

Nietzsche contra Pablo

VINCENZO VITIELLO

Universidad de Salerno

In limine

En los años más oscuros del siglo que acaba de pasar –ese que alguna tendencia historiográfica ha definido ‘breve’, y que por el contrario parece no querer acabar– una filósofa europea, nacida en España, María Zambrano, obligada a mediados de los treinta, por una dictadura, no se sabe si más mezquina o feroz, a emigrar a América latina, tuvo el coraje y la fuerza de pensamiento de preguntarse sobre el destino de Europa. Sobre el futuro, a la luz y *a la sombra* de su pasado. Entre otras cosas se preguntaba: «lo realizado por Europa en su Religión ¿ha sido Cristianismo? Y la verdad es que basta para sentirse cristiano en un grado mínimo para presentir y vislumbrar que no, que lo realizado por Europa no ha sido el Cristianismo, sino, a lo más, su versión del Cristianismo, la versión europea del Cristianismo. ¿Es posible otra, que sea también europea y, sobre todo, que sea Cristianismo?»¹.

No para responder a esta pregunta, sino sencillamente para replantearla en toda su radicalidad, se necesita hoy en día un pensamiento capaz de dejar a un lado todo intento de mediación tanto política como cultural. No para enfrentarnos a otras culturas u otros mundos, religiones y concepciones del hombre; sino para enfrentarnos a nosotros mismos, con nuestra historia, para poder elevarnos por encima de nuestro pasado, nuestra tradición, nuestra historia... y poder juzgarlos. Se puede tener la fuerza de afirmar el valor de lo que se ha hecho, la dignidad de la propia historia, hasta el punto de presumir de sí mismos, sólo si se tiene la valentía de denunciar los propios errores y los propios malhechos, hasta avergonzarse de uno mismo. ¿Y quién mejor que Nietzsche puede ayudarnos en esta obra impía por su radicalidad y soberbia en su humildad?

Este es el propósito que guía los presentes análisis de las páginas de Nietzsche sobre el cristianismo. Nos detendremos, en particular, en la

¹ Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid: Mondadori, 1988 (1945), p.44.

diferencia, afirmada por él en dura polémica con la tradición teológica e historiográfica, entre la palabra de Cristo Jesús y la interpretación dada de ella por Pablo. Sin duda, no se trata de compartir o, al contrario, de rechazar la ‘lectura’ nietzscheana del cristianismo, sino de aquilatar la coherencia entre los presupuestos teóricos que están en la base de esa lectura y las conclusiones, teniendo como punto de referencia principal la tesis, de gran relevancia de todo modos, de la diferencia entre la teología de Pablo y las enseñanzas de Jesús².

Antes de entrar en la problemática, es oportuno, si no acaso necesario, que no se puede contestar la tesis nietzscheana con la objeción que las *Cartas* paulinas se hallan entre los primeros documentos cristianos –los evangelios, incluido el más antiguo, el de Marcos, son sucesivos–, y que, por tanto, todo lo que se sabe de Jesús se lo debemos esencialmente a Pablo. Esta objeción niega el valor mismo de la investigación histórica, que no puede ser reducida a mero registro de lo que se lee ‘literalmente’ en los documentos. Los testimonios deben ser interpretados, los textos sometidos a un trabajo de escavación, leídos en sus pliegues, en sus contradicciones, omisiones, en sus vacíos y silencios, con el fin de sacar a la luz todo lo que en ellos queda en sombra. Estoy pensando en particular en esos pasajes que son como unas hendiduras, desde las cuales es posible entrever algo más allá del muro del texto. Un escrito contiene siempre mucho más de lo que dice su ‘letra’³. Y sería raro que –a parte de los evangelios– justamente el texto de Pablo escapase a la distinción formulada por él mismo entre el ‘espíritu’ y la ‘letra’ (Ro. 2, 29). Pero insisto: el reconocimiento de la legitimidad de la tesis propuesta por Nietzsche pone un problema, no ofrece la solución.

I.

Puede parecer paradójico, y al comienzo de la discusión es así son remedio, pero la crítica de la moral y del cristianismo y la doctrina cristiana

² El problema implica la cuestión de la relación ‘judaísmo-cristianismo’: me he ocupado de ello discutiendo las tesis opuestas de Martin Buber, Gershom Scholem e Jacob Taubes en *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Roma: Città Nuova, 2002, pp. 171-188 y 189-195.

³ Sólo un ejemplo: Pablo en la *Carta I a los corintios* (cito la edición Nestle-Aland, *Novum Testamentum, Graece et latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 261979) en el contexto de una argumentación (caps. 5-11) que pretende fundar las reglas de vida de la *ekklēsia* cristiana en el tiempo mundano de la espera, y por este motivo antepone a la ‘glossolalia’ la ‘profecía’ (cap. 14), escribe (cap. 7, vv. 29 y 31): «ho kairos sunestalmenos estin» (*el tiempo se ha contraído*), quindi di seguito: «paragei gar to schēma tou kosmou toutou» (*pues pasa la figura de este mundo*).

parten de premisas comunes. Con ello no queremos decir en absoluto que el anti-cristianismo de Nietzsche permanece dentro de la visión cristiana del mundo – retomando así, *mutato nomine*, la tesis de Heidegger según la cual el antiplatonismo de Nietzsche es un platonismo invertido⁴. A parte de que no compartimos la tesis de que la filosofía nietzscheana sea *ein umgekehrte Platonismus*, lo que justificaremos, el propósito que mueve nuestro análisis es el de entender el motivo de fondo de la agria crítica de Nietzsche a Pablo –a Pablo más que a Jesús. Nietzsche captó la proximidad de Pablo como una amenaza. Se movían ambos en el mismo territorio, pero siguiendo direcciones opuestas. ¿Cuál es este territorio común a ambos?

El convencimiento de la originariedad de lo positivo, de la voluntad que afirma, respecto a lo negativo, a la voluntad que niega.

2.

