

**Mariana Sanjurjo** es Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Miembro del grupo de investigación PIP CONICET “La constitución de la subjetividad en Nietzsche: su incidencia en los debates éticos contemporáneos”, dirigido por Mónica B. Cagnolini. Integrante del grupo de investigación de Filosofía del Arte del Centro de Investigaciones Filosóficas, dirigido por Ricardo Ibarlucía. Auxiliar docente de la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

**Román Setton** es Licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires y se desempeña actualmente como docente e investigador de la misma universidad. Ha sido becario de la Universidad de Buenos Aires, del Instituto Goethe y del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico), y ha publicado traducciones, reseñas y artículos críticos en diversas publicaciones y revistas académicas, así como en volúmenes colectivos. La mayor parte de sus producciones se enmarca dentro del ámbito de los estudios germánicos.

**Juan Manuel Spinelli** es Profesor en Filosofía. Adscripto Interino a las cátedras de Gnoseología y Metafísica I y Optativa I (Filosofía Social) de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón. Director del Proyecto de Investigación: “Raíces mitológicas, mágicas e históricas del pensamiento filosófico en Grecia” (Universidad de Morón, 1998-1999).

## EL JESÚS DE NIETZSCHE\*

Massimo Cacciari

### I

 Que el cristianismo constituye para Nietzsche un *problema* en modo alguno relegable a la “pars destruens” de su filosofía, lo demuestra la figura de Jesús que él diseña. Es sobre esta figura que se centra su atención, es por ella que toda su visión del cristianismo se hace difícil y paradójica. Vulgarizarla según las formas del posterior anti-cristianismo pseudo-nietzscheano, o interpretarla en sentido paganizante tout court, significa no sólo desconocer la radicalidad y dramaticidad de esta relación, sino no querer comprender, como veremos, el mismo “pensamiento futuro” de Nietzsche, aquel que el “enigma” del *Übermensch* quiere representar.

Nietzsche no es un Celso redivivo, ni un Walter Otto ante litteram (*Der Geist der Antike und die christliche Welt*). Lo sería, es verdad, si para resolver la cuestión bastasen las citaciones canónicas: el cristianismo como condena de la razón, “gran protesta plebeya contra la filosofía”, restitución de las pasiones (“die Affecte”) a los hombres: amor dei, timor dei, “fe fanática”, esperanza ciega (*Aurora*, af. 58); el

\* Este artículo que ha sido publicado en *Micromega*, mayo de 2000, pp. 193-202, nos ha sido remitido, con correcciones con respecto a lo publicado, por el autor.

cristianismo como síntoma-clave de la decadencia, "mortal enemistad contra la realidad" (*El Anticristo*, af. 27), vía hacia la nada privada de aquella pureza espiritual que se le reconoce al budismo. En el cristianismo, todo parecería dominado por un vulgar resentimiento frente a lo que recuerda la "gran forma" griega, el ideal del *kalós kai agathós*. Una *Unruhe* interior, una inquietud que todo corroe y corrompe, que contradice la vida, estaría así a la base de la necesidad cristiana de "redención": "que quita a los hombres la salud, la alegría, la fe, los proyectos para el futuro del mundo", para esclavizarlos al más allá (*Fragmentos Póstumos*, 1880, 3-105).

Es un fuego de barricada, una clamorosa declaración de enemistad, que oculta (¿a los no "iniciados"?) el verdadero *polemos*, en el que la guerra se transforma en relación y en *Gespräch*. Lo mismo acontece en referencia al judaísmo: la febril actividad hebrea ha defendido al Occidente contra Asia y *al mismo tiempo* habría hecho imposible en Europa la supervivencia del elemento griego (*Fragmentos Póstumos*, 1880, 3-128). El judaísmo es parte de la "inteligencia" europea, pero de modo paradójico: pertenece a la misma contradiciéndola, poniendo en cuestión su "fundamento" griego, pero precisamente a través de este contradecirlo, de alguna manera, al mismo tiempo, lo custodia.

