

PABLO DE TARSO COMO MOMENTO DE ENCUENTRO/DESENCUENTRO
DEL JOVEN HEIDEGGER CON NIETZSCHE

Paul of Tarsus as a moment of encounter/mismatch
of early Heidegger with Nietzsche

Virgilio Cesarone

Università del Salento, Lecce

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es mostrar las analogías y diferencias entre las interpretaciones de Heidegger y Nietzsche de la epístolas paulinas. El primer paso es mostrar la ambigüedad de la figura de Pablo en el pensamiento de Nietzsche y su conexión con Jesús de Nazaret. Pablo, el fundador del cristianismo, creó una religión del resentimiento, dando poder a los carentes de él. Muy lejos del enfoque filosófico-moral de Nietzsche, Heidegger lee a Pablo para investigar las raíces de la vida religiosa: las epístolas paulinas tratan, antes de nada, de la espera de la *Parousía*, que, lejos de ser una mera esperanza, es la consumación de la vida de todo creyente.

Palabras clave: resentimiento – esperanza – fe

ABSTRACT: The aim of this paper is to show analogies and contrasts between Heidegger's and Nietzsche's interpretation of the Pauline Epistles. The first step is to show the ambiguity of Paul's figure in Nietzsche's thought and his connection with Jesus of Nazareth. Paul, founder of Christianity, created a religion of resentment, empowering the powerless. Heidegger, far from Nietzsche's philosophical moral approach, reads Paul to investigate the roots of religious life: the Pauline Epistles, above all, deal with the awaiting of Parousia, which, far from being a mere hope, is the completion of all believer's life.

Keywords: resentment – hope – faith

La confrontación de dos filósofos es siempre una tarea arriesgada. A menudo, se ponen uno junto a otro, como en un museo, como dos pensamientos distantes entre sí, sin conseguir «repetir» el problema fundamental de sus filosofías, de modo que la aridez del trabajo termina por aburrir al lector. Esta tarea resulta aún más difícil cuando se intenta confrontar a Heidegger y Nietzsche en un terreno hermenéutico como el de la interpretación de Pablo de Tarso. Es evidente que un pequeño trabajo —en su concreción material más que en su rimbombante título— no puede estudiar de manera exhaustiva el tema, pero intentaré de todo modos delinear las líneas fundamentales de uno de las primeras confrontaciones de Heidegger con Nietzsche, precisamente en torno a la interpretación Nietzscheana de Pablo. En su prefacio a sus *Frühe Schriften* Heidegger recuerda el intenso interés que suscitó en él, además de la traducción al alemán de las obras de Kierkegaard y Dostoievski, la segunda edición de *Wille zur Macht*. Y Nietzsche, en efecto, será citado en la tesis para la habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* a propósito de la relación entre vida y

filosofar⁴⁵. Pero después de esta primera alusión, y antes de la durísima confrontación con Nietzsche que comenzará en los años treinta, hay un pasaje que, en mi opinión, es importante y quizás haya sido infravalorado, en el conjunto de lo que Heidegger escribe para las lecciones del invierno 1920/1921. El punto en torno al cual girará mi reflexión, está extraído, por tanto, de las lecciones dedicadas a la *Introducción a la fenomenología de la religión* donde, al examinar un pasaje de las epístolas paulinas⁴⁶, el joven profesor lanza, de paso, una crítica a Nietzsche y a su esquema interpretativo con respecto a Pablo:

Die Zusammenhänge des Paulus dürfen *nicht ethisch* verstanden werden. Darum ist eine Verkennung, wenn Nietzsche ihm Ressentiment vorwirft. Das gehört gar nicht in dieser Sphäre. In diesem Zusammenhang kann gar nicht von Ressentiment die Rede sein. Geht man darauf ein, so zeigt man, daß man nichts verstanden hat⁴⁷. **Trad. castellana**

El pasaje en cuestión es uno de los más comentados en las cartas, puesto que trata de la alteración que debe seguirse de la aceptación de la fe en el corazón del cristiano. ¿Cómo debe ser entendido el «como si no» (*hos me*) de las epístolas paulinas, con el que expresa esa alteración, repetida (retóricamente) por Pablo en cada ejemplo? Para poder examinar de manera adecuada ese pasaje y, por tanto, comprender qué quiere decir Heidegger con su crítica, es necesario comenzar por esbozar brevemente el papel que la teología paulina tuvo en el desarrollo del pensamiento de los dos grandes filósofos, y sobre todo captar qué interpretación de ella subyace a sus filosofías respectivas.

1. NIETZSCHE Y PABLO

En primer término, resulta muy complicado formular de manera unívoca la interpretación del apóstol Pablo que se encuentra en las obras de Nietzsche. Como a menudo ocurre en su acercamiento a grandes personajes, la confrontación de Nietzsche con Pablo está marcada por una ambigüedad de fondo. Esta ambigüedad es el resultado de una doble transformación, dictada no sólo por un cambio en la interpretación del apóstol a lo largo de la evolución de la filosofía Nietzscheana, sino también por una transformación de la relación Jesús-Pablo en su comprensión del cristianismo. Partiendo pues de este último punto es importante subrayar que si bien en sus escritos hasta *Aurora*, la crítica al cristianismo estaba basada en la crítica a la pareja Jesús-Pablo, con el pasar de los años Nietzsche extrae la figura del Nazareno de la polémica contra el cristianismo, para focalizarla sobre todo, si no exclusivamente, en la de Pablo. A este propósito, hoy día se considera inadecuada la interpretación de Karl

