

LA KÉNOSIS CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD Y NIETZSCHE

CHRISTIAN KENOSIS IN KIERKEGAARD AND NIETZSCHE'S THOUGHT

Raquel Ferrández Formoso¹

Resumen

En este artículo investigamos el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche al respecto de un concepto teológico que aparece formulado, por primera vez, en la carta de Pablo a los Filipenses, a saber: la *kénosis* o el «anodamiento» de Jesús de Nazaret. Este concepto juega un papel determinante en la crítica que ambos pensadores dedican al cristianismo. Sin embargo, nuestro propósito es mostrar cómo “la nada” de Jesús, adquiere, en sus respectivas filosofías, una significación tan importante como irreconciliable.

Palabras clave: Fe; Auto-vaciamiento; Humillación; Ascesis; Nuevo Testamento.

Abstract

In this paper we analyze the thought of Kierkegaard and Nietzsche with regard to the theological concept of kenosis or «self-emptying» of Jesus of Nazaret, which has been formulated, originally, in the Epistle of Paul to the Philippians. This concept plays a fundamental role in the criticism that both thinkers exercise about Christianity. However, our purpose is to explore how the “emptying” of Jesus acquires, in their respective philosophies, an important but different relevance.

Keywords: Faith. Self-emptying; Humiliation; Asceticism; New Testament.

¹ Doctoranda en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Departamento de Filosofía. E-mail: ferrandez.kali@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El dieciséis de Julio de 1944, desde la prisión de Tegel (Berlín) en la que estaba recluido por la Gestapo, el teólogo y pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, acusado de participar activamente en el movimiento de resistencia contra el nazismo, escribía una carta que contenía el siguiente mensaje:

Y nosotros no podemos ser honrados sin reconocer que hemos de vivir en el mundo -*etsi deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos -¡ante Dios!-[...] Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo expulsen del mundo (2008, p. 206-207).

La tímida fórmula «como si Dios no existiera» originaria del jurista y teólogo Hugo Grocio (1925, p. 12-13), había perdido en Bonhoeffer parte de su carácter hipotético para pasar a caracterizar una forma entera de existencia fundada en el deber del «como si». *Etsi deus non daretur* no constituye, en el contexto epistolar de Bonhoeffer, una mera sugerencia, sino una apuesta paradójica y arriesgada; por un lado, suponía un doloroso desafío a la fe de los creyentes y, por otro, un reto incómodo a la convicción de los ateos. Alrededor de un siglo antes de la redacción de esta carta, Sören Kierkegaard (1993) apuntaba en su diario: «[...] la desesperación actual prueba que no es posible prescindir de Dios, puesto que el estímulo de tal desesperación es justamente el pensamiento de Su existencia» (p. 104). Sin embargo, «el caballero de la fe» que Kierkegaard describe en *Temor y temblor* es aquél que vive «como si» realmente no lo fuese, y no podría ser distinguido a simple vista de los hombres ordinarios. En un pasaje de la Epístola a los Filipenses (2:5-8)², Pablo de Tarso menciona el «autovaciamiento» o «anonadamiento» de Jesús, que será reformulado posteriormente por la teología cristiana, católica y protestante, con el término griego «kénosis», cuya esencia parece guardar una estrecha relación con este «como si». La existencia *kenótica* de Jesús parte de un sacrificio crucial que consiste en hacerse hombre *a pesar* de su naturaleza divina o en vivir entre los hombres a pesar de sus privilegios divinos, - según la interpretación que escojamos -³. En otras palabras, por causa de este sacrificio, Jesús consiente en participar del sufrimiento y la incertidumbre que la condición humana implica, vaciándose de su condición divina, e incluso acepta morir crucificado, *como si* no fuese hijo de Dios. Mateo (27:46) da cuenta del momento en que este «como si» pierde en Jesús su fuerza hipotética y se convierte en un sentimiento de abandono: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». A nivel teológico, la experiencia *kenótica* de Jesús se analiza de formas diversas según la teoría cristológica en la que se inscriba, por lo que está directamente emparentada con la cuestión de la Trinidad, la doctrina de la Encarnación y la doctrina de la Resurrección. En otras palabras, la doctrina de la *kénosis* es una elaboración teológica que atañe a Jesús de Nazaret en tanto Cristo crucificado, cuya figura comienza a elaborarse teológicamente en el taller doctrinal de las primeras comunidades cristianas. Toda imagen póstuma de Jesús, que haga de su destino en la cruz el