Del mismo modo, el cristianismo *también* se le presenta a Nietzsche en continuidad con el platonismo: un "platonismo para el pueblo", una declinación "débil" del platonismo, aferrada en el vórtice de aquella inquietud que impide toda *episteme*, y sin embargo impen-sable sin tal tradición. La "condena" cristiana del mundo a la corrupción, su sordera a la "razón del cuerpo", prosiguen la teo-logía platónica, pero, al mismo tiempo, el "inquieto corazón" de la fe y de la esperanza (¿de las pasiones!) trasmuta todo auténtico Inmutable, perturba todo saber estable, "interioriza" toda plasticidad y hace por esto del cristianismo factor integrante de aquel destino del nihilismo, que es para Nietzsche (mucho antes que para Heidegger) la lógica interna de la historia occidental. Se malentiende totalmente a Nietzsche si no se capta este nexo: el cristianismo no representa en absoluto una extrema y decadente defensa de lo Suprasensible *contra* la "trasvaluación" de todos los Valores. El "Dios degenerado hasta llegar a contr adecir la vida" del cristianismo no es de ningún modo, para Nietzsche,

simplemente una manifestación "degenerada" de los Valores que se deben derribar: él ya forma parte de la energía que los trasmuta, participa en la corriente que los destruye. Es por esto que el "Dios ha muerto" puede ser pronunciado por el propio cristianismo, mejor dicho, constituye su anuncio fundamental (como Nietzsche ciertamente no podía ignorar). Pero —y aquí está el punto— sobre la base de tal anuncio el cristianismo no se desarrolla ni en un completo ateísmo, en una subdivisión "viril" del destino del nihilismo, ni, menos aún, en un pensamiento interrogante del "más allá" del nihilismo, en una "skepsis" que pone a prueba incansablemente sus confines. El cristianismo hace del "Dios ha muerto" el eje de una nueva teo-logía, de una nueva afirmación de lo Suprasensible: aterrorizado frente a la imagen de su misma audacia (¿la idea del Dios asesinado por el hombre!), sustrae al hombre nuevamente la palabra, hipostatiza de nuevo su *logos*. No por esto el "Dios ha muerto" es olvidado. Por el contrario parece cumplirse, o bien en el destino que conduce al "último hombre", al *mercado*, donde la búsqueda de Dios no es asunto más que de los locos y no suscita otra cosa que la risa, o bien en las resignadas, consoladoras y habituales formas de una *moral*: son éstas las dos caras de la "eutanasia del cristianismo" (*Aurora*, af. 92).

¿Es éste el cumplimiento inevitable de *todo* lo que estaba implícito en la muerte cristiana de Dios? ¿Es éste el sentido del cristianismo ya inmanente desde sus orígenes? No podemos responder a tal interrogación sin valorar la *diferencia* que Nietzsche introduce entre cristianismo y Cristiandad, más precisamente, entre figura y palabra de Cristo, entre *logos tou Christou*, y la teología (también en su aspecto, inevitable, de teología *política*) que sobre él se ha pretendido edificar. La más fuerte provocación al propio Anticristo le viene a Nietzsche de la escucha del mismo Jesús.

"La más profunda palabra del Evangelio, su clave, en cierto sentido" (*El Anticristo*, af. 29) resuena en el centro del *Sermón de la montaña*: habéis oído 'oculum pro oculo et dentem pro dente'. Pero yo os digo: 'No resistáis al mal' (Mateo 5, 38-39). Es la felicidad que se alcanza en el 'no-poder-ser-enemigo', en el no poder decir *no* a ninguna presencia, en el acoger *toda* la vida como vida verdadera y eterna. La *vida* no está prometida aquí, sino "es ist da, es ist in *euch*",