45. Cf. HGA 1, p. 169.

46. «Hoc itaque dico, fratres: Tempus breve est: reliquum est, ut et qui habent uhores, tanquam non habentes sint, et qui flent tanquam non flentes, et qui gaudent tanquam non gaudentes, et qui emunt tanquam non possidentes, et qui utuntur oh mundo tanquam non utantur; praeterit enim figura huius mundi. Volo autem vos sine sollicitudine esse. Qui sine uxore est sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo» 1 Cor 7, 29-32. **Trad. castellana**

47. GA 60, p. 120.

Jaspers, según la cual desde el comienzo Nietzsche situaba en los antípodas a Jesús y a Pablo; los estudiosos están de acuerdo en fechar la separación de las dos figuras no antes de *El anticristo*, y por tanto en el periodo conclusivo de la filosofía Nietzscheana. Entre los primeros intérpretes que tematizaron la relación Nietzsche-Pablo, y que de este modo abrieron una nueva aproximación hermenéutica a la filosofía Nietzscheana⁴⁸, se sitúa sin duda Emanuel Hirsch, quien, en su ensayo de 1921 *Nietzsche und Luther*, intentaba captar, a pesar de la pobreza de los medios críticos-históricos de aquel momento, la génesis del anticristianismo del filósofo⁴⁹. Hirsch encontró en la lectura que hizo Nietzsche del volumen II de la *Geschichte des deutschen Volkes*, escrita por el sacerdote católico Janssen en 1879, una fuente importantísima para la crítica de la Reforma, en la persona de Lutero, una crítica que más tarde se ampliará, con las mismas características, tanto a Pablo como al cristianismo originario. A partir de esta lectura habría crecido en Nietzsche una aversión hacia la persona de Lutero. Éste se convierte en el campesino, el cateto que odia al hombre superior, que promueve un cristianismo en el que los plebeyos toman la palabra. Lutero es el hombre lleno de los instintos más bajos, de la sensualidad más grosera, que busca una fe en la que justamente esos instintos puedan ser reconocidos y escondidos. De esta interpretación derivaría el juicio sobre la «libertad evangélica», así como la pretensión de juzgar al hombre, no según las obras, sino según su fe (no según la vida de los instintos, piensa Nietzsche, sino según sus ilusiones). Es en estos términos como Nietzsche ve también a la Reforma, extendiendo por tanto su crítica al cristianismo originario. El reciente florecimiento de estudios crítico-históricos sobre la génesis de la interpretación del cristianismo en la filosofía de Nietzsche ha podido identificar en la obra de H. Lüdemann *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (Kiel, 1872) una fuente segura para el juicio sobre la religión paterna por parte del filósofo alemán. A este estudioso Nietzsche le debería el método psicológico-descriptivo aplicado al apóstol Pablo. Es precisamente Lüdemann quien lee el suceso ante las puertas de Damasco como un episodio que Pablo explota para interpretar de manera nueva tanto la Ley judía como la muerte de Jesús. De todos modos, más allá de dichas fuentes, se ha recalado que Nietzsche opera una apropiación de dichas interpretaciones, asimilándolas

48. J. Salaquarda en su epílogo al trabajo de E. Hirsch («Nietzsche und Luther – Mit einem Nachwort von Jörg Salaquarda»: *Nietzsche-Studien* 15 [1986], 398-439), rinde homenaje al estudio de Hirsch como el primero que habría intentado, más allá de una mera posición de defensa, regresiva con respecto a la crítica de Nietzsche al cristianismo o de simple asunción de sus críticas, una discusión sobre base histórico-filológica de las razones que llevaron al filósofo a asumir su posición (pp. 431-433).

49. Según Hirsch, Nietzsche comenzó con una veneración fanática hacia la Reforma (NT § 3), fundada sobre todo desde el punto de vista musical, en el que Lutero se sitúa junto a Haendel y Beethoven, en suma, la visión de Wagner. Más tarde, su juicio juvenil se ve reemplazado por una especie de indiferencia. De la primera época sólo queda la tesis de que la Reforma es un producto típico del espíritu alemán, por lo que Nietzsche se volverá anti-prottestante en el momento en que se vuelva anti-alemán, y viceversa. Desde el punto de vista del odio hacia el cristianismo, hay dos posibilidades para hacer una valoración de la Reforma: una afirmativa, puesto que con la Reforma se inicia la des-cristianización de Europa y la destrucción de la Iglesia, de manera que la Reforma sería el paralelo septentrional del Renacimiento meridional, a pesar de que todo esto ocurra de las intenciones de los reformadores. La otra posibilidad es valorar la Reforma como la gran desgracia de la historia moderna alemana y europea, puesto que intentó congelar la cultura ilustrada que había comenzado en el Renacimiento. Si estas dos perspectivas iban paralelas, al final de su vida Nietzsche terminó resaltando más la segunda.

y haciéndolas suyas. Así, si por un lado no hay duda acerca de su lectura de la obra de Janssen⁵⁰, también es verdad que ya antes Nietzsche poseía un juicio negativo de la Reforma y de Lutero, sin el cual «la aurora de la Ilustración habría surgido quizá un poco antes y con un resplandor más bello de lo que podamos barruntar hoy»⁵¹, como observa Salaquarda. Con respecto a Lüdemann, además, no hay duda de que Nietzsche se inspiró en su trabajo centrado en la antropología paulina, pero parece igualmente evidente su distancia para ofrecer una descripción de la figura de Pablo, delineando su personalidad⁵².