Nietzsche explica el sentido de la originariedad de lo positivo criticando a los genealogistas ingleses y franceses. Éstos explican el surgimiento del altruismo a partir del egoísmo recurriendo a la repetición constante de un comportamiento que al principio ha sido impulsado sólo por motivos exclusivamente utilitaristas: no se hace daño a los otros, para no ser ofendidos. Con el tiempo esta razón primaria es olvidada, y la acción es atribuida al altruismo, al sentido de respeto de los otros, etc. La repetición produce el efecto de cambiar la especie del comportamiento: de útil a moral. Estos genealogistas –observa, con desprecio, Nietzsche⁵– examinan el actuar humano, no desde la perspectiva de quien realiza la acción, sino desde la del destinatario. Es decir, en sus análisis asumen el mismo punto de vista servil, subordinado, de aquellos que ellos observan y juzgan. En efecto, quien actúa regulando su comportamiento según el destinatario de la acción, incluso cuando actúa el primero, de hecho re-acciona. El otro ya está en él, aún antes de que comience a obrar. El actuar ‘virtuoso’, por el contrario, comienza por sí mismo. Buena, *positiva*, es la acción, no por el efecto que tiene sobre su destinatario y por la consiguiente respuesta, sino por sí misma, por la originaria *energía* del querer que se expresa en ella. La ‘bondad’ del querer está en la *virtus*, en la *vis*, en la fuerza que tiene de efectuarse. *La*

⁴ Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, vol. I, pp. 231-242.

⁵ Lo define como «ranas viejas, frías, aburridas, que andan arrastrándose y dando saltos en torno al hombre, dentro del hombre, como si aquí se encontraran exactamente en su elemento propio, esto es, en una *ciénaga*» GM, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983, I §1, p. 30 (KSA V 258).

voluntad es potencia. Voluntad de potencia quiere decir: voluntad de querer, potencia de poder. En esto consiste el carácter ‘aristocrático’, «en el sentido de anímicamente noble»⁶, del hombre *bueno*. Aristocrático es el *euphuēs*: el que posee una buena naturaleza; y la buena naturaleza, la *euphuia*, no se adquiere con la educación y el ejercicio, es como la vista: se posee o no se posee; la educación y el ejercicio pueden como máximo reforzarla; pero la educación y el ejercicio son para la voluntad buena, no ésta para ellos⁷.

Lo mismo hay que decir con respecto a la *pistis*, la fe de la que habla Pablo. Es originaria porque no contempla sino que obra: el valor de la ley es para y en las obras: justos –en el sentido de justificados– no son aquellos que escuchan la ley (*hoi akroatai*), sino aquellos que la practican, que la ponen en obra (*hoi poietai*, Ro. 2, 13). La fe, como la voluntad buena, la voluntad que tiene la fuerza de realizarse, es *anterior* a todo cálculo, *fertur in incognitum*, se abre al misterio, sobre lo que no se ve: porque «no es fe la fe que ve» (*blepomene pistis ouk esti pistis*, Ro. 8, 24). Esta fe que no hace cálculos, que no necesita ver, sino que se lanza a lo incógnito, se dirige a los otros, no desde la perspectiva de los otros, sino desde la propia. Pablo prefiere la profecía a la glossolalia, porque quiere *edificar* (*oikodomeinein*, I Co. 14, 4). Quién más ‘aristocrático’ –en sentido nietzscheano– que Pablo, si el destinatario de su palabra es el que su misma palabra crea: uno perteneciente a la *ekklēsia* de Cristo, a la comunidad que él, Pablo, en cuanto apóstol de Cristo, funda. *Egō humas egennesa* (yo os he generado), dice dirigiéndose a los *pisteuentes* de Corinto (I Co. 4, 15).

3.

El valor de la palabra de Pablo es performativo, con constatativo. Incita, estimula, *edifica*. Esto explica su incansable viajar, sus cartas, que son ellas mismas ‘obras’ y valen en cuanto tales. Este aspecto del lenguaje es el tema de fondo de la reflexión de Nietzsche, al menos desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁸. En realidad, ya en ese esbozo de *genealogía del lenguaje*, formulado en la conferencia sobre «La visión dionisiaca del mundo», el carácter operativo de la palabra había emergido con fuerza, por no hablar además de *El nacimiento de la tragedia*⁹. No por casualidad el filósofo trata del

⁶ GM I 4, p. 33 (KSA V 261).

⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1114b 6-12.

⁸ Cf. KSA I 875-890.

⁹ KSA I 553-577, § 4.

lenguaje teatral, en el que, aún en la ‘imitación’ escénica, no hay diferencia entre palabra y acción. Como ya había resaltado Hegel, la palabra del actor no narra, como la épica, sucesos de otras cosas, y, aunque hayan sucedido ya, habla de sí misma. La palabra teatral forma una unidad con el gesto: no narra, obra.

Desplazando el centro del análisis desde el contenido del *logos* a su función operativa, Nietzsche transforma el concepto mismo de verdad, que no se reduce –como en Aristóteles y en toda la tradición ‘lógica’ de Occidente– ni a la coherencia argumentativa, ni a la conformidad de lo dicho con la realidad. La verdad coincide con la realidad, porque es aquello que ella misma pone, crea, más allá de cualquier coherencia discursiva. La ‘verdad’ del grito de dolor, o del gemido en la satisfacción del placer, es el dolor del que el grito es una parte, el placer que se expresa en el gemido. La verdad de la palabra tiene tres componentes: el sonido, *phōnē*, la figura o dibujo del gesto, *schēma*, y la pasión que liga la figura y el sonido, *phōnē kai schēma*¹⁰. Bajo este punto de vista ya no se puede decir, con Aristóteles, que el rezo tiene sólo un valor semántico y no lógico, en tanto que no se le puede aplicar la distinción verdadero/falso¹¹. El rezo es verdadero, no porque sea conforme a algo, sino porque *es* algo. Es verdadera con la misma verdad que el dolor o el placer; es verdadera con la verdad que compromete a todo el hombre, con la verdad que no deja fuera de sí misma el sentir, el actuar, el gesto. Con la verdad originaria, la que no está separada, como puro ‘significado’, de la cosa que significa, sino que es la misma cosa, el ente en cuanto tal.