se da aquí y ahora “como vida en el amor, en el amor sin reservas y sin exclusiones, sin distancia” (*El Anticristo*, af. 29). No hay en esto nada de ‘fanático’, nada que quiera contraponerse e imponerse. “La ‘buena nueva’ es justamente ésta, que no existen más conflictos” (*El Anticristo*, af. 32). Para Jesús “das *Verneinen*, el negar, es simplemente del todo imposible” (*ibidem*). Ninguna “doctrina”, ninguna “elaboración” de la fe (que el Reino *está* en nosotros) puede desarrollarse desde su palabra. Y así, por lo tanto, ninguna negación del mundo. Su fe *vive*, más allá de la misma Escritura, “no se demuestra ni con milagros, ni con recompensas y promesas (...) es en cada instante su milagro, su recompensa, su prueba, su Reino de Dios” (*ibidem*).

Desconcertante mutación de perspectivas con respecto al juicio sobre el cristianismo. La “psicología” del Evangelio *de Jesús* no tendría nada que ver con el “concepto de culpa y castigo” (*El Anticristo*, af. 33). “Precisamente ésta es la buena nueva”: que las ideas de pecado, de castigo, de recompensa, son eliminadas, que es eliminada toda distancia entre Dios y el hombre. Pero más aún: Jesús no sabría cómo arreglárselas con todo lo que está establecido, decretado, retenido como inmutable (“er macht sich aus allem Festen nichts”, *ib.*, af. 32): “was fest ist, *tödtet*”, la letra mata. Su simbolismo “está fuera de toda religión, de todo concepto de culto” (*ibidem*), así como, naturalmente, de toda política y de toda experiencia mundana, aun cuando se manifieste en una nueva *práctica* de vida: “el cristianismo actúa, él se distingue por un *diferente* actuar” (*ib.*, af. 33). Su “no resistir lo malo” es un *actuar*, justamente aquel que expone la buena nueva, una radical *conversión*, no un nuevo modo de concebir y juzgar, sino un positivo acoger y *decir sí*.

Nada es más *contrario* a Jesús, al muchacho-*idiota* Jesús (“Dostoievsky ha adivinado a Cristo”, *Fragmentos Póstumos*, 1888, 15-9), que las “*kirchlichen Cruditäten*, tosquedades eclesiásticas de un Dios como *persona*, de un ‘Reino de Dios’ que *viene*, de un ‘Reino de los Cielos’ más allá”, de un dogma trinitario. Todo esto es “die Faust auf dem Auge”, un puñetazo en el ojo del Evangelio, de la *buena* nueva (*El Anticristo*, af. 34). Más aún, para Nietzsche este anuncio no sólo es bueno, sino también *feliz*. Jesús es un “frohe Botschafter” (*ib.*, af. 35), su verdad es su actuar, es la vida que él muestra, su contenido

(“sein Verhalten”) frente a los jueces, sayones, acusadores. Nada de defenderse, nada de indignarse, nada de maldecir, solamente *amar* (*ibidem*). A *este* Jesús, ¿no lo deberíamos llamar “con una cierta licencia en la expresión”, un... *frei Geist* (*ib.*, af. 32)? Malentendido, traicionado, abandonado en el curso de la historia de la Cristiandad, este “gran simbolista” (*ib.*, af. 34), éste que es “el hombre más noble” (*Humano, demasiado humano*, I, af. 475, y aquí es recordado junto al “sabio más puro”, Spinoza!) podrá ser comprendido solamente por “espíritus *devenidos* libres” (*El Anticristo*, af. 36). El Evangelio del “alegre mensajero” *murió en la cruz* (*ib.*, af. 39), la Iglesia está totalmente construida “aus dem Gegensatz zum Evangelium” (*ib.*, af. 36), en oposición al Evangelio, a su “simbolismo *originario*”: los *valores* (Nietzsche utiliza justamente esta palabra), los *nobles* valores *cristianos* han sido restablecidos solamente por “nosotros, espíritus que hemos llegado a ser libres” (*ibidem*).