Una vez recordadas las fuentes en las que se basa su interpretación de Pablo, intentemos examinar brevemente las líneas de desarrollo a lo largo de las transformaciones que sufre el pensamiento de Nietzsche. Quizás sea conveniente tener siempre presente cierta conexión constante como el núcleo teórico a partir del cual puede entenderse mejor la crítica que Nietzsche desarrolla a lo largo de los años, con un rechazo y un disgusto cada vez mayores hacia la figura del apóstol⁵³. Pues en la fundación del cristianismo llevada a cabo por Pablo, Nietzsche ve operante la estrecha conexión entre verdad, moral y poder. La crítica de Nietzsche se basa ante todo en la comprensión de la verdad, que en el cristianismo es sustraída al individuo para convertirse en expresión del *Ressentiment*, dando así poder a los sin-poder⁵⁴. Pablo sería así el principal responsable de este juego manipulador con la verdad, utilizándola en el campo moral para su propia vanidad. El apóstol estaría dotado de una «cruel e insaciable vanidad»⁵⁵, en la medida en que habría pensado lo que Calvino llevará a sus extremas consecuencias, es decir, que los predestinados a la condenación (*zur Verdammung vorherbestimmt*) son innumerables. Todo este plan mundial (*Weltplan*) habría sido proyectado para mostrar la gloria de Dios, o quizás la vanidad de un Dios así, pero en realidad muestra la vanidad del alma de quien ha ideado todo ello.

Para tener presente el conjunto dentro del cual se sitúa la interpretación de Pablo, sería oportuno reflexionar sobre lo que escribe Nietzsche en el aforismo 62 de *Morgenröthe*, titulado «Vom Ursprunge der Religionen»⁵⁶. El aforismo parece una especie de prolepsis de lo que Nietzsche escribirá sobre Pablo en el aforismo 68. Según el filósofo, para comprender el origen de una religión es fundamental reconstruir el proceso por el cual la opinión personal sobre las cosas llega a ser sentida como revelación divina. El presupuesto evidente es que se crea ya con antelación en la posibilidad de la revelación divina; a partir de esa creencia el fundador crea un pensamiento propio, y justamente el aspecto grandioso de lo que ha concebido en su mente lo reconoce como proveniente de su Dios: una «umspannende Hypothese» de tal clase no puede haberse producido en su alma si no es por causa divina. Por tanto, atribuye a Dios la causa de la hipótesis, y la causa de la causa. A este primer aspecto se añade otro: la opinión personal, en

50. Carta a H. Köselitz, 5.10.1879, en CO III, carta 889 (KSA V 451).

51. MA § 237.

52. D. Havemann, *Apostel der Rache. Nietzsches Paulus Deutung*, Berlin: W. de Gruyter, 2003, pp. 105-106.

53. El juicio extremadamente negativo de Nietzsche con respecto a Pablo coincide con los paralelos de Renan y del amigo Overbeck.

54. Cf. D. Havemann, *op. cit.*, p. 3.

55. WS § 85 (KSA II 591).

56. KSA III 62-63.

cuanto sentida como revelación, pierde todo carácter hipotético y se sustrae a la crítica y a la duda, que dominan normalmente sobre los pensamientos humanos; «man macht sie heilig», escribe Nietzsche. Si por una parte es verdad que la propia persona se convierte en un instrumento de esta revelación, sin embargo sólo y exclusivamente a través de ese instrumento se manifiesta Dios. El sentimiento de afirmación de sí mismo supera, por tanto, al de humillación, además porque, según Nietzsche, hacia esa creación (*Erzeugniss*) se siente un sentimiento de amor paterno, que tolera sin problemas una *diminutio* de uno mismo a favor de la criatura. En definitiva, Nietzsche está convencido de que la religión no puede prescindir de una fundación humana, en la medida en que llega a sentir como divino lo que nace como humano. Pero precisamente este tipo de sacralización separa de manera definitiva al pensamiento respecto a lo que domina en el pensar humano: la duda y la crítica, y sitúa así a la religión más allá de todo examen gno-seológico⁵⁷. Poco antes (aforismo 14), Nietzsche había conectado esta posibilidad de abrir una vía de nuevos pensamientos con la locura (*Wahnsinn*), más aún, la alusión a la epilepsia remite directamente a Pablo y su visión en Damasco.

Pero es en el aforismo 68 de *Aurora* donde Nietzsche explicita su propia posición con respecto a Pablo, ya desde el título: *Der erste Christ*⁵⁸. Lo que Nietzsche propone ante todo en este texto es un problema de lectura, o mejor, de saber leer. En la Biblia se busca un consuelo para las propias aflicciones, se busca y se termina encontrándose sólo uno mismo. Pocos, poquísimos en cambio, consiguen leer «la historia de una de las almas más ambiciosas y entrometidas, y de un cerebro tan supersticioso como astuto, la historia del apóstol Pablo»⁵⁹. Gracias a esta incapacidad de lectura de las Escrituras, el cristianismo ha podido resistir a lo largo de los siglos, con el encubrimiento de lo que el «Pascal judío»⁶⁰ ha introducido desde el principio en el origen del cristianismo, marcando su destino hasta su ocaso. Nietzsche lee las cartas paulinas como una continua autobiografía, intentando sacar a la luz los pliegues psico-fisiológicos del hombre Saulo. Y es propio de quien consigue leer correctamente los textos el darse cuenta de que Saulo «sufría de una idea fija»: la ley judía. Su problema obsesivo era el del cumplimiento de la ley. De ella y de su Dios, Pablo fue defensor y guardián en su juventud, «furibundo

57. Para comprender este aspecto parece ser determinante la relación estructural entre verdad y fe, que Nietzsche parece extraer de lo que Dostoievski pone en boca de Satov en un coloquio con Stavrogin en *Demonios* (parte II, § 7: «¿Pero no ha sido usted quien me ha dicho que, si os demostraran matemáticamente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedarse con Cristo antes que con la verdad? ¿Usted lo ha dicho? ¿Usted?»), sentencia propia del escritor en una carta del 20.2.1854 a Natalia Fonvizin. Nietzsche está convencido de que la verdad de la ciencia no puede derrotar a la fe religiosa.