Esta concepción de la verdad, lejos de excluir la verdad lógica, la verdad como puro ‘significado’, o ‘contenido’ del *logos*, la incluye en sí misma. Si el valor de la *palabra* es dado, no por el ‘contenido’, sino por aquello que con él consigue hacer, entonces no hay razón para excluir significado alguno. Nietzsche no critica la verdad lógica, sino la reducción del valor del *logos*, de la palabra, a mero significado. Pone en cuestión la limitación del poder del *logos*, no la lógica. De aquí su crítica de los filósofos tradicionales en cuanto carentes de sentido histórico¹². Pero no se debe confundir la concepción nietzscheana de la historia con el historicismo. Para Nietzsche tener sentido histórico significa tener un «doble cerebro», puesto que el espíritu humano necesita alimentarse, además de ciencia, también de poesía, metafísica y religión¹³.

¹⁰ Cf. en particular Platón, *Crátilo*, 423d.

¹¹ Cf. Aristóteles, *De las categorías*, I, 16b 34 – 17a 4.

¹² Cf. MA §2.

¹³ MA §251, y también §§ 272-280.

Esta visión altamente ética de la vida, Nietzsche la expresó, con respecto a sí mismo, declarando que él ambicionaba tener, no un alma inmortal, sino muchas almas mortales juntas; y con respecto a la humanidad, imaginando una geografía histórica con finalidad terapéutica: las civilizaciones –dijo– son como los climas, e igual que no todos los hombres pueden vivir en el mismo clima, no todos los hombres saben vivir en la época presente, entonces «con la historia hay que darles *aire* e intentar conservarlos», permitiéndoles vivir en la época adecuada a ellos, en el clima histórico adecuado, ya que «también los hombres pertenecientes a civilizaciones atrasadas tienen su valor»¹⁴. Al *tiempo único* de la historia del historicismo, Nietzsche le opone el *espacio plural* de la historia, una topología histórica que no excluye otra cosa más que la exclusión.

Nietzsche no se detiene en criticar el historicismo: critica la raíz del *error*, no su último desarrollo, que ya ni siquiera es consciente de su error. Critica a Pablo. Y con una dureza extrema, porque con su predicación ha desmentido la *verdad* de su acción, la verdad practicada, subordinando la potencia creadora de los ‘significados’, el querer, a un único producto suyo, a un único significado suyo. El ‘aristocrático’ Pablo no ha sido lo bastante *aristos* como para conservar con respecto a sus convicciones, a su doctrina, ese necesario desapego, ese *pathos de la distancia*, que caracteriza el obrar veritativo del señor, del *dominus*¹⁵: el *escepticismo*, la conciencia de la superioridad de la *energeia* sobre los *erga*, sobre cada uno de los *ergon*, cualquiera que sea¹⁶. Plegando la energía del querer hacia lo ‘querido’, el viejo rabino ha conducido la palabra de Jesús dentro de la tradición judía, trasfigurando un ‘comportamiento’ en una ‘fe’ (A §33). Pablo ha hecho del evangelio, de la buena nueva, un *Dysangelium*, una mala nueva (A §39).

4.

Nietzsche opone así Jesús a Pablo. Y como Pablo –como se explicará de manera más amplia más tarde– es para Nietzsche el fundador del cristianismo, opone Jesús al cristianismo, y aún antes al judaísmo. El *judío* Jesús es un Buda surgido «en un terreno muy poco hindú, un «enemigo mortal de los teólogos y los curas», un *décadent* de «arrollador atractivo», una «mezcla de

¹⁴ MA II, Zweite Abtheilung, § 188.

¹⁵ GM I §2, p. 31.

¹⁶ «La energía, la libertad que deriva de la fuerza y de la exuberancia de la fuerza del espíritu se prueba mediante el escepticismo» A §54.

sublimidad, enfermedad, infantilismo» (A §31). El retrato que Nietzsche dibuja de Jesús refleja claramente el influjo de Dostoevskij¹⁷. Pero si el ruso había plasmado el príncipe Miskin como una *imitatio Christi*, el filósofo revierte la *imitatio* novelada sobre el original. El Jesús de Nietzsche está modelado sobre su copia, es una copia de su copia, una copia del *idiota* dostoevskiano. A pesar de ello, Nietzsche consigue captar algunos caracteres peculiares y fundamentales del original, ante todo que la fe de Jesús «ni siquiera se formula – ella *vive*, es reacia a las fórmulas» (A §32, p. 203); no es una ‘doctrina’, como ya había resaltado Kierkegaard¹⁸, sino una manera de vivir, que no se preocupa en absoluto de lo exterior y de lo mundano, sino que vive enteramente recogida en la interioridad. Por lo que no conoce negación, pecado, redención, resurrección. La palabra de Jesús no promete futuro, habla al presente: «El ‘reino de Dios’ no es algo que hay que esperar: no tiene un ayer y un pasado mañana, no llega dentro de ‘mil años’ – es la experiencia de un corazón; existe en todas partes y en ningún sitio...»¹⁹. De aquí la conclusión ineludible: «No defenderse, no indignarse, no atribuir responsabilidades... Y ni siquiera resistir al malvado – *amarlo...*»²⁰.

No, no, no: ya están presentes en Jesús, en su práctica de vida, los caracteres del nihilismo incompleto, del ascetismo, de la carencia de vida y energía, de la debilidad de la voluntad. No, Jesús no fue un ‘aristocrático’, un ‘alma noble’, *euphuēs*; fue un *décadent*, un enfermo, que respondió a su enfermedad con la más coherente práctica de vida, hasta la aceptación de la muerte. Y sin embargo, este débil, este *décadent*, carente de energía vital, no sufrió del malestar propio de los enfermos, de los débiles, de los *décadents*: el *ressentiment*. Su muerte atestigua de manera ejemplar su «superioridad sobre todo sentimiento de *ressentiment*»: con su muerte Jesús no pudo querer hacer otra cosa más que dar públicamente la prueba más fuerte de su doctrina...»²¹.

No se trata de poner en evidencia una *contradicción lógica* en la interpretación nietzscheana de Jesús: un *décadent* que no re-acciona: un triple ‘no’ que no ha sido dictado por el *ressentiment*. El problema, no ‘lógico’ sino ‘existencial’ que plantea esa contradicción– concierne a la misma

¹⁷ «Habría que lamentarse de que no haya vivido un Dostoevskij en las cercanías de este *décadent* tan interesante» A §31, p. 202.

