ San Agustín, *De doctrina christiana*, 1, 4, 4 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, trad. de AA.VV., ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, p. 65).

nuestro tenor de vida y algunas veces también lo torcemos de tal modo que, atados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos alejamos de la posesión de aquellas de las que debíamos gozar una vez obtenidas”⁵⁵. Por ello, “siendo peregrinos que nos dirigimos a Dios en esta vida mortal, si queremos volver a la patria donde podemos ser bienaventurados, *hemos de usar del mundo, mas no gozar de él*, a fin de que por medio de las cosas creadas contemplemos las invisibles de Dios, es decir, para que por medio de las cosas temporales consigamos las espirituales y eternas”⁵⁶.

De entre todas las cosas que existen, únicamente debemos gozar de aquellas que son inmutables y eternas: de las restantes hemos de usar para poder conseguir el gozo de las primeras⁵⁷.

Pero, ¿y cuál habría de ser, según esto, nuestra actitud para con nosotros mismos? ¿“Debe el hombre gozar de sí mismo, o [solamente] usar”; o debe hacer ambas cosas? Según San Agustín, el hombre debe usar, pero nunca gozar de sí mismo; cada hombre en particular debe negarse tanto el goce de sí mismo como el del resto de los hombres que le rodean. San Agustín se da cuenta de que esto podría parecer incoherente con el precepto cristiano de amarse los unos a los otros, pero explica por qué no puede ir más allá de parecerlo:

Se nos ha dado el precepto de amarnos unos a otros. Pero se pregunta: ¿se debe amar al hombre por causa del hombre o por otra cosa distinta? Si se le ama por él, es gozar; si se le ama por otro motivo, es usar de él. A mí me parece que debe ser amado por otro motivo, pues lo que debe ser amado por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada, la cual, aunque todavía no la poseemos, sin embargo, su esperanza nos consuela en esta vida. *Maldito*, dice la Escritura [Jr 17, 5], *el que pone la esperanza en el hombre*⁵⁸.

“A todo hombre, en cuanto hombre, se le debe amar por Dios, [mientras que] a Dios se le debe amar por sí mismo”, resume San Agustín unas

⁵⁵ *Ibid*, 1, 3, 3 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 65).

⁵⁶ *Ibid*, 1, 4, 4 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 65).

⁵⁷ *Ibid*, 1, 22, 20 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 83).

⁵⁸ *Ibid*, 1, 22, 20 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 83).

páginas más adelante⁵⁹. Si añadimos a esto, la amonestación del comienzo de la *Epístola a los gálatas* de Pablo, tendremos que los hombres, en cuanto cristianos, no sólo no deben amarse entre sí “por causa de sí mismos”, como apunta San Agustín, sino que tampoco deben buscar “agradarse” unos a otros, pues es a Dios, y sólo a Él, al que ha de intentar en todo momento agradar el hombre. Como es sabido, Pablo, al que Nietzsche considera el más grande de los apóstoles del odio y de la venganza⁶⁰, se pregunta en dicha misiva: “¿Busco yo el favor de los hombres o el de Dios? ¿Es que intento agradar a los hombres?”; y se responde a sí mismo inmediatamente: “Si tratara de agradar a los hombres, no sería siervo de Cristo” (Ga 1, 10; cf. 1 Ts 2, 4 y 2 Co 5, 9).

En perfecto acuerdo con esta advertencia paulina y con lo que viene a ser el desarrollo agustiniano de la misma, escribe Pascal en un precioso y clarificador fragmento que no podemos evitar reproducir íntegramente:

No está justificado que alguien se apegue a mí, aunque lo haga con gusto y voluntariamente. Engañaría a aquellos en quienes yo hiciese nacer ese deseo, porque *yo no soy el fin de nadie y no tengo con qué satisfacerles*. [...] Por lo tanto, así como yo sería culpable de hacer creer una falsedad, aunque convenciese de ella sin violencia, y aunque se la creyese con gusto y con ello se me complaciera, de la misma manera *soy culpable de hacerme amar*. Y si induzco a las personas a tomarme afecto, debo advertir a aquellos que estarían dispuestos a aceptar la mentira que no deben creerla, por muchas ventajas que ello me reportase; y, de la misma manera, [debo advertirles] que *no deben tomarme afecto, pues es menester que dediquen su vida y pongan todos sus cuidados en complacer a Dios o en buscarle*⁶¹.

⁵⁹ *Ibid*, 1, 26, 28 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 88). En este mismo sentido sostendría el maestro Eckhart que “si alguien ama a la criatura, en cuanto criatura, no ama verdaderamente nada; pero si la ama con miras a Dios, no puede tener para él ningún otro significado que el de ser un signo, una referencia a Dios” (Josef Koch, “Zur Analogielehre Meister Eckharts”, en Kurt Ruh, *Altdeutsche und alt niederländische Mystik*, Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellsch., 1964, p. 277; cf. Maestro Eckhart, *Pláticas instructivas*, en *Tratados y sermones*, trad. de Ilse M. de Brugger, ed. Edhasa, Barcelona 1983, 1ª edic., pp. 99-100).

⁶⁰ F. Nietzsche, *El Anticristo*, 42, p. 73 y 45, p. 80.

⁶¹ B. Pascal, *Pensamientos*, 396, p. 123, aunque, en esta ocasión, citamos por la versión de *Pensées* de Carlos R. de Dampierre, publicada en la editorial Alfabeta, Madrid 1981, por considerarla más adecuada (B. Pascal, *Obras*, ed. Alfabeta, Madrid 1981, 1ª edic., p. 455). En el mismo sentido, véase *Pensamientos*, 421, p. 131.