58. Es muy verosímil que Nietzsche, más allá del juicio sobre Pablo como fundador de la teología cristiana, con el título del aforismo se refiera a los *Hechos de los apóstoles*, donde se cuenta que en Antioquía, lugar de la primera estancia apostólica de Bernabé y Saulo, los discípulos fueron llamados por primera vez «cristianos» (11, 25-26), y poco después el nombre Saulo del apóstol se transformó en Pablo (13, 9), llevando a término en cierto sentido la romanización significada por el adjetivo terminado en *-ianus*.

59. M § 68 (KSA III 64).

60. La comparación de Pablo con Pascal es propia del periodo de M, puesto que Nietzsche los considera unidos por una deshonestidad común (de la que participa también Lutero). Más tarde distinguirá entre la devoción pura de Pascal, de la deshonesto e instrumental de Lutero y Rousseau, una devoción reactiva, fruto del *ressentiment*, cf. FP III, 1884, 26[175], y FP IV, 1887, 9[124]. Sobre la interpretación Nietzscheana de Pascal, cf. C. Piazzesi, «Nietzsche lettore di Pascal», en M. C. Fornari (ed.), *La trama del testo – Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce: Milella, 2000, pp. 167-221.

celador» escribe Nietzsche, parafraseando una vez más el Nuevo Testamento⁶¹. Saulo era el perseguidor, quien con un celo fanático tutelaba el rigor de la ley contra sus transgresores⁶². Hasta cuando se dio cuenta de que él mismo no podía cumplir la ley, más aún, hasta que su propia índole se le mostró como contraria a la ley, siempre dispuesta a transgredirla, pero no a causa de una concupiscencia, sino porque, como descubrió Pablo más tarde, lo propio de la ley es ser transgredida. Nietzsche afirma que, no obstante, esa solución la encontró sólo más tarde, antes de ello Saulo vivió la desesperación de quien se halla frente al cumplimiento imposible de la ley. «La ley era la cruz a la que se sentía clavado»⁶³. La conciencia de su incapacidad de seguirla iba acompañada cada vez más de su voluntad de destruirla. Frente a esta situación insoluble, la salvación se le apareció con una visión del Cristo que él mismo perseguía: justamente el perseguido, en cuanto destructor de la ley, podía convertirse en la vía para efectuar la venganza.

En esta mirada racional de Saulo sobre la relación entre la ley y el Cristo perseguido, Nietzsche ve el momento central para la superación de la desesperación moral, puesto que en él es destruida definitivamente la moral, que ahora se veía cumplida en la verdad de la cruz. Esta muerte innoble, que poco antes Saulo consideraba como un signo imposible del Mesías, ahora, en cuanto punto de apoyo para abatir la ley, se convierte en el núcleo de una revolución que afecta al destino de toda la humanidad: «[Pablo] posee el pensamiento de los pensamientos, la clave de las claves, la luz de las luces; idesde ese momento la historia gira en torno a él! Puesto que a partir de ese momento él es el maestro de la *destrucción de la ley!*»⁶⁴. Unirse al crucificado significa convertirse con él y junto a él en destructor de la ley, y salir así del pecado porque ya se está fuera de la ley⁶⁵. La unión con Cristo conduce más allá de la ley, puesto que su sacrificio testimonia la imposibilidad de cumplir la ley. Volver a colocarse dentro de la ley significaría convertir a Cristo en un pecador, mientras que con Cristo la ley es destruida⁶⁶.

Nietzsche diferencia de manera muy efectiva a Jesús de Pablo sobre todo en *El Anticristo*. En él juega un papel importante la lectura de los grandes novelistas rusos, a partir de los cuales el filósofo describe la idiotez del Nazareno, conectándolo con el príncipe Myskin, pero sobre todo con las tesis sobre el cristianismo de Tolstoi⁶⁷. Asistimos así a una división entre el idiota Jesús y el cura Pablo, quien, proviniendo del judaísmo, ha introducido la moral del cura. Y Nietzsche dedica su atención sobre todo a la constitución de la moral cristiana por obra de la teología paulina, leyéndola en clave sociológica. La interpretación del cristianismo se desarrolla bajo el signo de la pregunta *cui prodest?* A la que

61. Cf. *Gálatas* 1, 14; *Filipenses* 3, 6; *Hechos* 22, 3. Las traducciones modernas vierten de maneras diversas el término griego *zelotes* al que se refiere Nietzsche.

62. Cf. *Hechos* 7, 58; 8, 3.

63. Es interesante resaltar que, según Nietzsche, Lutero vivió la misma experiencia en su convento: quería llegar a ser el hombre perfecto según el ideal sacerdotal, pero vista la imposibilidad de llegar a serlo, comenzó a odiar toda la vida clerical.

64. M § 68 (KSA III 64).

65. Cf. *Gálatas* 3, 19-29; *Filipenses* 3, 8-11.

66. Cf. *Gálatas* 2, 15.

67. En realidad, la realización de la misma predicación evangélica le parece a Nietzsche caracterizada por una milagrosa transformación desde el estatus de pecador, lejos de toda posible virtud, en un abandono en los brazos de la misericordia del señor. Es inútil subrayar que en esas consideraciones vuelve a ser objeto de crítica la teología paulina (M § 87).

Nietzsche responde aduciendo la cruz como símbolo de la subversión de los valores, esgrimido por Pablo contra los poderosos. Una vez más Nietzsche desarrolla su crítica feroz contra el cristianismo desde el punto de vista moral, como ya había hecho en *Jenseits*, consciente de que la «religiosidad» de la religión no puede verse afectada por la verdad de las ciencias⁶⁸.