¹⁸ Kierkegaard, S., *Esercizio del cristianesimo*, tr. it. C. Fabro, Roma: Studium 1971, pp. 166 ss.

¹⁹ A §34, p. 207.

²⁰ A §35, p. 208.

²¹ A §40, p. 213.

definición del querer, y por tanto es imposible que no ponga en cuestión los fundamentos de la *Genealogía de la moral*.

Pero antes de afrontar directamente este problema, consideremos la otra cara de esta *contradicción*, la que concierne a Pablo, y más allá de Pablo, al entero pueblo judío: la contradicción de un hombre y un pueblo *aristocráticos*, de una potente voluntad, que se comprometen con la causa de los débiles, de los chandalas, de los impotentes.

5.

Comencemos a ver el pueblo. Cito tres pasajes de *El anticristo*, en los que es necesario detenerse. El primero:

«Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, puesto que, ante el problema del ser y el no-ser, han preferido, con una conciencia realmente inquietante, el ser a *cualquier precio*: este precio fue la radical *falsificación* de toda naturalidad, de toda realidad, del entero mundo interior así como del exterior»²².

El pasaje trae a la mente en seguida la conclusión de *La genealogía de la moral*: el asceta «antes que *no* querer, prefiere querer la nada». El asceta, es decir: el hombre, puesto que el ideal ascético, que ha proporcionado a la humanidad histórica un sentido para soportar su sufrimiento, «ha sido hasta ahora el único sentido». Lo que ha salvado al hombre, que «desde ese momento en adelante no era ya como un juguete del absurdo»²³. *Desde ese momento en adelante*: ¿desde cuándo? Es difícil pensar que desde el nacimiento del pueblo judío, desde Moisés... o, queriendo remontarse más atrás en el tiempo, desde Abraham. ¿Y los griegos? ¿Y Roma? ¿Ascéticos también los griegos y los romanos? El término 'asceta' se adapta bien al pueblo judío; pero exige una notable ampliación semántica si se refiere a toda la historia. Pero dejemos a un lado griegos y romanos –que, por otra parte, en cuanto a fuerza tienen muy poco que envidiar a los otros pueblos...– y tomemos la afirmación de Nietzsche sobre el 'ascetismo' del pueblo judío en el sentido aclarado por él en el segundo pasaje que nos disponemos a examinar:

«El pueblo judío es un pueblo de una *tenacísima fuerza vital*, el cual, una vez puesto a vivir en condiciones imposibles, deliberadamente, empujado por la más profunda sabiduría de autoconservación, se pone al lado de todos los instintos de la *décadence*, – *no en cuanto dominado por ellos, sino porque*

²² A §24, p. 191.

²³ GM III §28, pp. 411-412.

intuye en ellos una potencia con la que se puede salir airoso mejor contra el 'mundo'»²⁴.

Por tanto, el pueblo judío no está dominado para nada por los instintos de la *décadence*, todo lo contrario: los domina convirtiéndolos en defensas de la vida. En lugar de ser el pueblo ascético *kat'exochen*, el judío es, hablando propiamente, *anti-ascético*. Es el contrario del sacerdote, ateniéndonos a cuanto ha sostenido Nietzsche en *La genealogía de la moral*. El cura —afirmaba allí— posee sin duda una gran fuerza de voluntad, pero no es para nada 'aristocrático', un alma noble, *euphuēs*. En lugar de tener una buena naturaleza (*euphuia*), sufre de una naturaleza torcida, y dirige su poder, la voluntad de «enseñorearse, no sobre algo de la vida, sino sobre la vida misma», contra la fuente de la potencia, contra el querer, contra la vida. El *cura ascético* está dominado por un *ressentiment* sin igual, su «mirada se dirige, hastiada y pérfida, contra la misma prosperidad fisiológica, en particular contra su expresión, la belleza, la alegría; mientras se fija y *busca* complacerse en el fracaso, en la podredumbre, en la desventura, en lo feo, en la expiación voluntaria, en la autorrenuncia, en la flagelación, en el holocausto de uno mismo»²⁵.

El pueblo judío domina los instintos de la *décadence*, el cura está dominado por ellos. Aunque del obrar de ambos surjan los mismos efectos, las causas sin embargo son distintas. La diferencia entre el pueblo judío y el cura ascético es una oposición. Oposición de positivo y negativo, de acción y reacción. De bueno y malo: de aristocrático, o alma noble, y plebeyo, vulgar, malnacido.

En verdad, esta oposición a la que está dedicada el primer tratado de *La genealogía de la moral*, no es en absoluto evidente, como resulta ya de la lectura de los otros dos tratados de la misma obra. Pero de los distintos problemas que plantea, hablaremos luego. Veamos ahora si la diferencia entre el anti-ascetismo del pueblo judío y el ascetismo del cura ascético no puede ayudarnos a entender la diferencia entre judaísmo y cristianismo, y por tanto la figura de Pablo, como es presentada en el *Anticristo*.

6.

Tercer pasaje: «[Los judíos] son lo opuesto de todos los *décadents*: han tenido que representarlos hasta dar la ilusión de serlo, con un *non plus ultra*

²⁴ A §24, p. 192.

²⁵ GM III §11, p. 363.

de su genio de actor han sabido ponerse en la cima de todos los movimientos de la *décadence* (– como el cristianismo de Pablo –), para hacer de ellos algo que es más fuerte que todo tomar partido por la vida que *afirme su sí*. Para esa especie de hombres que tanto en el judaísmo como en el cristianismo desean la potencia, una especie sacerdotal, la *décadence* es sólo un *medio*: esta especie de hombres tiene un interés vital en volver *enferma* a la humanidad y en invertir en sentido peligroso la vida y denigratorio para el mundo, los conceptos de ‘bueno’ y ‘malvado’, ‘verdadero’ y ‘falso’²⁶.