Pero si, como hemos visto en San Agustín, no debemos gozar los unos de los otros “por causa de nosotros mismos”, tampoco debe hacerlo cada uno de sí mismo, “porque nadie debe amarse a sí mismo por sí mismo, sino por aquel de quien debe gozar. [...] Si se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí mismo se aleja de lo inmutable”⁶². Esta segunda conclusión sirve a San Agustín para reafirmarse en la anterior, puesto que si es cierto que “a mí mismo no debo amarme por mí mismo, sino por Aquel que es el rectísimo fin de mi amor”, entonces, en atención al precepto establecido por Dios de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos (Lv 19, 18; Mt 22, 40; Lc 10, 27; Rm 13, 8-10; Ga 5, 14; cf. 1 Tm 1, 5; Mt 5, 43), tampoco debo amar a mi prójimo por él mismo, sino solamente por Dios, es decir, por más acercarme a Dios, que es el único al que se ha de amar por lo que es en sí mismo. Nos hallamos, ciertamente, ante un Dios celoso (Ex, 20, 5; 34, 17; Dt 4, 24; 5, 9; 32, 16; 32, 21), que quiere para sí todo el amor del que el hombre es capaz⁶³. Pues, en efecto, el precepto del amor dice: *ama a tu prójimo como a tí mismo*, lo que –como acabamos de ver– significa: *ámale solamente porque amas a Dios*; y sigue: “pero a Dios [ámale] con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu entendimiento [Mt 22, 37; Lc 10, 27; cf. Dt 6, 5], a fin de que dirijas –explica San Agustín– todos tus pensamientos, toda tu vida, toda tu mente hacia Aquel de quien recibiste las mismas cosas que le consagras”⁶⁴. Y aún precisa San Agustín: “cuando [el precepto] dice: *con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo el*

⁶² San Agustín, *De doctrina christiana*, 1, 22, 21 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 83). Obsérvese el paralelismo que existe entre estas palabras de San Agustín y aquellas de la *Epístola de Santiago* que citábamos hace un momento.

⁶³ Así se desprendería también de algunas consideraciones de Pascal del tipo de la que hallamos en el fragmento 269 de los *Pensamientos*, dónde puede leerse: “Los que buscan a Dios con todo su corazón, que no tienen otro disgusto que estar privados de su vista, *no tienen otro deseo que el de poseerle* ni otros enemigos que los que le apartan de Él” (B. Pascal, *Pensamientos*, 269, p. 94; el subrayado es nuestro). Según Pascal, estamos obligados a amar a Dios (B. Pascal, *Pensamientos*, 214, p. 84; 149, p. 64, etc.) por encima de todas las cosas, esto es, “con todo nuestro corazón” (cf. Dt 6, 5 y Mt 22, 37). Y puesto que amar a Dios “con todo nuestro corazón” supone, según acabamos de ver, “no tener otro deseo que el de poseerle”, siempre que albergamos otro deseo distinto de éste, incumplimos nuestra obligación de amar a Dios “con todo nuestro corazón” y le agraviamos.

⁶⁴ San Agustín, *De doctrina christiana*, 1, 22, 21 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op. cit.*, p. 83).

entendimiento, ninguna parte omite que deba eximirse de cumplir este deber para entregarse al gozo de otra cosa distinta”⁶⁵. De todo lo cual ha de concluirse, que sólo de Dios hemos de gozar y sólo a Él hemos de amar, mientras que al mundo y a nuestros semejantes debemos usarlos, pero no gozar de ellos ni amarlos por lo que son en sí mismos, como no debemos tampoco gozar de nosotros mismos ni amarnos por lo que somos. Cabría decir –como ha dicho Reyes Mate– que “los creyentes, en cuanto creyentes, no se aman *humanamente* sino *divinamente*, esto es, *inhumanamente*”; pues “no se aman de verdad unos a otros, sino que se aman en la fe, es decir, *por poderes*, y no realmente”⁶⁶. Entre creyentes, la mediación de la fe sustituye a la verdadera vida intersubjetiva⁶⁷.

⁶⁵ *Ibid*, 1, 22, 21 (*Obras de San Agustín*, tomo XV, *op.cit.*, p. 83). En *Confesiones*, escribe análogamente San Agustín: “Si te agradan los cuerpos alaba a Dios en ellos y revierte tu amor sobre su Artífice. Si te agradan las almas, ámalas en Dios [...] y arrastra contigo hacia Él a cuantos puedas y diles «A éste amemos», pues Él es el que las ha hecho” (San Agustín, *Confesiones*, 4, 12, 18). De nuevo tenemos la misma idea: Si te agradan las cosas, aunque sean precisamente las cosas las que te agraden, no es a éstas a las que debes amar, sino a Dios, que es su Artífice; si te agradan las almas, ámalas, pero ámalas sólo “en Dios”, pues Él es el que las ha hecho. ¿Y qué puede significar que a las almas tenemos que amarlas “en Dios” y no en sí mismas? Significa, de acuerdo con San Agustín, que es a Dios al que tenemos que amar (“A éste amemos”) y que sólo porque le amemos a Él y porque realmente le amemos hemos de amar también cuanto ha sido hecho por Él. Así, añade San Agustín unas líneas más abajo: “El bien que amáis, de Él proviene, más sólo en cuanto a Él se refiere es bueno y dulce; pero justamente será amargo si, abandonando a Dios, se amare lo que de Él procede” (*Ibid*).