Pero la subversión del valor se basa en el enaltecimiento de la muerte en la cruz como símbolo de la moral. La crucifixión, la muerte que los romanos asignaban a los esclavos, lleva consigo la exaltación del dolor, lo que para Nietzsche es contrario a la fisiología de la vida. Pablo sabe bien que a través de la justificación del dolor y la renuncia a obrar para eliminarlo de la propia vida, se lleva a cabo la subversión más grande de la moral, consiguiendo crear una moral para los débiles y los sufridores. Justamente en esto consiste, para Nietzsche, su genio: Pablo construye una moral basada en la venganza, que se contrapone a la moral de los nobles (*Vornehme*), una moral basada en el resentimiento; por eso Pablo es el más grande de los apóstoles de la venganza⁶⁹. Pero pregunta Nietzsche: «¿La cruz es pues un argumento?», remitiendo al *Zarathustra*:

Signos de sangre escribieron a lo largo del camino que seguían y su locura enseñó que con la sangre se demostraría la verdad.

Pero la sangre es el peor testimonio de la verdad; la sangre envenena incluso la doctrina más pura con el delirio y el odio de los corazones.

Y aunque uno atravesase el fuego por la propia doctrina — ¡qué habría demostrado! Es verdad más bien que de la propia pira deriva la propia doctrina⁷⁰.

Bajo este punto de vista interpretativo, el evangelio del Nazareno, la buena nueva de quien en sí mismo carecía de voluntad de poder (¿pero es esto fisiológicamente posible?) es trasformada por Pablo subsumiéndola bajo el signo de la cruz. Pablo interpreta la vida y las obras de Jesús a partir de la crucifixión, derivando conceptos y dogmas que han convertido al *euangelion* en un *dysangelion*, del que Pablo es el *Dysangelist*.

El escrito paulino que toma en consideración Nietzsche es la Primera epístola a los Corintios. Sabemos que en ella Pablo se enfrentó expresamente con todo lo que había podido conocer y experimentar del mundo griego. Pues él llegó allí tras el fracaso de la predicación ateniense, y aquí creó una comunidad. Pero Corinto —ciudad con dos puertos y por tanto de comercio y tráfico, dedicada al culto de Asclepio— representaba de manera evidente para Nietzsche la confrontación de Pablo con el mundo greco-romano, y es dirigiéndose a esta comunidad como el dysangelista explícita su propia moral del resentimiento. Las invitaciones paulinas en dicha carta a abandonar la lascivia son escarnecidas por Nietzsche (56), quien subraya la *décadence* fundamental de las palabras del apóstol, según las cuales Dios habría elegido a los débiles y la locura del mundo

68. «¡Qué le importa a un cura la ciencia! ¡Él está demasiado arriba para estas cosas! — ¡Y el cura ha dominado! ¡Ha establecido el concepto de ‘verdadero’ y ‘no-verdadero’!...» AC § 12 (KSA VI 179).

69. Cf. AC § 45 (KSA VI 221-223).

70. AC § 53 (KSA VI 235).

(51). Estos aspectos habían sido leídos ya, según Nietzsche, en la clave correcta en la primera disertación de *La genealogía de la moral*, donde por primera vez se mostraba la contraposición de la moral cristiana, nacida del resentimiento, frente a una moral precedente de los nobles.

Desde el prefacio de *La genealogía de la moral*, Nietzsche aclara su propósito, el de sacar a la luz el territorio escondido de la moral. El método que empleará será el de una reconstrucción histórica, a partir de la cual se propone en seguida una cuestión fundamental: el valor del valor. Siguiendo este proyecto, el primer tratado se interroga sobre la pareja de valores *bueno-malo* y *bueno-malvado*. La reconstrucción de la historia moral conduce, ante todo, a una inversión de perspectiva, pues ya no es la acción el punto discriminante para la moral originaria, sino el agente. En efecto, los «nobles» sentían como bueno lo que hacían. Nietzsche proporciona argumentos filológicos a favor de la propia tesis, que puede resumirse de la manera siguiente: la distinción egoísta/no-egoísta surge con el ocaso de los juicios de valor de matriz aristocrática; de esa manera llega a su expresión lingüística por primera vez el instinto del rebaño.

Desde el punto de vista social, esa inversión tuvo lugar mediante la ascensión de la casta sacerdotal a los rangos superiores, la cual introdujo categorías nuevas en la moral como puro/impuro (*rein/unrein*). A ello siguió una transformación semántica también de lo que es *gut*, originalmente referido a cuanto se consideraba noble y virtuoso. Con respecto a la virtud originaria, los curas eran según Nietzsche los enemigos más malvados, puesto que detestaban la potente corporeidad de los *optimates* con un odio interiorizado. Y los judíos serían el pueblo que encarna ese espíritu de odio y venganza:

los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la más espiritual venganza. Estos es lo único que resultaba adecuado precisamente a un pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refinada ansia de venganza sacerdotal. [...] Se sabe quién ha recogido la herencia de esa transvaloración judía⁷¹

Es con los judíos, por tanto, con quienes comienza el llamado *Sklavenaufstand*, continuado luego con el cristianismo. El amor predicado por el Nazareno, en efecto, no sería otra cosa que la perpetuación de ese odio contra los *aristoi*. De este modo, bajo el signo de la paradoja de un dios que se crucifica a sí mismo por la salvación de los hombres, Israel se afirma con su odio y su espíritu de venganza por encima de todos los ideales superiores. En el *Sklavenaufstand* se generan anti-valores a partir del resentimiento, dando lugar a una venganza imaginaria. El punto fundamental de este acontecimiento es visto por Nietzsche en el decir no, por parte de los débiles, a lo que se presenta como exterioridad. Si en la moral de los nobles el acto fundador consistía en una auto-afirmación hacia el exterior de la propia interioridad, la moral de los esclavos consiste en cambio en el dirigirse ante todo al exterior para una negación: es en efecto el no al mundo opuesto lo que crea la moral. Nietzsche interpreta fisiológicamente ese proceder fundacional de la moral como necesidad de recibir estímulos para actuar.