Aquí Nietzsche intenta una mediación entre el pueblo judío –*antiascético* y *anti-décadent*– y la casta sacerdotal (judía y cristiana) –*ascética* y *décadent*. La mediación se encuentra en el concepto de *representación*. Los judíos, como sabemos, viviendo en condiciones imposibles, teniendo que valerse de los instintos de la *décadence* como *medio* para sobrevivir (¡su *profunda sabiduría de autoconservación!*), han *representado* tan bien el papel de *décadents*, hasta el punto de *dar la ilusión de serlo*. ¿A quién? Pregunta superflua: ¿a quién, sino a ellos mismos? Si se hubieran representado como *décadents* ante los ojos de los otros y no a los suyos propios, habrían conservado su naturaleza, no se habrían convertido ellos mismos en *décadents*. ¡El pueblo judío ha sido traicionado por su propio *genio de actor!*

Con esta *metabasis eis allo genos*, Nietzsche explica la transformación del ‘aristocrático’ Pablo en defensor de los chandalas, y en chandala él mismo. Y qué chandala, si ha volcado completamente la doctrina de Jesús de la que sin embargo se profesaba apóstol. Ha falseado una regla de vida, o mejor, un comportamiento, en una teología, haciendo del Reino de Dios, que para Jesús era una presente experiencia del corazón, un *eschaton*, un fin último que debe ser merecido con la renuncia a la vida terrenal. «A la ‘buena nueva’ seguí inmediatamente la *peor de todas*: la de Pablo». Al budismo de Jesús, que no promete felicidad futura, sino que dice como comportarse para ser felices hoy en la tierra, sigue la religión del odio, de la venganza, de la más encendido *ressentiment* contra la vida. Pablo «clavó a Cristo en *su cruz*»:

«La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del entero evangelio – nada de todo ello existió ya cuando este farsante comprendió, por odio, únicamente aquello de lo que podía tener necesidad. *No* la realidad, *no* la verdad histórica... Y una vez más el instinto sacerdotal de los judíos perpetró un idéntico, gran delito contra la historia – él canceló, ni más ni menos, el ayer, el antes de ayer del cristianismo, *inventó para sí una historia del primer cristianismo*. Y más aún falsificó nuevamente la historia de

²⁶ A §24, pp. 192-193.

Israel, para que apareciera como la prehistoria de su acción: todos los profetas han hablado de *su* ‘redentor’... La Iglesia falsificó, más tarde, incluso la historia de la humanidad haciendo de ella la prehistoria del cristianismo...»²⁷.

Pablo *falsifica* la vida ejemplar de Jesús introduciéndola en la tradición judía. El cristianismo, así, en lugar de oponerse «al instinto judío», se convierte en «su justa consecuencia, una ilación ulterior en su espantosa lógica»²⁸. El cristianismo –no Cristo, que representa en cambio la negación de la «entera doctrina judía de la penitencia y de la conciliación; [y] sabe que sólo con la *práctica* de vida se puede sentir uno ‘divinos’, ‘beatos’, ‘evangélicos’, ‘hijos de Dios’ en cualquier momento»²⁹.

Ahora podemos afrontar el nudo de la relación Pablo-Jesús, teniendo todos los términos del problema. Tanto Pablo como Jesús ponen la ‘práctica’ por encima y más allá de la ‘teoría’, pero el ‘aristocrático’ Pablo –el *alma noble*, el *euphuēs*– subordina la práctica a la teoría, lo performativo a lo semántico, donde el ‘budista’ Jesús, malnacido y débil, se atiene con firme coherencia al primado del comportamiento, del obrar, de la praxis. ¿Cómo explicar esto tan extraño?

7.

Interroguemos ante todo a Pablo. Él nos dice que todo cuanto el mundo considera como sabiduría y poder, es ante la cruz necedad e impotencia (I Co. I, 18-30). En la lógica de la fe todas las relaciones mundanas cambian no sólo de signo sino también de sentido. Si para la lógica común del mundo potencia e impotencia se excluyen mutuamente, si en la lógica dialéctica los términos opuestos remiten unos a otros y se invierten uno en otro, el positivo se hace negativo y el negativo positivo, en la lógica que tiene en su centro la Cruz, sabiduría y potencia, locura y debilidad se unen pero no se funden: remitiéndose y uniéndose se mantienen distintos. Potente es el creyente que se debilita a sí mismo hasta anularse, que *imita a Cristo* vaciándose, *kenotizándose*³⁰, convirtiéndose en libre receptáculo de la potencia de Dios. El creyente es potente, no para sí y por sí mismo, sino para Dios. Pablo reivindica su potencia afirmando su debilidad. Dice a los hermanos

²⁷ A §42, p. 216.

²⁸ A §24, p. 191; cf. además §38.

²⁹ El texto continua así: «No la “penitencia”, no la “oración por el perdón” son las vías que conducen a Dios: *sólo la práctica evangélica* conduce a Dios, ella justamente *es* “Dios”» A §33, pp. 205-206.

³⁰ Del adjetivo griego *kenos*, *-ē*, *-on*, vacío (nota del traductor).

de Corinto «de nada soy consciente por mí mismo» (*ouden emautō sunoída*, I Co. 4, 4; y cf. con Ro., 7, 15). Su saber, como su fe, deriva de Dios, como la injusticia humana (*adikia*) de la justicia (*diakaiosunē*) divina (Ro. 3). La potencia de Pablo está toda en esta remisión a Dios. La potencia de Pablo no es de Pablo, es de Dios, es potencia divina. Potencia divina que actúa en él, una vez que se ha vaciado de sí mismo. Por ello puede afirmar su nulidad y a la vez exhortar a los creyentes (*pisteuontes*) a imitarlo (I Co. 4, 16 y 11, 1).

La potencia del lenguaje de Pablo, la fuerza que se desencadena desde sus metáforas, las expresiones paradójicas que utiliza, no debe obstaculizar nuestro sentido crítico. Ante todo no debe impedirnos ver su proximidad con Platón. Pablo retoma, *repète, wiederholt*, Platón. Desde luego, en un contexto experiencial y discursivo completamente distinto, pero la sustancia del discurso paulino es la misma que la del razonar platónico.

8.