⁶⁶ En el cristianismo, añade Reyes Mate, “el otro no existe por sí mismo sino mediante la fe, es decir, es un creyente, un ser real pasado por la mediación de la fe” (Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, ed. Anthropos, Barcelona 1991, 1 edic., pp. 35 y 64). Merece la pena recordar a este respecto el modo en que G.E. Lessing pone en boca de Sita, la hermana del sultán Saladino en el poema dramático *Natan el sabio*, la observación que acabamos de apuntar: “Tu no conoces a los cristianos, no quieres conocerlos –expone Sita a Saladino–. Su orgullo es ser cristianos; no, ser hombres. Porque incluso eso que viene todavía de su fundador y que sigue dándole a la superstición un aroma de humanidad, incluso eso, lo aman no porque es humano, sino porque lo enseña Cristo, porque lo hizo Cristo” (G.E. Lessing, *Natán el sabio*, trad. Agustín Adreu Rodrigo, ed. Espasa-Calpe, Madrid 1985, p. 136).

⁶⁷ En un precioso fragmento del *Zibaldone di pensieri*, años antes de que la humanidad viera nacer al “*descubridor* de la moral cristiana” (como se autodenomina Nietzsche), escribe sobre este aspecto Giacomo Leopardi: “La perfección del cristianismo valoriza la soledad y el mantenerse alejado de los asuntos del mundo [cf. Jn 2, 15-16] para huir de las tentaciones. Es decir, para no hacer mal a los semejantes. Bonita manera de no hacer mal

Como hemos podido ver, en los fragmentos citados más arriba, Pascal no hace sino expresar a su manera, las conclusiones a las que ya había llegado San Agustín en las páginas de *De doctrina christiana* a las que acabamos de referirnos. Y en realidad, uno y otro no hacen más que ser coherentes con algo que ya encontramos en algunos de los más antiguos textos del cristianismo –como son el *Evangelio* y la *I Epístola* de Juan, algunas cartas de Pablo o la anónima *Epístola a Diogneto*⁶⁸–; con algo que, en el fondo, constituye el fundamento mismo de las conclusiones en las que –según hemos visto– desembocan tanto San Agustín como Pascal.

Nos referimos a la idea, tan claramente expresada por Juan (tanto en su *Evangelio* como en su *I Epístola*), de que aquellos a los que el Hijo de Dios ha elegido (Jn 15, 19), esto es, los cristianos, “los que creen que Jesús es el Hijo de Dios” (1 Jn 5, 5), *no pertenecen al mundo*, como tam-

ésta de no hacer ningún bien. ¿Qué utilidad puede entrañar? Pero no se trata sólo de evitar el daño a los semejantes. El cristianismo huye del mundo para no pecar en sí mismo o contra sí mismo, es decir contra Dios [cf. St 4, 4]. Eso es lo que digo yo, que *el cristianismo, al sustituir este mundo por otro, y al desplazar a nuestros semejantes y a nosotros mismos por un tercer ente, es decir; por Dios, alcanza su perfección, es decir, su verdadera intención de destruir el mundo, la misma vida individual* (puesto que ni siquiera el individuo es el fin de sí mismo [cf. Mt 16, 24; Mc 8,34; Lc 9,23]) *y sobre todo la sociedad, de la que a primera vista parece vínculo y garantía. ¿Qué ventaja puede suponer para la sociedad, y cómo puede ésta subsistir si el individuo perfecto debe huir de las cosas para no pecar, si debe dedicar su vida a protegerse de la vida? Más valiera no vivir. La vida viene a ser una especie de mal, de culpa, de cosa perjudicial, que hay que usar lo menos posible, lamentando la necesidad de usarla, y deseando verse liberado pronto de su carga* [cf. Flp 1, 2]. ¿No hay en esto una especie de egoísmo? [...] Puesto que la perfección del cristianismo está vinculada con él mismo (y así lo está en el pleno y verdadero espíritu del cristianismo), puesto que el ser perfecto entraña la huida de las tentaciones, es decir, del mundo, puesto que, por tanto, el retiro es el estado más perfecto del hombre, el cristianismo es destructivo para la sociedad. [...] Según él, el hombre ha de ser tanto más perfecto cuanto menos participe en las cosas humanas, ya sea en las obras o en los pensamientos: puesto que el perfecto cristiano sólo es perfecto en sí mismo. *Esto demuestra que el cristianismo no ha encontrado otra manera de corregir la vida que destruirla, incitando a verla como una nada, e incluso como un mal, y orientando las miras del hombre perfecto, no hacia ella, sino hacia un tipo de perfección independiente de ella, hacia cosas de un carácter por completo distinto al de nuestras cosas* [cf. Col 2, 20 y 3, 1-5] *y del [carácter] humano* (G. Leopardi, *Zibaldone de pensamientos*, trad. de Riardo Pochtar, Tusquets Editores, Barcelona, 1990, 1ª edic, pp. 171-172. cf. pp. 155-156 de la misma obra).