Todo el Anticristo nietzscheano está construido a partir de la más neta contraposición entre el cristianismo de Jesús y la Cristiandad, entre el simbolismo *originario* que *es* Jesús e historia de la Cristiandad, leyes, normas, comportamientos, política, instituciones de la *ecclesia militans* cristiana. Más aún, entre Jesús –la verdad y los valores que él *es*– y teo-logía cristiana. Es precisamente desde el punto de vista de “su” Jesús que Nietzsche se declara “Anticristo”.

Sería muy arduo reducir esta concepción de Nietzsche a la “memoria” en él de una “religión del corazón”, leerla casi como un eco de aquella idea del cristianismo como “esencialmente un hecho del corazón”, en cuyos principios no se expresaría otra cosa que “las verdades fundamentales del corazón humano”, idea que retorna de manera insistente en su *Epistolario* juvenil (*cf.*, por ejemplo, la carta del 27 de abril de 1862 a Gustav Krug y Wilhelm Pinder). El Jesús de Nietzsche se expresa sobre todo en las afirmaciones *sine glossa*: “El Reino de Dios no viene cuando tú puedas verlo, y ninguno dirá: aquí está, o allí está, en vosotros, en efecto, está el Reino de Dios” (*Lucas* 17, 20-21); “el Reino de Dios ha llegado a vosotros” (*Mateo* 12, 28). “Las palabras dirigidas al ladrón en la cruz contienen el Evangelio entero: ‘Si tú lo sientes –responde el redentor– tú *estás* en el Paraíso, también tú eres hijo de Dios’ ” (*El Anticristo*, af. 35). Nietzsche concentra sobre el *hoy*, sobre la presencia

viva de Jesús, todo el mensaje. En el “hoy estarás conmigo en el Paraíso” (*Lucas* 23, 43) se cancela toda espera, todo esfuerzo, toda penosa restitución, todo apocalipsis “futuro” —es explícita su polémica con el texto del *Apocalipsis* al final del aforismo 34—. Este Jesús, radicalmente extraño a toda interpretación pietista, moralista, sentimental, parece, por el contrario, *teóricamente* análogo al hegeliano: la verdad de Jesús *libera* de todo *positum*, de toda trascendencia abstracta. El Reino es ahora y está en nosotros. El siguiente paso no podrá seguir insistiendo en la dimensión religiosa, Cristo la *cumple*, su anuncio, por esto, constituye la *absolutez* de la religión. El paso sucesivo sólo podrá consistir en el realizar el Reino “fuera” de nosotros, en el hacer del mundo la expresión perfecta de la voluntad del *hombre divino*. ¡Y es por esto que, exactamente sobre los mismos fundamentos de la *filosofía-teosofía* del propio gran adversario, Nietzsche concibe a Jesús como “alegre mensajero”! Y es a partir de aquella tradición mística que provee al idealismo buena parte de sus palabras-claves, que él interpreta el sentido último, más radical, de la libertad del Hijo: “debemos liberarnos incluso de Dios” (Meister Eckhart, citado en *La Gaya Ciencia*, af. 292).

## II

¿Qué significa todo esto? ¿Simplemente una verificación filológica de la complejidad de las relaciones de Nietzsche con el cristianismo? ¿O, más significativamente, la demostración de que para Nietzsche, precisamente el destino del nihilismo como transvaluación de todos los Valores, radical *Umwertung*, está inextricablemente conectado con el mismo simbolismo originario cristiano? Si así fuese, la “confrontación” con Jesús se agotaría, según Nietzsche, en la dimensión genealógico-crítica de su pensamiento. Pero ya el análisis desarrollado hasta aquí demuestra que estos confines no son “defendibles”: el Jesús que se nos ha aparecido en las páginas del *Anticristo* constituye el anillo fundamental de la cadena que lleva a la idea de *Übermensch*, a la comprensión exacta de tal idea.