El libro I de la *República* se cierra con el aflojamiento de Trasímaco, que se declara derrotado en la disputa sobre la justicia: «Se entonces éste, Sócrates, tu banquete de las Bendidias». Y Sócrates, contesta: «pero no he banquetado bien, por mi causa, no por la tuya». ¿Por qué esta insatisfacción? Porque no ha encontrado lo que buscaba, es decir, «qué pueda ser la justicia» (354a-c). Y le parece que si no conoce esto, no sabe nada. En seguida se pregunta uno: ¿pero no ha demostrado Sócrates, contra Trasímaco, que lo justo coincide con lo útil (*sumphoron*), y no de uno solo, del más fuerte, sino de todos, ya que el interés del individuo sólo puede realizarse en el interés (*inter-esse*) de la comunidad? ¿Qué tiene que saber aún, Sócrates, con respecto a la justicia? Justamente lo esencial, es decir, cómo le es posible al hombre que quiere ser justo, superar el mal que amenaza, no desde fuera el actuar útil, sino desde su mismo interior, dado que precisamente en el *sumphoron* se esconde la mayor insidia para el hombre: la *pleonexia*, la tendencia a querer más, siempre más de los otros (Rep., 349b ss.). Lo conveniente (*sumphoron*) al mismo tiempo que empuja a con-dividir, empuja también a querer siempre más, prevaricando sobre los demás. La dificultad de la *polis*, del vivir juntos, y no del mero *zēn*, del vivir como sea, sino del *eu zēn*, del vivir bien (*Critón*, 48b), se supera si y en tanto se sabe tener bajo freno la *pleonexia*. Pero es justamente esto lo que Sócrates aún no sabe, de aquí su insatisfacción. En los libros siguientes de la *República*, Sócrates confiará esta tarea tan alta a la potencia superior del alma, el conocimiento noético (Rep., 511d-e), a la que

se le revela la *idea tou agathou*, la idea del bien, que indica el fin que hay que perseguir y a la vez le da fuerzas al alma para perseguirlo.

Esta concepción domina el entero pensamiento ético-político de Occidente, hasta Nietzsche. El cristianismo paulino, el cristianismo occidental, europeo en particular, se halla completamente dentro de esta tradición³¹. Pablo se presenta con estas palabras: *kletos apostolos Christou Iesou dia thelematos theou*, llamado apóstol de Jesucristo *por voluntad de Dios* (I Co., I, 1). Es el *agathon* lo que actúa en Pablo, la voluntad de Dios³². A Pablo le corresponde el debilitamiento, para poder ser invadido por la potencia de Dios. Pero además también el debilitamiento es *dia thelematos theou*, si es apóstol porque ha sido *kletos*, llamado.

Ahora bien, el gran intento de Nietzsche es trazar una recorrido radicalmente opuesto a éste platónico-cristiano, esto es, paulino. Es decir, hallar en lo útil, en el sentido, en el cuerpo, la fuerza que contiene, frena, la *pleonexia*. El gran proyecto de *La genealogía de la moral* es éste: mostrar cómo los valores –y con los valores, la conciencia, la moral, el Estado y la religión– surgen del cuerpo, de los sentidos, de lo útil, y desde luego no de lo útil medido según los otros, sino medido sólo y exclusivamente según la potencia o energía del querer. Por tanto, no se puede compartir la tesis de Heidegger de que Nietzsche invierte el fundamento de los valores, desde el Cielo a la Tierra, pero continua pensando según la lógica de los valores³³. En vez de pensar según esa lógica, Nietzsche muestra cómo surgen los valores para así oponerse a su dominio. Decir sí (*Ja-sagen*) a todo y al todo, bendiciendo (*segnend*), es celebrar la vida natural contra la vida doblegada bajo los valores³⁴. Es el juego del niño heraclíteo, exaltado como figura acabada del nihilismo³⁵. Juego que consiste en el crear para destruir con el único objetivo de crear y

³¹ «El reino de Dios no consiste en palabras sino en potencia [*en dunamei*], I Co., 4, 20. Sobre esta ‘potencia’, Pablo funda la historia del hombre, la ética del cristianismo, la *ekklesia*. Aquí reside *su* ‘judaísmo’ y *su* ‘cristianismo’, y por consiguiente *su* distancia con respecto al mensaje de Jesús, al que no obstante se remitía para reformar el judaísmo (sobre esto, cf. Taubes, J., *La teología política di San Paolo*, tr. P. Dal Santo, Milano: Adelphi, Milano, 1997, pp. 80-83 y 101-102). Aquí se halla el origen del cristianismo histórico que ha dominado que ha dominado, en Occidente, de Agustín a Hegel, a nuestros días, y que motiva la pregunta de Zambrano.

³² Sobre el ‘significado histórico’ (*geschichtlich*) de la ‘traducción’ de la *idea tou agathou* por *Summum Bonum*, cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. II, pp. 223-228.

³³ Cf. Heidegger, M., «Nietzsches Wort “Gott ist tot”», en *Holzwege*, Frankfurt/M.: Klostermann, ⁵1972, pp. 193-247.

³⁴ Cf. Za «Vor Sonnen-Aufgang», KSA IV 207-210.

³⁵ Del *heiliges Ja-sagen*, cf. Za, KSA IV 31.

destruir³⁶. Es el escepticismo del que habla en el *Anticristo*, el escepticismo que no tenía Pablo. De aquí su debilidad, su remisión total a Dios, la condena del cuerpo, de los sentidos, de la felicidad. Para mantener el primado de la potencia después de haberla subordinado a la teoría, Pablo ha atribuido todo poder a Dios. Si dice a sus hermanos de Corinto: «yo os he generado», no deja de precisar: «en Cristo Jesús a través del evangelio» (*en Christō(i) Iesou dia tou euaggeliou*, I Co., 4, 15). Pablo salva la carne, atribuyendo al espíritu esta salvación³⁷. El valor de la carne no está *en la* carne sino *en* otra cosa (I Co., 6, 15-20). Y esto es lo que Nietzsche no puede soportar.

Pero precisamente para explicar el surgimiento de la conciencia a partir del cuerpo, y junto con la conciencia, del Estado y del arte, de la religión y de la ciencia, y en general de los ideales ascéticos, y por tanto para explicar ese extraño, paradójico fenómeno de la ‘vida contra la vida’, que es el ascetismo, Nietzsche *descubre* que lo que mueve al hombre a actuar, lo que motiva el querer, no es la fuerza, la potencia del cuerpo, sino la enfermedad. El hombre, animal enfermo, el «más enfermo, más inseguro, más mudable, más indeterminado de cualquier otro animal», es también el que «más que todos los otros animales tomados juntos, ha tentado, innovado, afrontado, desafiado el destino»: «Ese no que él dice a la vida saca a la luz, como por magia, una multitud de más exquisitos sí; justamente así, si es *herido*, este maestro de la destrucción, de la autodestrucción – es luego la herida misma lo que lo constriñe *a vivir...*»³⁸.