⁶⁸ Importante texto escrito entre los siglos II y III de nuestra era y considerado por algunos expertos como “la obra culmen del género apologético cristiano” (cf. R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, ed. Istmo, Madrid, 1990, p. 90).

co el Hijo de Dios pertenece al mundo: “No son del mundo, como yo no soy del mundo”, dice Jesús en la oración de Getsemaní (Jn 17, 16); y, dirigiéndose en otro momento a sus discípulos, dice también: “Yo, al elegirlos, os he sacado del mundo”; y añade: “por eso os odia el mundo” (Jn 15, 19); “si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero, como no sois del mundo, [...] por eso os odia el mundo” (Jn 15, 18-19). Juan nos transmite que Jesús, el Hijo de Dios, ha sido enviado por el Padre para *sacarnos de este mundo* mediante la Palabra que el Padre le comunicó. Según Juan, cuando Jesús se dirige al Padre en Getsemaní, poco antes de su prendimiento, dice: “He manifestado tu Nombre a los que me has dado, sacándolos del mundo”; y añade: “[Ellos] han guardado tu Palabra. Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti; porque yo les he comunicado lo que tu me comunicaste; ellos han aceptado verdaderamente que vengo de ti, y han creído que tú me has enviado” (Jn 17, 6). La fe, por tanto, nos saca del mundo; en cuanto creyentes, en cuanto cristianos, no somos ya más de este mundo. “Todo el que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios” (1 Jn 4, 2), no del mundo; mientras que “todos aquellos que no confiesan a ese Jesús, no son de Dios” (1 Jn 4, 3). “Ellos son del mundo; por eso hablan según el mundo y el mundo los escucha” (1 Jn 4, 5); pero el mundo, pese a toda su elocuencia y sabiduría, no ha conocido a Dios (Jn 17, 25). Solamente mediante la fe le conocen los creyentes; pero la fe no viene del mundo, sino del Padre: Él es quien elige a quienes quiere darse a conocer, no estos a Él (Jn 15, 16). Y al elegirles, les saca de este mundo (Jn 15, 19), de manera que ya no pertenecen más a él, sino *sólo* al que les ha elegido. De este modo, todo “el que es de Dios”, todo “el que cree que Jesús es el Hijo de Dios”, “vence al mundo” (1 Jn 5, 4-5), lo derrota y sale de él. “Lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo –escribe Juan– es nuestra fe” (1 Jn 5, 4), ese tesoro que el mundo no puede darnos, que sólo de Dios cabe esperar.

El anónimo autor de la citada *Epístola a Diogneto* –texto cuya importancia ya hemos señalado– se expresa de un modo casi idéntico al de Juan cuando dice que “*los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo*”. Y en el mismo sentido, pero siguiendo más bien a Pablo en esta ocasión, afirma que los cristianos “habitan ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, se adaptan en vestido, comida y demás genero de vida a los usos y costumbres de cada país” y “toman parte en todo como ciudadanos”, pero “todo lo soportan como *extranje-*

ros” (cf. Hb 11, 13); “habitan sus propias patrias, pero como *forasteros*” (cf. Hb 11, 13-16); “pasan el tiempo en la tierra, pero *tienen su ciudadanía en el cielo*” (cf. Flp 3, 20); “están en la carne, pero no viven según la carne”; “renuncian a los placeres”; “se hallan detenidos en el mundo, como en una cárcel”. Así como, de modo *pasajero*, “el alma inmortal habita en una tienda mortal”, los cristianos “viven *de paso* en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción del cielo”, su único verdadero hogar. Y termina: “Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él”⁶⁹.

Decíamos hace un momento, que esta idea que acabamos de ver expresada tanto por Juan como por el autor de la *Epístola a Diogneto* (y que igualmente habríamos podido señalar en Pablo), se encuentra en la base misma de las reflexiones llevadas a cabo por San Agustín y Pascal acerca de la necesidad de no gustar ni gozar de las cosas del mundo. Pues, en efecto, si en cuanto cristianos no somos ya de este mundo, si por la fe que de Dios hemos recibido hemos vencido al mundo (1 Jn 5, 5) y hemos sido sacados de él (Jn 15, 19), como nos trasmite Juan, ¿qué sentido tendría entonces que, como antes de que Dios se nos mostrara, gastáramos nuestro amor en el mundo?; ¿qué terrible ofensa a Dios no sería renunciar a la “victoria” que Él, mediante su entrega, ha querido proporcionarnos? Sería tanto como decir: Tú, Señor, nos has enviado a tu Hijo para liberarnos de las penurias y ataduras de este mundo y nos has prometido una vida eterna y feliz donde tú moras, pero nosotros rechazamos el amor que, de ese modo, nos demuestras y preferimos la vida efímera que el mundo, con sus ataduras y penurias, nos proporciona. Así lo ve Pablo en la *Epístola a los colosenses*, donde leemos: “Si habéis muerto y resucitado con Cristo a los elementos del mundo⁷⁰, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo, sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto [al mundo], y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. [...] Por tanto, extirpad lo que de terreno hay en voso-

⁶⁹ *Epístola a Diogneto*, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit., pp. 851-852; el subrayado es nuestro. Por cierto, que ante afirmaciones como estas, se comprende que Rousseau sostuviera que *el cristiano es un mal ciudadano*, y que era preciso dotar a la futura sociedad de una “religión civil” que sustituyera a la cristiana (J.J. Rousseau, *El Contrato social*, libro IV, capítulo VIII).

⁷⁰ Cf. Ef 2, 6

tros” (Col 2, 20; 3, 1-5)⁷¹. Pablo insta a los colosenses a liberarse, incluso, de la sujeción a las leyes civiles, precisamente porque están fundadas en principios y tradiciones meramente *humanos*, terrenos; es decir, porque no proceden de Dios sino del mundo: “Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué sujetaros, como si aún vivierais en el mundo, [...] a preceptos y doctrinas puramente humanos? Tales cosas tienen una *apariencia* de sabiduría por su piedad afectada, sus mortificaciones y su rigor con el cuerpo; pero no tienen ningún valor contra la insolencia de la carne” (Col 2, 20-23; en el mismo sentido, véase Ga 4, 3-4)⁷².