Es verdad, este nexó ha de escapar no sólo a quien se obstina en interpretar el *Übermensch* como simple potenciamiento de las facultades del hombre, sino también a quien, glosando al infinito las tesis heideggerianas, lo concibe como expresión de la esencia del ente en tanto libertad de la voluntad, “cumplimiento” de la metafísica. El *Übermensch* no indica el *verdadero* Hombre, al que debería necesariamente corresponder el sub-hombre, siendo esclavizado y dominado; ni la definitiva victoria de la visión *antropocéntrica* que fundamenta el nihilismo, es decir, la radical negación de toda “trascendencia” con respecto al hombre, de toda “relativización” del hombre. *Übermensch* “abre” o buscar “abrir” hacia una dimensión que está “por encima” de toda esta historia, y que, “insistiendo” en ella, la “ultrapasa” también.

*Übermensch* indica la *pura posibilidad* de que la “corriente inmundada” (*Zarathustra*, “Vorrede”, 3) que es el hombre en la historia de sus “representaciones”, tenga un sentido y un fin, que esta corriente desahogue en una mar donde abismarse, donde “declinar”. *Ultrahombre* es por esto en Nietzsche cumplimiento de la voluntad de potencia sólo en tanto renuncia, abandono, dimisión de las figuras de la subjetividad. Y aquellos que lo anuncian son justamente los *renunciantes-declinantes*, libres de toda *philopsichia*. Ellos anuncian el Ultrahombre como lo Abierto en el que todas las energías adquisitivas, conservadoras, posesivas, se des-hacen (¡contragolpe a la *Machenschaft!*), se relajan.<sup>1</sup> Los declinantes (los *Unter-gehende* sin los que resultaría incomprendible el *Über-mensch*) ¿son aquellos que “donan siempre”, aquellos que sienten horror ante la especie degenerada que dice “todo para mí” (*ib.*, “Vorrede”, 4-5)? Es verdad, ellos “anhelan” todavía, y eso los hace “semi-logrados”, “semi-inconclusos” (*ib.*, “Vom höheren Menschen”), no saben aún “danzar” la verdad, experimentan *pesada* náusea por los “últimos hombres”, por el “Dios ha muerto” que es la “verdad” de los hombres del mercado, por su “Bildung”, por su “bienestar”, por su querer ser “rebaño sin pastor”. Ellos no pueden aún parecer perfectamente *justos*, según aquella medida de *Gerechtigkeit* frente a la cual

1. Este “relajan” corresponde a “ri-lasciano”, que supone la idea de “vuelven a abandonarse” (N. de la T.).

“queremos arrodillarnos (...) como ante la única idea que reconocemos por encima de nosotros” (*Humano, demasiado humano* I, af. 637); demasiado pesa aún en ellos el *ressentiment*, demasiado melancólica es aun su misma risa, para poder en verdad dar a cada uno *lo suyo*, para poder discernir la *singularidad* de cada uno, para no juzgar o *acusar*.

Pero, ¿quién sería capaz de esto? Los hombres superiores, los declinantes, llaman: “ne simus homines”. Pero, ¿quién responde? ¿Es posible escuchar una respuesta a su llamado? ¿Es posible imaginar una *figura* para la idea del *Übermensch*? El “alegre mensajero” del *Anticristo* está infinitamente más allá de los “mensajeros” del *Zarathustra*, no está “saturado” de conocimientos que obligan a separar-enjuiciar, es superior a todo *ressentiment*, se manifiesta como “lugar” de escucha, acogimiento, don, obra *inocentemente* (¡la figura del niño en *Zarathustra*!), más allá de todo esquema de finalidad, de todo apetito de la voluntad, hace lo que hace porque no puede no hacerlo, está en medio de nosotros como “aquel que sirve” (*Lucas* 22, 27), que *se desborda hacia los otros* y no quiere conservar nada de sí. ¿Puede encontrarse un nombre más cercano a aquella idea, donde “el río inundo” debería recogerse y finalmente terminar?