Pero si «el ideal ascético es un estratagema para la *conservación* de la vida», ¿por qué razón lo critica Nietzsche? ¿Porque es el estratagema de ‘una vida degenerada’? ¿Porque la potencia del asceta está radicada en la impotencia? Hay que preguntarse, llegados a este punto, si el asceta es un tipo, y sólo un tipo de hombre, o no, más bien, el hombre en cuanto tal. A partir de todo lo que se ha dicho, parece que la definición del hombre como animal, como el más enfermo de todos los animales, y por ello inventivo, innovador, intrépido hasta desafiar el destino, se adapta al hombre *qua talis*, y no sólo a un tipo, y para colmo degenerado.

En el origen de la potencia –esto es lo que Nietzsche *descubre* a lo largo de *La genealogía de la moral*– está la impotencia: en el origen de la voluntad

³⁶ Cf. PHG §7, KSA I 830 ss.

³⁷ El antignosticismo de Pablo se muestra aquí en toda su evidencia: el espíritu salva la carne por toda la eternidad, también en el tiempo de la cesación del tiempo, es decir, cuando *to schēma tou kosmou toutou* ya no existirá, en cambio los cuerpos existirán, transfigurados en cuerpos celestes, en *somata epourania*, de terrestres, *epigeia*, que eran (I Co., 15, 35-38).

³⁸ GM III §13, pp. 365-367.

la noluntad³⁹. Pero este *hecho* – hecho *trascendental*, hay que precisar–, si da razón de por qué «el ideal ascético ha sido *hasta hoy* el único sentido» que la humanidad histórica ha sabido hallarle a su sufrimiento, es imposible que no nos deje perplejos ante el proyecto nietzscheano de sustituir este ideal con otro y además opuesto, con un ‘sentido’ en virtud del cual el hombre podría –¿o debería?– soportar el sufrimiento del vivir, acogiéndolo todo sin tener que pronunciar ya ni un solo ‘no’ *reactivo*, ni siquiera uno de esos ‘no’ dictados por el *ressentiment* que, sin duda, ayudan a soportar el sufrimiento del vivir, pero sólo acarreando sufrimiento ulterior. ¿Quería Nietzsche curar al hombre de su enfermedad? ¿De la noluntad que está en el origen del querer? ¿Ambicionaba, por tanto, curar del hombre al hombre?

Que alimentaba esta ambición, está fuera de toda duda. Lo atestigua en particular el cierre del capítulo sobre la «Visión y el enigma» del Zarathustra, donde con extrema lucidez presenta el ‘sentido’ de esta curación: la liberación de la conciencia, fuente de todas las decisiones, anticipando así la irresistibilidad de su personal ‘curación’ –que efectuará en febrero de 1889, por la tarde, en Turín.

Pregunta: ¿Entre el ascetismo platónico y la ‘curación’ de Nietzsche *tertium datur*?

9.

Jesús personaliza un ascetismo distinto: el ascetismo que no conoce *ressentiment*; potente, porque acepta la propia impotencia; fuerte en su propia debilidad, porque no aspira al dominio sobre la vida, sino que acoge vida y muerte por igual; sano, porque sabe soportar la enfermedad del vivir, sin suplementos de sufrimiento. Un ascetismo que no desprecia nada, sino que respeta todo, el cuerpo tanto como el alma, la Tierra no menos que el Cielo, desde el momento que sabe ser *en el* mundo sin ser *del* mundo.

Nietzsche alimentaba un sentimiento ambiguo con respecto a Jesús, de contrariedad y simpatía a la vez. Leyó su vida con los ojos de Dostoevskij, y vió en él el ejemplo del *idiota*, que todo lo acoge y todo lo ama: «No defenderse, no indignarse, no atribuir responsabilidades... Pero ni siquiera resistirse al malvado – *amarlo...*». Una forma alta –decíamos– de nihilismo acabado. Nietzsche experimentaba simpatía hacia la ‘enfermedad’ de Jesús, porque también él *estaba enfermo*. Se convencía a sí mismo de estar sanado,

³⁹ Uso a propósito el lenguaje de Schopenhauer, para señalar, más que una permanente influencia, un ‘retorno’.

pero quizás sólo gritaba su salud, la salud que no tenía, que no conoció. A causa de esta *ilusión* no consiguió comprender la sanidad de la *infirmas* del hijo del hombre, la potencia de su impotencia, que *después* de la acogida de todo y de todos –y *no antes*–, *después* de la aceptación del Todo –y *no antes*–, levanta la espada para de-cidir, para separar. ¿Qué cosa? ¿El grano de la paja, el bien del mal, lo positivo de lo negativo? Absolutamente no, si ya había redimido a todo y a todos, al justo y al impío, al bueno y al maligno, si ya había exhortado a no oponerse al malvado: *egō de legō humin me antistēnai tō, ponerō* (Mt. 5, 39). ¿Para separar qué, entonces? El mundo, el Estado, la comunidad, el hombre exterior *respecto al Interior*. Pero no del Interior tal como lo entendió Nietzsche. El interior al que Jesús se remite no es la conciencia, el alma. No es la interioridad del sujeto: es la interioridad del mundo, del Todo. *Es lo Sagrado*. La espada de Jesús separa el mundo, de lo Sagrado; el Todo, de lo Sagrado: y justamente el Todo redimido se separa de lo Sagrado: no *ta panta*, la dispersa multiplicidad de los entes, sino *to Hen-panta*, los muchos unidos ya por el vínculo del amor, por *Hen*, Uno. La salvación es esta separación, este golpe de espada que separa lo redimido de lo Sagrado, que marca la abismal distancia del Todo redimido respecto a lo Sagrado, que muestra que también el Amor, el Amor mismo del Padre, es inferior al Padre, infinitamente inferior. La espada de Jesús es la finitud incluso del Hijo, de la creación que es obra suya (*panta di' autou egeneto, kai choris autou egeneto oude hen*, Jn., 1, 3). De la finitud hasta el acogimiento del Todo y del Infinito. Del límite incluso de la *segunda kenosis*, del vaciamiento de sí mismo, de la propia voluntad: también el *Fiat voluntas tua* es inadecuado a la alteridad del Otro. Ésta es la fuerza potente de la impotente finitud de Jesús, ésta la sanidad de la enfermedad, la sanidad que Jesús enseña; no con palabras, sino con su conducta. De esta salud de la enfermedad es testimonio la aceptación del Calvario, que anticipa el grito de la hora novena: el infinito dolor y la infinita alegría del abandono; dolor de la distancia de lo Sagrado, alegría del vínculo que la distancia, reconocida y sufrida, no niega sino confirma. Alegría del dolor, salud de la enfermedad.