3. Elementos para una crítica de Nietzsche

Las limitaciones de la crítica nietzscheana de la moral y la religión cristianas han sido abundantemente señaladas por diversos autores —entre los que destacaríamos especialmente a Paul Valadier⁷³—. Pero queremos aprovechar la ocasión que nos brinda la revitalización del interés por la obra de Nietzsche, suscitada por la celebración del Centenario de su muerte, para abordar ciertos aspectos de dicha crítica y expresar nuestro posicionamiento particular ante la misma.

3.1. En primer lugar, creemos que Pascal está en lo correcto cuando

⁷¹ La literatura cristiana de la Antigüedad posee en la *Epístola a los romanos* de San Ignacio de Antioquía un magnífico y patético ejemplo de asimilación e interiorización del mensaje transmitido por Juan y por Pablo en relación con el tema que venimos desarrollando (véase San Ignacio de Antioquía, *Epístola a los romanos*, en D. Ruiz Bueno (Comp.), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno, ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, 2ª edic., pp. 475 y ss.)

⁷² Es preciso señalar, no obstante, que en la *Epístola a los romanos*, Pablo sostiene un punto de vista ciertamente contrario al de la *Epístola a los colosenses* o al de la *Epístola a los gálatas* sobre la actitud que ha de adoptar el discípulo de Cristo en relación con las leyes civiles. No podemos ocuparnos ahora de esta contradicción —que, por otra parte, ha sido ampliamente comentada y estudiada—, pero parece claro que responde a motivaciones políticas coyunturales más que a una inconsistencia de la teología paulina.

⁷³ Véase su exhaustivo y riguroso estudio *Nietzsche et la Critique du christianisme*, publicado en 1974 (en castellano: Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, trad. de Eloy Rodríguez Navarro, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, 1ª edic.).

dice –siguiendo a San Agustín– que “la razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en las que debe someterse”⁷⁴. La razón se somete porque encuentra razones suficientes para hacerlo; si no, no lo haría. En un pensamiento cuya gran importancia no siempre ha sido debidamente ponderada por los estudiosos de Pascal, éste sostiene que aunque las costumbres de las que emanan las leyes morales de cada sociedad, no tienen su origen en la razón, *es la razón la que mueve a los hombres a seguirlas*. El hombre –dice Pascal– sigue las costumbres porque le parecen *razonables*, porque se le presentan como justas; si no, añade Pascal, no las seguiría⁷⁵. Pero así, la *razón* aparece siempre en el horizonte del comportamiento humano como el único valor que, incluso cuando encubre otras tiranías y otras leyes, *obliga* realmente a los hombres. Hagan lo que hagan, incluso en sus manifestaciones más extremas o más intolerables, los hombres *quieren ser razonables*⁷⁶. Y si se someten a tal o cual ley, o prestan su fe a tal o cual creencia, es por la cantidad de *justicia* y de *razón* o de *verdad* que a su juicio contiene.

Pues bien, nuestra primera objeción a la crítica de Nietzsche a la fe y la moral cristianas es justamente su total despreocupación por demostrar la ausencia de *justicia* en aquello a lo que los hombres se someten y la falta de *razón* o de *verdad* en aquello en lo que los mismos creen. Nietzsche deja de hacer justamente lo único que llevaría inmediatamente a los cristianos a desobedecer sus leyes y a dejar de creer en lo que creen: demostrar la falta de razón y de justicia que hay en sus leyes y en su fe.

El problema está en que a Nietzsche le merecen tan poco crédito la razón, la verdad y la justicia⁷⁷ como la fe y las costumbres cristianas. De

⁷⁴ B. Pascal, *Pensamientos*, 174, p. 71.

⁷⁵ B. Pascal, *Pensamientos*, 525, pp. 185-186.

⁷⁶ Idea brillantemente desarrollada en diversos lugares por Santiago Alba Rico, autor de *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, Anagrama, Barcelona, 1995.

⁷⁷ “No queremos retornar otra vez –dice Nietzsche– a aquello que consideramos superado y caduco, a cualquier cosa *indigna de crédito*, llámese Dios, virtud, verdad, justicia o amor al prójimo; no consentimos ningún puente falaz hacia viejos ideales” (F. Nietzsche, *Aurora*, Prólogo, 4, p. 64). Por lo que se refiere particularmente a la postura de Nietzsche ante la *verdad*, pueden verse, por ejemplo, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 545, 548 y 550; *La gaya ciencia*: 110, pp. 101-102 y 344, pp. 171-172; *La genealogía de la moral*, III, 24, pp. 173-175; *Mas allá del bien y del mal*, 4, p. 24; *La voluntad de poderío*, 488, p. 282 y multitud de otros pasajes de esta póstuma compilación de fragmentos que siempre debe ser citada con precaución.

ahí que, en favor de su proyecto de salvar al mundo de estas últimas, no pueda hacer otra cosa que apelar a la *utilidad* personal, al *placer* y a la “alegría”, pues la verdad, la razón y la justicia habrían quedado también bajo sospecha y habrían sido apartadas del juego. En un texto de *Aurora*, se pregunta significativamente Nietzsche a este respecto:

¿Por qué tememos un retorno a la barbarie? ¿Porque haría al hombre más *desdichado* de lo que es ahora? ¡Oh, no! Los bárbaros de todos los tiempos han tenido más *felicidad*: no nos engañemos! Pero nuestro *impulso de conocimiento* es demasiado fuerte como para que seamos capaces de apreciar la felicidad sin conocimiento o la felicidad de una intensa y sólida ilusión; ¡nos aflige imaginarnos siquiera tales estados! [...] El conocimiento se ha transformado en nosotros en una pasión que no se amedrenta ante ningún sacrificio [...] Creemos sinceramente que bajo el impulso y el padecimiento de esta pasión toda la humanidad tendría que creerse más sublime y consolada que en cualquier momento anterior, cuando todavía no había superado la envidia del más burdo *bienestar* de los que acompañan a la barbarie. ¡La *pasión del conocimiento* puede hacer sucumbir a la humanidad!⁷⁸.

En el siglo XVIII, los ilustrados también combatieron las costumbres y la religión cristianas, pero las combatieron a causa de la “obscuridad” e *irracionalidad* que había en ellas, de la *falsedad* que contenían, no por lo *penoso* que resultaba vivir bajo las mismas. Su intención era hacer valer la *verdad* en medio de la “superstición”, quitarle la palabra a ésta para dársela a la *razón*. Pero Nietzsche prefiere darle la palabra a otra “superstición”, como la del “Superhombre” o la del “eterno retorno”, antes que dársela a esa “vieja hembra engañadora”⁷⁹ que sólo “dignidad” puede ofrecernos.

Cuando un ilustrado, como Diderot, Lessing o Kant, se topa con la creencia cristiana en la existencia de Dios, se pregunta qué hay de *verdad*

⁷⁸ F. Nietzsche, *Aurora*, 429, pp. 342-343; confróntese con el texto paralelo de *La gaya ciencia*, 344, pp. 171-172 y con *La genealogía de la moral*, III, 25, pp. 178-179. Posteriormente, Nietzsche dirá en *Ecce homo* que “el camino hacia la verdad” es “la *pendiente*” por la que la humanidad se ha venido hundiendo; y añadirá: “la vieja verdad se acerca a su final” y “yo soy el alegre mensajero del camino *hacia arriba*” (F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, p. 110; cf. *El crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, 10 y 11, pp. 42-43).

⁷⁹ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, 5, p. 49.

en ella, o si existe un fundamento racional de la misma; o trata de averiguar si es posible probar racionalmente la existencia de Dios, como hace Kant en la *Crítica de la razón pura*. Cuando Nietzsche, se enfrenta a la creencia cristiana en la existencia de Dios, se limita a mostrar lo *impertinente* que sería que Dios existiera (“Si hubiera Dios, ¿cómo soportaría yo el no serlo!”, dice en uno de sus exabruptos más populares⁸⁰). La diferencia salta a la vista. Mientras que la crítica ilustrada *puede* persuadirme (sea o no esta su intención) de lo *infundado* de mi creencia en Dios, o de lo que realmente pone en juego mi derecho racional a mantenerla, Nietzsche sólo puede persuadirme de lo *desdichado* que puedo ser a causa de la misma; pero de ningún modo me proporciona una razón para abandonarla.

Cuando un ilustrado, como Diderot o Kant, combate la moral cristiana, lo hace en nombre de la libertad y la “autonomía”. Cuando Nietzsche ataca la moral cristiana lo hace para propugnar la más pura “heteronomía”, la completa sujeción al “ser natural”, la perfecta sumisión a lo que “naturalmente” somos; esto es, para reivindicar la ausencia de libertad y de “autonomía”. El modelo nietzscheano propone una existencia no ya animal, sino vegetal, puesto que las plantas son los seres vivos que mejor satisfacen las exigencias de su ser natural. En todo caso, una existencia pre-humana o sub-humana, pues cuando se salta por encima de la razón y la libertad no se va *más allá* de lo humano, sino que se vuelve uno *más atrás*. Pues la suposición de un tercer estado (el “Superhombre”) no puede ser, en clave ilustrada, sino una pura “superstición”.

Así pues, al renunciar a la verdad y la palabra de la razón, Nietzsche se priva de lo único que podría hacernos abandonar nuestras costumbres, nuestras servidumbres y nuestras creencias. Después de Nietzsche, seguimos sin ninguna *razón* para rechazarlas. Todo lo más, Nietzsche nos muestra que la sujeción a dichas costumbres y la posesión de tales creencias limita nuestro ser, nos lleva a despreciar el mundo y a aborrecernos a nosotros mismos. Pero eso hace ya dos mil años que lo sabíamos. Y, en todo caso, no dice nada en contra de la veracidad, la racionalidad y la justicia de aquéllas, que es lo único que, según la coherencia pascaliana citada, nos movía a adoptarlas.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 132.

3.2. Por otra parte, Nietzsche, que tanto insiste en presentar al cristianismo como un tipo funesto de “neurosis” o “enfermedad mental”⁸¹, parece no reparar en que a lo que más se parece su “aristócrata”, su “espíritu libre”, situado por encima del bien y del mal, más allá toda servidumbre y de toda sujeción, es justamente a un *esquizofrénico*. Un esquizofrénico es alguien que, por decirlo así, se ha tomado completamente en serio la inexistencia del yo pregonada por Nietzsche, que se ha liberado de la sujeción a los pronombres personales, que ha decidido liberarse del principio de no-contradicción y de la lógica entera, que, para regocijo de Nietzsche, ha dejado, por fin, de creer en la gramática⁸²; un hombre cuyos “instintos” han vencido completamente a la realidad, que verdaderamente ha logrado crear un mundo a la exacta medida de sus pulsiones, que no conoce ninguna autoridad, que está por encima de la “verdad”, que no se humilla ante la razón, que se resiste a toda “domesticación” y a vivir en medio del “rebaño”.