La idea del Ultrahombre custodia este secreto: lleva en sí profundamente el signo de la figura, de la presencia, del *obrar* de Jesús. El “hombre noble” por excelencia, Jesús, la serenidad de su mensaje, pertenecen al género de los declinantes, no sólo de aquellos que anuncian, esperando más allá de toda esperanza, sino de aquellos que ya, de algún modo, encarnan una medida de amor, de *philia*, de justicia *ulterior* con respecto a todo lo “humano”. Es la imagen del *homo homini deus* (no por casualidad, como hemos visto, Nietzsche aproxima Jesús a Spinoza, si bien para separarlos inmediatamente, ya que, para él, jamás la sabiduría podría ser inocentemente buena), imagen in-mediatamente reunida, en el medio desde siempre, no conquistada con esfuerzo, mediante ascesis intelectual (*amor intellectualis*). Jesús no es un “sabio”, su mensaje no funda una “ética”. Y así Nietzsche *sabe* que el Ultrahombre no puede ser concebido como sublimación extrema de la voluntad de conocer, como logro —y no otra cosa— de la voluntad de poder, que justamente en el conocer se expresa.

Pero es justamente en el espejo de la figura de Jesús que la posibilidad del Ultrahombre parece transformarse en radical *im-posibilidad*. Su anuncio murió sobre la cruz, los verdaderos cristianos “no han existido en absoluto” (*El Anticristo*, af. 39). Los Evangelios ya son corrupción y malinterpretación de su palabra (*ib.*, af. 44). Pero las afirmaciones “escandalosas” de Nietzsche sobre el cristianismo como “degeneración” eclesiástica del simbolismo originario tocan de cerca el mismo “simbolismo” del Ultrahombre. El destino del cristianismo constituye el dramático problema que en él permanece implícito: ¿cómo es posible custodiar-salvar el *semper Adveniens*, la apertura al Otro, la libertad con respecto a toda fijación representativa del co-pertenecerse del “ya” y “aún no”, si el Anuncio es histórico, enraizado en una historia, inseparable de ella, y si el mismo Ultrahombre pretende constituir, sí, un nuevo inicio, pero de una historia aún? ¿La “medida” de Jesús y del Ultrahombre no aparecen, al final, como lo Im-posible históricamente? Y el “fracaso” del primero ¿no será, entonces, el anuncio del naufragio del segundo? Que el Ultrahombre haya sido comprendido en el surco de la metafísica, más aún, como expresión extrema del *Arbeiter*, “cerebro social” de la edad de la Técnica, ignorando sistemáticamente su “secreto”, sería por esto tan necesario como la metamorfosis en *Disvangelium* del feliz anuncio de Jesús.

El “aut Christus aut Zarathustra” (carta a Peter Gast del 26 de agosto de 1883) deberá, entonces, ser tomado “en serio” desde las últimas cartas firmadas “el Crucificado”, ya que es justamente el Crucificado el que anuncia en *El Anticristo* la transfiguración del mundo y la alegría de los cielos (carta a Peter Gast desde Turín, del 4 de enero de 1889). Esto no significa en modo alguno negar el peso de aquel aut aut, sino interpretarlo correctamente. Nietzsche opone Jesús y cristianismo, ya que opone fundamentalmente Jesús a Cristo. Cristo es para él figura puramente *teológica*, artificio eclesiástico-intelectual que esconde el sentido de la palabra de Jesús, comprometiéndola irremediabilmente con la herencia hebrea, por un lado, y con la filosofía helenística, por el otro. Jesús es en Nietzsche figura anticristica, y es como si el Ultrahombre, que Zarathustra profetiza, quisiera retomar su testimonio, liberándolo de toda *cristología*. Desde el punto de vista del sentido del Ultrahombre, “imitar” a Jesús no podría querer decir otra

cosa que anunciar el Anticristo. Pero no se “imita” a Jesús sin “levantarse” de la Cruz —y que éste era el destino del Ultrahombre Nietzsche lo intuyó, sin embargo, sólo en la propia “locura”.