² «Procurad tener los mismos sentimientos que tuvo Jesús, el cual, teniendo la naturaleza gloriosa de Dios no consideró como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios, sino que se anonadó (*ekénosen*) a sí mismo tomando naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres». Fil 2: 5-8.

³ Para profundizar en el concepto de *kénosis* y en su significación teológica, recomendamos la clásica obra de A.B. Bruce (1899), *The humiliation of Christ*, New York, en la que se estudia el desarrollo histórico-teológico de la interpretación de este concepto, desde la cristología patristica hasta las teorías kenóticas del siglo XIX.

argumento imprescindible para su veneración, será impugnada por Nietzsche de forma recurrente, por considerarla una deformación que se habría iniciado ya con el testimonio del Nuevo Testamento. Por su parte, Kierkegaard, buscando reinstaurar el auténtico mensaje cristiano, reivindica constantemente este sacrificio *kenótico* como clave fundamental para comprender la contemporaneidad de Cristo; uno de sus principales reproches al «cristianismo de la cristiandad, el cristianismo oficial, estatal» (Kierkegaard 2012, p. 23) es el de alejarse del mensaje del Nuevo Testamento, de la vida humilde, sufridora y sacrificada tanto de Jesús como de los apóstoles y de las primeras comunidades cristianas perseguidas. Kierkegaard denuncia al aparato eclesial al que denomina la «cristiandad» mientras reivindica el auténtico cristianismo de los orígenes. Nietzsche dirige sus críticas hacia toda forma de cristianismo, por considerar que en la cruz murió el único cristiano legítimo (AC §39)⁴. Ambos pensadores señalan la alarmante ausencia de una *imitatio christi* entre aquellos que en sus respectivas épocas se denominan «cristianos». Pero ambos entienden esta imitación de formas muy diversas: para Kierkegaard lo «específicamente cristiano» es el sufrimiento (2012, p. 50), y la imagen del cristianismo primitivo viene marcada por la lucha, la hostilidad y la persecución, experiencias de las que se aparta la cristiandad, desde cuyos púlpitos solo se «juega a ser cristiano» (2012, p. 104). En cambio, para Nietzsche, Jesús es la antítesis de la lucha, aquél que, incapaz de resistirse, se caracteriza por no albergar en su corazón el más mínimo resentimiento. El pensador alemán relaciona el auténtico legado de Jesús con prácticas vinculadas a la paz y a la felicidad, tendiendo un puente entre la enseñanza cristiana y la budista (AC §42). Kierkegaard desconfía del Jesús exclusivamente compasivo y bondadoso que se predica desde la institución cristiana (2012,51); Nietzsche recela del Jesús fanático e irascible retratado en ciertos pasajes del Nuevo Testamento (AC § 31). Su recelo le lleva a desconfiar del mensaje contenido en los Evangelios donde se inicia el intento por justificar la crucifixión de Jesús en términos teológicos, dando lugar a un *corpus* doctrinal que se aparta de la praxis de la *buena nueva* (*eu-angelion*). Las críticas de Nietzsche se dirigen al corazón de la teología paulina, tanto como a la teología luterana, en la medida en que ambos legitiman la doctrina de la justificación por la fe, en detrimento de la obras. Para Kierkegaard, como buen luterano, la fe es un valor imprescindible del cristianismo, mientras que el ateo Nietzsche entiende la fe como la excusa fraudulenta de quienes no están dispuestos a seguir el ejemplo de Jesús, y llega a calificarla como «un puente para asnos» (VP 2. §192)⁵. Kierkegaard especula sobre el «juicio de Cristo sobre la “cristiandad”, sobre el culto dominical, sobre el cristianismo oficial» (2012, p. 49); Nietzsche considera que la sola idea de «juicio» atenta contra la *buena nueva* de Jesús. En definitiva, Kierkegaard y Nietzsche comparten afinidades tan viscerales como irreversibles son sus diferencias. En muchas ocasiones, las críticas de Kierkegaard a la cristiandad son similares a las que Nietzsche dedica al cristianismo en tanto institución, pero bajo estas críticas, como ya hemos anticipado, subyacen posiciones distintas e incluso incompatibles. No obstante, ambos pensadores coinciden a la hora de situarse en el ámbito unilateral de la subjetividad, y de llevar a cabo una recuperación radical del individuo a todos los efectos. El hecho de que el particular esté por encima de lo general, y de que el individuo solo pueda contar con el acierto y el error de su subjetividad, los une a ambos, -enemigos de la filosofía sistemática-, en su enfrentamiento contra el sistema hegeliano.