¿Es envidiable su situación? ¿Puede quererse su situación? ¿No es justamente todo aquello que Nietzsche combatió como fatales formas de “neurosis” el conjunto de procedimientos mediante los cuales los hombres se ponen a salvo de esa situación hacia la que el propio Nietzsche y su Zarathustra pretenden conducirnos? La cultura entera puede ser entendida, en efecto, como una *precaución* contra esa “demencia” que es —en palabras del propio Nietzsche— el “Superhombre”⁸³, como un complejo entramado de dispositivos trabajosamente diseñados a través de los tiempos para ponernos a salvo de esa “libertad” que Nietzsche encuentra tan deseable. Por lo que no es de extrañar que su intempestivo mensajero no encuentre a los hombres preparados para sus fines⁸⁴.

En realidad, nadie quiere ser “libre” en el sentido que Nietzsche nos propone serlo⁸⁵. Si un día nos despertásemos de tal modo “liberados” de

⁸¹ Véase, por ejemplo, F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 47, pp. 74-75 y *El Anticristo*, 51, pp. 87-88.

⁸² F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, p. 49 y nota núm. 59 del editor.

⁸³ “¿Dónde está el rayo que os lama con su lengua? ¿Dónde la demencia que habría que inocularos? Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese rayo, él es esa demencia” (F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 36).

⁸⁴ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, 125, p. 110 y *Así habló Zarathustra*.

⁸⁵ Ésta es una de las cuestiones fundamentales que, al final de su citado libro, Valadier

la interpelación de la que somos objeto en cuanto seres *racionales* y de todas esas “servidumbres” culturales que nos permiten *ser* allende la nada que somos, tal vez podríamos seguir viviendo, pero ¿quién podría sentirse a gusto en esa gélida intemperie? ¿Quién querría seguir viviendo una vez que la vida hubiese sido despojada de todo aquello que la hace *digna* de ser vivida, y una vez que todos los dispositivos y mecanismos mediante los que nos *protegemos* o *ponemos a salvo* de la hostil realidad en la que vivimos hubiesen sido derribados? Si en eso consiste la “moral de señores”⁸⁶, ¿quién podría desear semejante título? Por nuestra parte, preferiríamos que se reconociese y se respetase lo que nos corresponde en cuanto meros seres humanos, aunque —en el decir de Nietzsche— ello nos haga insoportablemente *iguales* al resto de los miembros del “rebaño” humano.

Por otra parte, no se entiende en qué sentido podríamos considerar *moral* esta “moral de señores” nietzscheana. La moral interpela a la voluntad, le exige tomar una decisión en un sentido o en otro. Pero, tal como Nietzsche la presenta, parece que lo único que la “moral de señores” *solicita* de la voluntad es justamente *que no decida*, que no tome ninguna decisión, que deje que los “instintos” y las pulsiones *decidan* por ella; que no frene ni obstaculice los movimientos y reacciones espontáneos de nuestro ser natural; que no limite ni restrinja la satisfacción de nuestros apetitos e inclinaciones; en una palabra: que abdique de su *autonomía* y se *somete* enteramente al dictado de la *ley natural*. Ahora bien, si hay alguna *solicitud* que de ningún modo imaginable podría ser calificada de *moral* es justamente ésta, pues significa pura “heteronomía”, absoluta no-libertad, in-acción (mera pasión) y, por tanto, una existencia necesariamente pre-moral. La moral se define precisamente como *autonomía* respecto de todo eso que Nietzsche considera constitutivo de la “moral de señores”.

3.3. Otro aspecto que no debe pasar inadvertido es que la explicación nietzscheana de la moral es, en realidad, la única que cabe dar desde los

reprocha a Nietzsche haber eludido (Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, *op. cit.*, Conclusión).

⁸⁶ Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 260, pp. 222-226 y la continuación del tema en el Libro I de *La genealogía de la moral*.

supuestos de los que Nietzsche parte. La única que cabe esperar cuando se ha negado la palabra a *Dios*, a la *razón* y a la *compasión*⁸⁷ al mismo tiempo. Si no podemos consentir que ni Dios, ni la razón, ni la compasión tomen la palabra respecto de *lo que hay que hacer*, entonces –como decía Iván Fiódorovich Karamázov en la famosa obra de Dostoievski– “todo está permitido”, y la moral no puede aparecer mas que como una suerte de “enfermedad mental” o como un producto del “resentimiento” y de la “voluntad de venganza”, las dos posibilidades contempladas por Nietzsche.

Así pues, lejos de ser “el *descubridor* de la moral”, como él pretende, Nietzsche se limita a “descubrir” lo único que cabe ver en la moral desde la posición en la que él mismo se sitúa.