71. GMI § 7.

Volviendo, pues, a *El Anticristo*, Pablo es para Nietzsche el rabino laico que perpetua el judaísmo, el que encarna el odio del chandala, pero convirtiendo este sentimiento de rencor en genialidad. El genio de Pablo consistiría en hallar en el cristianismo el medio para superar, englobándolos, todos los cultos místicos de Oriente (Osiris, Mitra). El genio de Pablo se constata en la transformación religiosa del Nazareno en una fe hecha de dogmas, que también un sacerdote de Mitra podría comprender. El Dysangelist entendió que, a través de la inmortalidad y el concepto del infierno, habría podido vencer al «mundo» y a Roma: en el apóstol de la venganza se reflejan mutuamente el nihilista y el cristiano⁷². Frente a la rigidez dogmática creada por Pablo, frente a la contra-naturaleza de un dios que ha sido negado en cuanto tal por la teología disangelista («Deus qualem Paulus creavit, dei negavit», 47), frente a un dios moral, Nietzsche se proclama de hecho como el apóstol de la transvaloración de los valores, el anti-Pablo, contra el crucificado, por Dioniso. En un apunte del mismo periodo de redacción de *El Anticristo*, Nietzsche escribe que Jesús y Dioniso no se diferencian por el martirio, sino por su actitud respecto a la vida. Pues el uno era la negación de la vida, con la renuncia a seguir su fisiología, cuyos impulsos eran interpretados como el mal, mientras el otro es la promesa de la vida que resurge. Según Salaquarda⁷³, si la contraposición es entre Jesús y Dioniso, está claro que a Pablo se contraponen Nietzsche, pero justamente por esto, con respecto al transvalorador Pablo, Nietzsche se sitúa en una posición dialéctica, que repetidamente demuestra ser ambigua.

Por tanto el transvalorador Nietzsche se contraponen al transvalorador Pablo. Bajo esta clave de lectura, algunos intérpretes muestran cómo Nietzsche pone en paralelo la destrucción de la ley y el eterno retorno. El primer indicio de este paralelismo es que el pensamiento del retorno fue formulado por Nietzsche a continuación de un acontecimiento parecido al de Pablo a las puertas de Damasco (primavera-octubre 1881, 11[141]). Antes de la visión de Sils-Maria, Nietzsche había descrito la visión de Pablo con una imagen parecida, «al final le alumbró el pensamiento salvador»⁷⁴. Otro elemento es que Nietzsche llama a estas tendencias temáticas, y solamente a ellas, pensamiento de los pensamientos: los considera, pues, pensamientos centrales que conectan y estructuran todos los demás. Una última semejanza la encuentra Salaquarda en las consecuencias que estos dos acontecimientos tienen sus vidas: como Pablo se convierte en el maestro de la destrucción de la ley, así Nietzsche mismo en el maestro del eterno retorno. Hay que destacar, de todos modos, la reserva con la que ambos, Pablo y Nietzsche, han aludido a la visión que transformó su propia vida. Ambos no describen los detalles, sino que dejan entender sólo lo que sucedió.

2. HEIDEGGER INTÉRPRETE DE PABLO

Ahora es el momento de examinar la aproximación interpretativa de Heidegger a las epístolas paulinas, para esclarecer, sobre esta base, su crítica a la lectura de

72. AC § 53.

73. Ibid.

74. M § 68.

Nietzsche fundada sobre el concepto de *ressentiment*. Los estudiosos siempre han aludido a un importante influjo de la antropología paulina en la filosofía de Heidegger, sin poder no obstante dar cuenta de ello de manera puntual, hasta la publicación de las lecciones que tenían como tema *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* de 1920-1921, pronunciadas en Friburgo. En este curso, después de un largo preámbulo metodológico (que parece que provocó las protestas de los mismos estudiantes), Heidegger afronta la interpretación de la Epístola primera del apóstol Pablo a los Tesalonicenses. El análisis, como indica el mismo título del curso, pretende proporcionar los elementos para una filosofía de la religión, lo que no significa moverse en un terreno conceptual sólido y consolidado, obtenido de la filosofía y la religión. Es en cambio a partir de una determinada religiosidad —y para Heidegger, partiendo de la propia situación, no puede ser la cristiana— como se vuelve posible la comprensión filosófica del fenómeno en cuestión. A partir de ello se comprende por qué en un curso de fenomenología de la religión se propone un análisis de las epístolas paulinas: una hermenéutica del fenómeno religioso implica la solución de la cuestión de las interdependencias históricas. «La tarea es la de alcanzar una relación auténtica y originaria con la historia, la cual hay que explicitar desde nuestra propia situación histórica y desde nuestra propia facticidad»⁷⁵. Sólo gracias a la comprensión de qué significa verdaderamente la historia, con el abandono paralelo de las categorías históricas objetivantes, es posible comprender plenamente la tarea de una filosofía de la religión⁷⁶.