⁴ Para todas las citas de esta obra, empleo la edición: Nietzsche, F., 2001, *El Anticristo. Una maldición sobre el cristianismo*, trad. M^o Cándor Orduña, Alba, Madrid.

⁵ Para todas las citas de esta obra, empleo la edición: Nietzsche, F., 2008, *La voluntad de poder*, trad., Anibal Froufe, EDAF, Madrid.

Como afirma Jean Wahl (1998), si Hegel había sido «el maestro de la dialéctica intelectual en los tiempos modernos, Kierkegaard se convierte junto a Nietzsche en el maestro de la dialéctica existencial; como Nietzsche, Kierkegaard nos enseña el arte de los contrarios en la vida [...]» (p. 44)⁶.

Asaad-Mikhail afirma que aunque Kierkegaard no llegó a leer a Nietzsche, «Nietzsche sí leyó a Kierkegaard, después de haber escrito *Zaratustra*, *La Gaya ciencia*, *La genealogía de la moral*, mientras redactaba los bocetos y las notas de *La Voluntad de poder*, antes de que estallase la gran crisis de locura» (1966, p. 464). Lo cierto es que no existen evidencias de que Nietzsche leyese, efectivamente, alguna obra de Kierkegaard, pero sí sabemos con seguridad que Nietzsche conoció la existencia de este pensador por medio de su amigo danés Georges Brandes, quien se disponía a introducirle en la obra de Kierkegaard cuando Nietzsche ya se encontraba en el umbral de la enajenación. A lo largo de este escrito, nos proponemos ahondar en la visión e interpretación del cristianismo llevada a cabo por Kierkegaard y por Nietzsche desde la perspectiva de la *anonadamiento*, el sacrificio y la renuncia. En primer lugar, abordaremos el papel de la *kénosis* en la filosofía de Kierkegaard; en segundo lugar, el pensamiento nietzscheano sobre el cristianismo y sus valores de renuncia y ascetismo. Finalmente, estableceremos las conclusiones pertinentes sobre ambas aproximaciones.