Nuevamente, el contraste con la Ilustración resulta instructivo. La Ilustración se negó a tener que buscar en la religión el fundamento de la moral, negando precisamente que “si Dios no existiera todo estaría permitido” y sosteniendo que la razón se bastaba a sí misma para obligarnos y juzgarnos⁸⁸. A Nietzsche, por haber negado esta posibilidad tanto a Dios como a la razón, la moral ha de parecerle necesariamente *sospechosa*. La sujeción a la leyes contrarias a nuestras tendencias e impulsos primarios ha de tener un secreto motivo más allá del amor y la dignidad. ¿Y qué otro podría ser sino la “voluntad de desquite” o la “enfermedad mental”? Así pues, Nietzsche ve en la moral lo único que cabe ver cuando se ha dejado fuera de juego todo lo que podría proporcionar algún sentido a la moral (Dios, la razón, la compasión). Cuando la moral ya *no puede* tener senti-

⁸⁷ Sobre el rechazo nietzscheano de la *compasión*, véase, por ejemplo, *Aurora*, libro II, *Más allá del bien y del mal*, 186, p. 115; *El Anticristo*, 7, pp. 31-32; y *La voluntad de poderío*, 365, p. 215.

⁸⁸ Ya en 1682, Pierre Bayle, “padre común” de la Ilustración y “honor del genero humano”, en el decir de Voltaire, se adelantaría a Diderot, Rousseau y Kant con observaciones como esta: “Es evidente que una sociedad de ateos podría desarrollar toda actividad civil y moral igual que cualquier otra sociedad [...]. El hecho de ignorar la existencia de un primer Ser creador y conservador del universo no impediría a los miembros de esa sociedad ser sensibles a la gloria y al desprecio, a la recompensa y al castigo, igual a que a todas las demás pasiones humanas; tampoco sofocaría en ellos todas las luces de la razón y también entre los ateos se podrían ver personas honestas en el comercio, caritativas hacia los pobres, enemigas de la injusticia, fieles a sus amigos, ajenas a ofender, indiferentes a los placeres de la carne, incapaces de hacer daño a nadie (Pierre Bayle, *Pensées diverses su la comète*, 172).

do, entonces es inevitable pensar que su existencia responde al ofuscamiento de la mente o una cruel “rebelión” (la “rebelión” de los “esclavos”, de los “débiles”, del “hombre fracasado”).

3.4. Otro aspecto, estrechamente relacionado con lo anterior, que tampoco conviene pasar por alto, se refiere al carácter *psicológico* de la crítica de Nietzsche a la moral. Es la *psicología* la que escudriña la moral y la que esgrime “el martillo” contra ella.

La psicología –dice Nietzsche– vuelve a ser reconocida como la señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales”⁸⁹.

Ahora bien, si algo hemos podido aprender de una vez por todas después de Kant es justamente que situarse en el terreno de la psicología es negarse de antemano la posibilidad de aprender nada respecto de la *esencia* de la moral. Pues, ésta queda siempre necesariamente más allá del ámbito de cuestiones que la psicología como tal es capaz de plantear y más allá de lo que ésta puede llegar a ver. Desde la psicología pueden verse muy bien los efectos que produce sobre la *psique* la sujeción a la ley moral, los afectos y el estado de ánimo que acompañan a la misma, el *patos* de la moral...; pero en ningún caso nos aporta conocimiento alguno acerca de *en qué consiste la moral*. Y el problema es precisamente que Nietzsche *confunde* los efectos psíquicos o anímicos de la moral con la moral misma. Si Nietzsche no puede dejar de ver en la moral una demencial “automutilación” de nuestro ser o una neurótica “voluntad de final” dirigida contra nosotros mismos, es justamente porque *eso* es lo único que cabe ver en ella cuando se ha confundido el *pathos* de la moral con la moral misma; cuando uno se niega admitir que la moral es algo más allá de su existencia en el ánimo y en la mente, de su presencia en el yo, es decir, de *lo que es para la psicología*.

Justamente, la moral se define por su independencia respecto de lo psíquico o lo mental. Pues la moral no me interpela en cuanto “yo empírico”, sino en cuanto “ser racional”, capaz de tratarme a mí mismo con

⁸⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 23, p. 46.

independencia de quién sea yo, esto es, con independencia de mi carácter, de mis inclinaciones, de mi opinión (*doxa*), de todo aquello que es objeto de consideración de la psicología. La moral existe en la medida exacta en la que soy capaz de existir más allá de mi propia mente, en un espacio⁹⁰ en el que sólo en cuanto mero “ser racional” me hago presente, y, por lo tanto, en un espacio en el que, por definición, no tiene nada que decir la psicología.

Sin duda Nietzsche ha llevado a la psicología por caminos hasta él intransitados, y eso hemos de agradecerse. Pero no deja de sorprender que “el *descubridor* de la moral” se haya empeñado en instalar su atalaya en un lugar desde el que la esencia de la moral resulta del todo invisible.

Ediciones de las obras de Nietzsche citadas:

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (1873), en *Obras completas*, trad. de Pablo Simón, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, vol. 1.

El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo (1869-1871), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (1878-1880), trad. de Alfredo Brotons, Akal, Madrid 1996 (2 vols.).

Aurora (1881), trad. de Eduardo Knörr, Edaf, Madrid, 1996.

La gaya ciencia (1881-1882), trad. de Pedro González Blanco, José J. de Olañeta Editor, Barcelona, 1979; Sarpe, Madrid, 1984.

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie (1883), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro (1886), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

La genealogía de la moral. Un escrito polémico (1887), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo (1888), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo (1888), trad. de Andrés

⁹⁰ Un “mundo inteligible” como lo llama significativamente Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es (1888), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

La voluntad de poderío, trad. de Aníbal Froufe, Edaf, Madrid, 1981.

En torno a la voluntad de poder, trad. de Manuel Carbonell, Ediciones Península, Barcelona, 1973 [Selección de textos].