La razón de la elección de la Primera epístola a los Tesalonicenses reside en la voluntad de captar lo originario de la vida religiosa, a partir del primer documento escrito que nos ha sido transmitido. El esfuerzo interpretativo debe dirigirse, según Heidegger, a la comprensión de la personalidad de Pablo. Sin embargo, esto no significa reconstruir los rasgos psicológicos, sino captar hermenéuticamente la conexión entre *Mit-*, *Selbst-* y *Umwelt*. La circularidad de la comprensión hermenéutica se delinea aquí de manera ejemplar: las epístolas remiten a una serie de relaciones entre estos mundos, y a partir de su comprensión emerge lo que Pablo afirma en sus misivas. No hay sitio, pues, para la reconstrucción de interrelaciones objetivas, puesto que ese enfoque obliga a la mirada teórica a volverse abstracta con respecto a la experiencia de la vida fáctica. En cambio, es necesario llegar a captar justo esto, mostrando la *vollzugsgeschichtliche Situation*, la situación de cumplimiento histórico⁷⁷. Por tanto, la atención de Heidegger se detiene sobre todo en la temporalidad intrínseca a la experiencia de una vida religiosa. La comprensión fenomenológica debe intentar entonces sacar a la luz ese sentido de cumplimiento, mostrando *cómo* ese fenómeno se temporaliza. Así Heidegger halla en la espera de la *parousía*, vivida por Pablo de manera atribulada, el punto nodal para la interpretación de las epístolas. Además, Heidegger señala en la continua mención de la propia debilidad, lo que quiere indicar Pablo en las epístolas (2 *Corintios* 12, 1-10). El concepto de

75. «Es ist Aufgabe, ein echtes und ursprüngliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen, das aus unserer eigenen geschichtlichen Situation und Faktizität zu explizieren ist». Trad. española

76. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. de M. Jung, T. Regehly y C. Strube, 1995, en GA 60, p. 124.

77. *Ibid.*, p. 90.

sarx, la *Fleischlichkeit* subrayada por Nietzsche, indican para Heidegger «die Affekten» que impactan en el alma del apóstol desde el exterior, y no provienen de Dios. «»⁷⁸.

El joven profesor invita repetidamente a los estudiantes a intentar captar el contenido de las cartas despojándolas de todo condicionamiento teológico. También cuando en ellas aparece un contenido dogmático, sería para Heidegger muy equivocado desarrollar una hermenéutica carente de la comprensión del *jetzt* en el que Pablo vivía y escribía. Si el contenido hay que leerlo a partir de la situación de cumplimiento histórico, la *parousía* no debe ser entendida como un simple esperar bajo el signo de la esperanza, puesto que esta interpretación habría recaído en una aproximación objetivante del futuro. El tiempo y la hora (*peri ton chronon kai ton kairon*, 1 *Tesalonicenses* 5, 1) son impredecibles con la experiencia temporal de la vida fáctica. Pero este acontecimiento de la hora es un conocimiento de los creyentes, a pesar de ser un saber que escapa a todo conocimiento, para constituir una adquisición gracias a su «ser devenido» (*genesthai*). Ese saber es en cambio un no-conocer: aquellos que creen conocer serán en cambio sorprendidos por la destrucción. De esta manera, *Friede und Sicherheit* señalan la manera en que se relacionan con el mundo aquellos que conocen: «»⁷⁹. Es evidente que si ese saber del *cuando* no es un conocimiento, debe ser remitido al comportamiento de cada uno. La manera en que la *parousía* está presente en mí remite continuamente al cumplimiento de mi vida⁸⁰. No obstante, para comprender en qué consiste el saber de quien se ha renovado en la fe, es absolutamente equivocado buscar auxilio en la psicología o la gnoseología. Las categorías de estas disciplinas no pueden captar lo que reside en la conexión entre el *doleuein* y el *anamenein*, el ser-siervo y el permanecer. Por eso el saber del cristiano hay que entenderlo según el tener-espíritu de 1 *Corintios* 2, 10⁸¹. Es justamente el espíritu, entonces, según la lectura de Heidegger, la *Vollzugsgrundlage* para hacer surgir el saber. El espíritu no hay que entenderlo como «parte» del hombre, sino el tener-espíritu como el apropiarse de una propiedad del hombre.

Pero es el mismo Pablo quien, según Heidegger, procede raramente en sus epístolas de manera teórico-dogmática, incluso en la *Epístola a los Romanos*. Por otra parte, Heidegger afirma que el dogma sólo puede ser entendido a partir del cumplimiento de la religiosidad cristiana. Igualmente inadecuada se presenta la contraposición interpretativa entre dogmática y moral aplicada a las epístolas. Una vez más, Heidegger subraya la importancia primaria de la religiosidad fáctica de la vida cristiana, a partir de la cual puede tomar forma una doctrina dogmática.

Heidegger, por tanto, resalta una diferencia en el objeto del anuncio de Pablo con respecto al de los evangelios sinópticos: mientras que éstos mostraban cómo la predicación de Jesús trataba acerca del reino de Dios, Pablo hace de Jesús

78. *Sarx* es la «*Sarx ist der Vollzugszusammenhang der eigentlichen Faktizität im umweltlichen Leben*». Trad. española

79. «*Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens*». Trad. española

80. Cf. *ibid.*, p. 104 y 114, donde Heidegger escribe: ¿¿??

81. «*nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*». Trad. española

mismo, en cuanto Mesías, el centro del anuncio (1 *Corintios* 7, 20). Ahora bien, el mismo anuncio de Jesús hace que la vida descubra una nueva dimensión: la modalidad en la que el cristiano experimenta la propia existencia en el mundo sufre una transformación radical (*ibid.*). La significatividad que acompaña al cristiano antes del ser-devenido permanece, pero es la relación con ella lo que se transforma. Tras la llamada se obtiene una actitud fundamental frente a la significatividad de lo real, que es vista bajo la luz del cumplimiento dado a la fe. La significatividad es vivida entonces *hos me*, como si no. Es a partir del cumplimiento originario como se determina la referencia a la significatividad vivida. Justamente en este ámbito interpretativo, en referencia al *schema tou kosmou*, se desarrolla la crítica a la interpretación Nietzscheana. El *schema* no debe ser leído de manera objetivante, sino como figuración del mundo, de este tiempo, al que los cristianos no deben conformarse (*Romanos* 12, 2). El *hos* indica para Heidegger positivamente un nuevo sentido que se presenta, mientras que el *me* indica el nexo de cumplimiento (*Vollzugzusammenhang*) de la religiosidad cristiana. Este aspecto, para Heidegger, es un elemento discriminante evidente con respecto al adepto de los cultos místéricos, quien, en su creer, es arrancado de la vida por una situación estática en la que Dios y todo se vuelven presentes. El cristiano, en cambio, no vive ningún «entusiasmo» (término que hay que entender de manera etimológica): «vigilamos y somos moderados»⁸². Aquí se revela la enorme dificultad, según Heidegger, que supone el conducir una vida de manera cristiana. Heidegger interpreta de manera distinta a Nietzsche también la referencia a la ley contenida en la epístola a los Gálatas. *Nomos* es aquí un concepto omnicomprendido, y remite a lo que vincula al mundo del *jetzt*. El cristiano, en cambio, es justamente aquel que a través de la fe en Cristo encuentra el camino de la salvación, que no proviene sin embargo de las obras en el mundo, sino de la gracia.