El nexos que Nietzsche diseña entre Jesús-Cristo-cristianismo va, entonces, al centro de su pensamiento “afirmativo”: esto significa que no se reduce a la crítica de Europa o la cristiandad, del hacerse “cultura” del cristianismo, ni representa solamente una variante de los numerosos intentos de la teología —entre el Ochocientos y el Novecientos— de “erradicar” a Jesús de su “pasado fundante” hebreo. Por así decirlo, no hay ninguna influencia “marcionita” en la figura nietzscheana de Jesús: si él se separa de toda Ley, también se separa decisivamente de Pablo, cualquiera sea la “máscara” que el Apóstol de los gentiles haya asumido en la historia de la Cristiandad. Jesús permanece absolutamente singular: verdaderamente *desnudo* y verdaderamente *extranjero*, inaferrable por parte de la teología de la misma manera que el *Übermensch* lo es por parte de la filosofía.

Pero la “amistad” de ambos es ciertamente “estelar” (*La Gaya Ciencia*, af. 279): Jesús y el Ultrahombre siguen rutas en verdad distintas, y su recíproco reflejarse pone en claro justamente tal distinción. La “salud” del Ultrahombre consiste en el perfecto *no-depender*: ella es el producto del *auto-destinarse* del hombre mismo, trascenderse es capacidad del hombre, quintaesencia de sus facultades. No puede faltar al Ultrahombre nietzscheano la *humilitas*. Nietzsche comprende bien, a diferencia de tantos “Anticristos” contemporáneos, que la *humilitas* no contradice la *bilaritas* —que es *bilaris* también el anuncio del Humilde, Jesús—, pero él no puede concebir la libertad si no es como auto-liberación. “Reino de Dios” significa para él que el hombre, superándose, se ha hecho *capaz* de la propia perfecta libertad. El *verdadero* anuncio es, para él, que el hombre, condenado a permanecer siervo, *se ha liberado*. La *humilitas de Jesús* no puede ser “comprendida” en modo alguno en los términos del pensamiento nietzscheano (exactamente como no podía serlo en los de la filosofía teosofía de Hegel).

Para Nietzsche, Jesús es alegre, no quiere tristeza ni melancolía, exige una nueva beatitud, incluso en el obrar. Pero para él esto contrasta violentamente con la predicación de la humildad. Para ser alegres

(y la beatitud es manifestación de la libertad) debemos ser capaces de “ultrapasar” al hombre, no de “humillarlo”. *Kenosi*, para Nietzsche, significa “vaciar” de lo “humano, demasiado humano”, y en este sentido de toda *cupiditas ad agendum*, liberarse de la voluntad de auto-conservación, a fin de que sea el *Übermensch*. *Kenosi* vale, aquí, entonces, como función dialéctica del “triumfo” de este Advenir. La perspectiva está invertida con respecto a la cristiana: mientras en esta última *humilitas* es el rostro de Dios para nosotros, y es a su imagen que el hombre es llamado a “no ser hombre”, en Nietzsche ella es *pasión* (así como lo son sentimiento de culpa, arrepentimiento, esperanza), exactamente como en Spinoza.