10.

«El 'reino de Dios' no es algo que se espera: no tiene un ayer y un pasadomañana, no llega 'dentro de mil años' –es *la experiencia de un corazón*; existe en todas partes y en ningún lugar...» (cursiva mía). Nietzsche había captado lo esencial de la Palabra de Cristo: había captado la *buena*

nueva, pero la había malentendido, reduciéndola a hecho de la conciencia. Psicologizándola había perdido el *sentido profundo* de la diferencia de la predicación de Pablo con respecto al Evangelio de Jesús. El sentido profundo de la transformación paulina del presente de Cristo, del *nun cairos* en el que se realiza el *hora*, en *eschaton*, en un tiempo último, en el tiempo del no tiempo, en el tiempo de la cesación del tiempo. Pablo separa todo lo que en Jesús está unido: la salud de la enfermedad, la potencia de la impotencia, la fuerza de la debilidad. Sana, potente y fuerte es la *pistis tou theou*, la firme fidelidad de Dios a la Alianza *inferma*, débil, impotente, la *pistis tou anthropou*, la fe siempre vacilante del hombre. Por tanto, sólo liberándose de sí mismo, vaciándose, kenotizándose, el hombre puede acoger la potencia de Dios, la firmeza divina: puede llegar a ser sano, completamente sano, sano de una salud sin mancha. Pero esta salud es remitida al futuro de la resurrección, al futuro de la cesación del tiempo.

Sobre la espada que viene después de la acogida redentora del Todo, sobre la espada que decide el Todo redimido por lo Sagrado, sobre el abandono gritado desde la Cruz, que viene después del *Fiat voluntas tua*: la predicación de Pablo calla. De Pablo a Hegel, a Dostoevskij la espada es antepuesta a la acogida redentora, al amor. De Pablo a Hegel, a Dostoevskij la salud es vista como superación de la enfermedad, la potencia como eliminación de la impotencia, lo positivo como negación de lo negativo, la voluntad como llenado del vacío de la noluntad. ¿Y Nietzsche?

Asiduo lector de los Evangelios, frente a los que sin embargo sentía rechazo⁴⁰, Nietzsche entendió el problema puesto por la sucesión de la espada al amor. Entendió, en la manera en que él entendía las cosas, viviéndolas, sufriendolas. En *Ecce homo*, afrontando el tránsito de *Also sprach Zarathustra* a *Jenseits von Gut und Böse*, escribe: «Después de haber resuelto esa parte de mi tarea que dice sí [*jasagende*], tocaba ahora la parte que dice no, que opera el no [*neintuende*]». El subrayado, de Nietzsche, muestra la conciencia del problema: no se trata de decir no, sino de operar la negación, de ‘filosofar con el martillo’ después de haber aceptado y acogido todo. Pero: ¿cómo aún enemistad *después* del amor universal (el bendicidor *Ja-sagen*)? ¿Se puede aún odiar, combatir, oponerse, después del *antistenai tō, ponērō*? La respuesta de Nietzsche permite muchas lecturas – y ninguna: «quién puede adivinar acaso *qué* especie de reparación es necesaria después de un dispendio de bondad como el *Zarathustra*?... En términos teológicos –*escuchadme bien, porque raramente hablo a la manera de un teólogo*– fue Dios mismo quien al

⁴⁰ cf. A §44.

final de su jornada de trabajo se puso bajo el árbol del conocimiento bajo forma de serpiente: así se reponía del haber sido Dios... Todo lo que había hecho era demasiado bonito... El diablo es sólo el ocio de Dios cada séptimo día...»⁴¹. ¿Una bromista paradoja para ocultar una dificultad propia? ¿O no más bien, una manera irónica, auto-irónica (véase el pasaje subrayado), para decir una inquietante verdad? ¿Que en Dios, en lo *Sagrado de Dios* –es necesario distinguir lo Sagrado de la imagen humana, demasiado humana de Dios– bien y mal están co-presentes? ¿Qué lo Sagrado, lo Sagrado de Dios, está también más allá del Amor divino de Dios? Filólogo, antes aún que filósofo, Nietzsche no podía haber olvidado la definición de Dioniso que se lee en las *Bacantes* –la tragedia que ponía en cuestión su interpretación de Sófocles–: *deinotatos anthropoisi d'epiotatos*: a los hombres lo más tremendo y lo más piadoso a un tiempo (v. 961)⁴².

II.

«He amado a Jacob, he odiado a Esaú» se lee en Malaquías (1, 2-3). El problema para nosotros es ahora éste: ¿Cómo en el hijo del hombre se refleja esta duplicidad una, esta unidad doble que es propia del Padre, de lo Sagrado?

Es el secreto de la vida de Cristo y de su *buena nueva*: la potencia de la impotencia. La salud de la enfermedad.

Lo peor sería interpretar la enfermedad *sólo* como un estímulo para la vida. Lo peor, también en la lectura de Nietzsche.

⁴¹ EH, KSA VI 350-351.

⁴² Esta duplicidad de lo Sagrado, que se conserva en el Dios-Padre cristiano (Schelling alude a algo parecido en la *Philosophie der Offenbarung*, allí donde habla de Satanás, *Vorlesung* 33), es la *idea teológica* de fondo de la novela de José Saramago, *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Lisboa 1991. Saramago-Nietzsche – un buen tema.