¿Pero quién es el Pablo que aparece en las epístolas? Heidegger plantea esta pregunta de manera sólo fugaz, y responde interpretando justamente los deseos expresados en las misivas del apóstol. Pablo es aquel que con corazón inquieto está a la espera de que los tesalonicenses reciban *ta ysteremata, ea quae desunt*, las cosas que le faltan a su fe (*Tesalonicenses* 3, 10), aquel que lleno de ansias espera que los tesalonicenses se vuelvan sólidos en su fe, y él se ve a sí mismo como el que espera y ruega por ello.

En definitiva, Pablo no es objeto de un interés primario por parte de Heidegger. Pues el filósofo quiere sacar a la luz el modo en el que el cristiano vive la temporalidad, es decir, cuál es, a través de la fe, el sentido de referencia con respecto al *Mit- und Selbstwelt*⁸³. Esta lectura se inserta orgánicamente en el marco conceptual de su filosofía de la religión, que en aquellos años estaba desarrollando movido por el propósito de radicalizar el enfoque fenomenológico del maestro Husserl. Se trataba de seguir el principio de los principios, la intuición de lo que se da, pero dirigiéndose a este darse de manera no teórica y teniendo siempre presente que en este darse vive la vida. En este rechazo de un enfoque teórico de la religión hay que colocar su trabajo de filosofía de la religión, a través del cual, siguiendo las críticas de Lutero, Heidegger lleva a cabo hermenéuticamente una destrucción de las categorías provenientes de la aristotelización del

82. «Lasst uns wach sein und nüchtern» *Tesalonicenses* 5, 6. Trad. española

83. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 116.

cristianismo, con el fin de sacar a la luz la originariedad de la religión cristiana a través de la lectura de las epístolas paulinas.

Desde esta perspectiva, en una fallida recensión, Heidegger se confronta con el teólogo Rodolf Otto⁸⁴ y su estudio *Das Heilige* (1917), uno de los primeros intentos de desarrollar una fenomenología de la religión. En cuanto discípulo de Fries, Otto en realidad sufre aún el influjo del enfoque interpretativo de la religión que en esos años teorizaba la escuela neokantiana. Según Heidegger, el error de los neokantianos, como se puede leer también en los fragmentos de un curso que nunca impartió sobre la mística (incluidos en el volumen 60 ya citado⁸⁵), consistiría en querer colocar a lo sagrado en el orden racional junto a lo verdadero, lo bueno y lo bello. La interpretación de la religiosidad, en cambio, según Heidegger, no puede prescindir de clarificar la racionalidad inmanente a la vida misma. El asunto que preocupa al joven profesor, que hay que tener presente para comprender cómo su enfoque es fundamentalmente opuesto al de la escuela neokantiana, es que la vida tiene una racionalidad propia, y en esta tarea de clarificación consiste el movimiento comprensivo (*Verstehen*) de la filosofía.

La lectura atenta de Agustín, además, había conducido a Heidegger en esos años a considerar la religiosidad como el momento originario de la existencia humana, y por ello ésta no podía ser considerada como una creación cultural y juzgada según las mismas formas interpretativas del arte. Sabemos cómo más tarde el filósofo alemán abandonó esos presupuestos, para colocar en el centro de sus consideraciones al *Dasein* humano, y por tanto partir de su comprensión del ser, premisa que implicaba un ateísmo metodológico. Si por tanto la posición contraria era la concepción neokantiana de la religión, con su axiologización Heidegger parece que veía especialmente cercano su enfoque al de Schleiermacher. Pues a este autor se le debe en efecto, por una parte, la distinción del ámbito religioso respecto del metafísico y del ético, a través del principio del sentimiento (*Gefühl*); y, por otro lado, la «localización» de la religiosidad en el sí mismo del creyente⁸⁶. Este último aspecto es precisamente el que Heidegger estaba desentrañando en el análisis de las epístolas paulinas, no intentando aislar, desvitalizándolos, algunos conceptos dogmáticos, sino esforzándose por comprender el movimiento del ser-devenido como una nueva apropiación del sí mismo.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Antes de intentar una síntesis conclusiva es interesante observar cómo la figura de Jesús tiene un lugar —y un lugar como el del idiota— en el conjunto del pen-

84. Cf. *ibid.*, pp. 332-334.

85. Cf. *ibid.*, pp. 303 s.

86. Este enfoque de la religión fue lo que determinó la sintonía entre Heidegger y el teólogo Bultmann, cuyo maestro Herrmann, muy apreciado por Heidegger, se movía en la línea de Schleiermacher, cf. J. Brejda, *Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt a. M.: Lang, 1996, p. 120. Sobre la relación Heidegger-Schleiermacher, cf. S. Patriarca, «Heidegger und Schleiermacher – Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918-1919)»: *Heidegger Studies* V/18 (2002), 129-155; E. Brito, «Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto»: *Annuario filosofico* 15 (1999), 421-448.