¿Será en la “potencia de la mente” del “hombre más sabio” que deberemos, entonces, descubrir el lado más profundo y oculto del *Übermensch* y “abandonar” el “más noble”, el “hebreo crucificado”? Más allá del bien y del mal está, verdaderamente, el sabio spinoziano: él *renace* libre, ya que, *si* naciésemos ya libres, no se formaría en nosotros ninguna idea del bien y del mal, que son meros “cogitandi modus”. También el “espíritu libre” nietzscheano es ciertamente un *renatus*, y renace gracias a la fuerza de su propia y sola razón. Y sin embargo la dimensión, el “lugar” del *Übermensch* no es simplemente interpretable en el surco de la “genealogía” spinoziana. Ni tampoco *Freigeist* y *Übermensch* coinciden en su significado. En la primera figura domina, ciertamente, el alma volitiva-deseante, la *cupiditas* con respecto a la plenitud de la propia vida, y es según esta perspectiva que debe ser comprendido el anticristianismo de Nietzsche. Pero, justamente, el cristianismo es “algo totalmente diferente de lo que su fundador hizo y quiso” (*Fragmentos Póstumos*, noviembre 1887-octubre 1888, 11-294); el cristianismo es el nuevo surgir del “pesimismo” de los débiles, *meditatio mortis* que superará la *cupiditas ad agendum*; Jesús, por el contrario, es el anuncio de la *beatitud* que viene del poder desbordar y acoger-todo, en uno. Y esta figura indica la dimensión del *Übermensch* en modo mucho más pregnante que la del *Freigeist*. Más aún, en ciertos pasajes, es posible captar en el Ultrahombre el signo de un *contragolpe* en relación al “espíritu libre”. Este último, es cierto, no pertenece sólo a la dimensión de la *crítica*, de la *skepsi* que analiza y disuelve. Y sin embargo su *verdad* consiste en la afirmación

del propio poder, de la potencia de la propia mente. El Ultrahombre expresa un *problema* ulterior, el del *ir-hasta-el-fondo* de la voluntad de poder. *En su fondo* la voluntad de poder no puede ser más que contragolpe de sí misma, voluntad de renunciamiento, "liberación" de sí. El espíritu libre es prisionero de su propia "superioridad", su "über" *depende* inexorablemente del "unter", se acompaña inextricablemente del "último hombre". Los hombres superiores son por esto también los de la "gran náusea". No conocen la *pasión* de la esperanza, porque son desesperados. Pero desde el fondo de su propia desesperación *ambelan*: no cualquier cosa que derive de ellos, no su fruto, sino un nuevo inicio. Ellos agotan una época, y es este agotarse que hace pensable el *Übermensch*: ni re-forma de imágenes olvidadas del hombre, ni de-lirante potenciamiento de su voluntad de autoafirmación, ni fin u objetivo de un "proyecto". La "muerte del hombre" en la realización del "cerebro social", en la epifanía del Espíritu como *Machenschaft* es verdaderamente el sentido de la "muerte de Dios" y el cumplimiento de la voluntad de poder. Pero *Übermensch* es en Nietzsche el problema del *más allá* (*ultra*), de aquello que no puede ser comprendido sobre la base de la concepción de la esencia del ente como voluntad, esto es, a partir del "fin de la filosofía". En el "fin de la filosofía" no podemos encontrar con aquello que, desde el punto de vista de la filosofía es "locura", con la radical *Umwertung* del fundamento de todos los valores, que la voluntad de poder expresa. Para el poder del hombre esto es precisamente lo *im-posible*. Pero, ¿no llamaba justamente Jesús a *creer* este im-posible, no llamaba a esta medida de amor absolutamente libre? Su pregunta: "¿quién creéis que soy?" atraviesa totalmente, tanto más insistentemente cuanto más "amagocnderse", el pensamiento del Ultrahombre.

(Traducción de Mónica B. Cragolini)

**Abstract**

*Nietzsche's Jesus*

Massimo Cacciari

Against the "ordinary" interpretation of Nietzsche's anti-Christianity, this paper attempts to establish the differences between Jesus, Christ and Christianity in the German thinker's work. In this sense, Jesus not only is the opposite of the *Übermensch*, but it represents a ring in the chain leading to it. While the free spirit (*Freigeist*) is still an expression of the "power" of the will to power, the figure of the *Übermensch* represents its counterfigure: deep down the will to power cannot be but a counterstrike of itself, will to renounce, "liberation" of itself. It is at this point that the Jesus "that is self-giving" is closer to the *Übermensch*.