KIERKEGAARD: ESCÁNDALO Y KÉNOSIS

La aproximación de Kierkegaard al cristianismo se enraíza, por un lado, en una denuncia al anti-cristianismo que conforma el aparato institucional de dicha religión -lo que Kierkegaard denomina «cristiandad»-, y, por otro, en una propuesta, que él concibe como una misión, por devolver al cristianismo el mensaje y la conciencia devota que le pertenece. Como nos dice Valverde (1994): «La cuestión básica [...] era la de la “reduplicación”, esto es, “ser lo que se dice”, respaldar la palabra con la existencia personal, lo cual si es palabra cristiana, implica la renuncia a uno mismo» (p. 273). Kierkegaard no hará, pues, lo que él mismo denuncia en la filosofía sistemática e idealista de su época; no pretende traspasar con la razón los límites de la fe. Abraham, el «padre de la fe», no era ningún pensador, «no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe» (KIERKEGAARD, 2016, p. 71). Llegado el momento, aferrado a su responsabilidad y a su desgracia, «Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo» (KIERKEGAARD, 2016, p. 85). En repetidas ocasiones, Kierkegaard expondrá la fe como un «salto» -una apuesta de dimensiones pascalianas- hacia aquello que se nos presenta como absurdo e irracional, aquello de lo cual no podemos desentrañar ni su sentido ni sus consecuencias, y que el autor identifica como «la manifestación sagrada del absurdo divino» (2016, p. 89). La fe es una pasión de dimensiones paradójicas, capaz de provocar una «suspensión teleológica de lo ético»; gracias a haber saltado fielmente hacia lo absurdo, sin pretender cuestionarlo ni racionalizarlo, Abraham puede ser juzgado no como un asesino, desde el estadio ético, sino como un líder ejemplar y, al mismo tiempo, aterrador, desde el estadio religioso en el que el individuo, a solas con Dios, se coloca por encima del ámbito de lo general (KIERKEGAARD, 2006, 154). Del mismo modo, es una irresponsabilidad soberbia de la razón el querer «demostrar» si Jesús era o no el hijo de Dios.

⁶ Traducción propia del francés.

Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa Maria, p. 105-119, 2018.

Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo. Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! [...] Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son «pruebas»; no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe (KIERKEGAARD, 2009, p. 51)

Esta insistencia de Kierkegaard por delimitar el dominio de la razón y el de la fe, debe ser contextualizada en la época del pensador danés, donde la investigación cristológica se despachaba en términos dialécticos de historia y mito, demostración objetiva y subjetividad personal indemostrable, con la correspondiente carga peyorativa que esto último conllevaba.

D. F. Strauss, por influjo de Hegel y siguiendo el fragmentista de Wolfenbüttel Reimarus, fue el primero que, en su *Vida de Jesús* (1835), negó que el Cristo de la fe sea el Jesús de la historia y puso todo su esfuerzo en demostrar que el Cristo de la fe es un producto del mito. Con ello estaba puesta el hacha a la raíz. El verdadero problema cristológico se planteaba ahora así: ¿Cómo se explica históricamente la fe en Cristo? (ADAM, 1972, p. 108)

Ante esta exigencia de los filósofos y teólogos por establecer las pautas objetivas de la figura de Cristo, Kierkegaard establecerá como uno de los requisitos primordiales para llegar a ser cristiano el que el aspirante asuma la contemporaneidad de Jesús y reniegue de su historicidad, como un aspecto vacío y sin importancia a ojos de la fe. «Jesucristo es objeto de fe, se ha de creer en Él o escandalizarse; porque el “saber” significa justamente lo que no concierne a Él. La historia, pues, es ciertamente capaz de comunicar mucho saber; mas el saber aniquila a Jesucristo» (2009, p. 57). Solo enfrentándose a la contemporaneidad de Jesús puede el verdadero aspirante a cristiano asumir la contemporaneidad de la *kénosis* a la que el cristianismo le pide que salte. «Mas el caso es que en la cristiandad se posee solamente una imagen fantástica de Cristo, una fantástica figura de Dios, que corresponde inmediatamente al hecho del milagro. Pero esto es falsedad, así no se ha manifestado Cristo nunca» (2009, p. 112). El aura fantasmagórica con la que se ha falseado la imagen de Cristo está relacionada con la decisión de «mantener el incógnito» tomada por el Dios-hombre. Una decisión que la cristiandad simplifica y pasa por alto, a pesar de estar directamente vinculada con la cuestión *kenótica*, fuertemente tratada en los debates teológicos tanto católicos como protestantes. Kierkegaard nos dice que el Dios-hombre no quiso ser reconocido «inmediatamente», y por ello, sus contemporáneos, en contra de lo que predica la cristiandad, hubieron de escandalizarse antes de saltar al abismo de la creencia. Lo que ocurre es que esta contemporaneidad de Jesús es considerada, por parte de la cristiandad, en términos exclusivamente históricos y pretéritos, cuando su contemporaneidad traspasa con mucho los límites de la historia y hace que tanto la vida de Jesús como la de los que aspiran a él reactúalicen a cada instante los mismos temblores y temores que padecieron los apóstoles. La cristiandad, creyendo elogiar a Cristo, ha recortado su doctrina para borrar el ejemplo de su vida y ha caído en la blasfemia de la simplificación:

Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa Maria, p. 105-119, 2018.

[...] blasfemia contenida en todo ese clímax en falsete adialéctico del vocerío de los predicadores: que Cristo era Dios *en tan alto grado* que se podía ver esto automática y directamente, en vez de decir: Él era verdadero Dios y por lo tanto Dios en tal alto grado que era la incognoscibilidad, de suerte que no fue la carne y la sangre, sino todo lo contrario de la carne y la sangre lo que permitió a Pedro reconocerlo. (KIERKEGAARD, 2009, p. 139)

Ya en este párrafo se deja ver, tímidamente, la dialéctica religiosa de Kierkegaard al situar a Dios como lo trascendentalmente «otro», en una alteridad que lo separa, fulminantemente, del ser humano. Como apunta Jean Wahl (1998), para Kierkegaard «el individuo es demasiado existente y Dios demasiado existente como para que haya unidad entre ellos. Solo hay relación, relación del individuo con Dios. [...] Incluso en la eternidad, sigue habiendo una diferencia entre Dios y el hombre» (p. 35-36). La incognoscibilidad de Dios juega en el cristianismo un papel determinante a través de la vida de incógnito, es decir, de la vida *kenótica* de Jesús. Para no ser reconocido sino por aquellos que lograban vencer el escándalo que suponía este reconocimiento, Jesús «ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre. ¡Lo que caminó para buscar a los pecadores!» (Kierkegaard 2009, p. 43). Este camino de *kénosis* que va de la condición divina a la condición humana, -sin anular ninguna de ellas-, queda muy bien reflejado en el siguiente texto de William Johnston:

El verbo hecho carne sufrió el rechazo desde el principio; estaba en el mundo y el mundo no le conocía, descendió hasta los suyos y los suyos no le recibieron. No hubo sitio para él en la posada; las gentes eligieron a un Barrabás que gritaba: «Crucificadle». Los discípulos huyeron y le abandonaron. Al principio no estuvo solo porque el Padre estaba con él, pero luego pronunció las palabras «Lama sabactani» cuando fue abandonado por el Padre. Entregó a su madre a su discípulo bienamado y finalmente, cuando le atravesaron el costado con una lanza, manaron de la herida sangre y agua. Este es el vacío radical del Verbo Encarnado que perdió hasta su última gota de sangre. Su nada total está simbolizada en la cruz (1997, p. 177).

Sin embargo, esta humillación o anonadamiento del Dios-hombre no se debe tanto, según Kierkegaard (2009), a las circunstancias concretas de su vida, sino al hecho mismo de su encarnación. «[...] ya que para Dios es siempre una humillación hacerse hombre, aunque fuese éste el rey de reyes, y no se humilla esencialmente más por el hecho de ser un hombre pobre, insignificante, burlado y, según añade la Escritura, escupido» (p. 64). Pero, en todo caso, las circunstancias vitales en las que se llevó a cabo su encarnación no hacen sino acrecentar el escándalo de quienes se vieron impulsados a creer en él o a rechazarlo, y señalan también el atrevimiento de quienes en los tiempos de Kierkegaard, y en los nuestros, se suman con ingenuidad a las filas de la cristiandad, dando por hecho la grandeza que tan caro le costó ocultar al propio Dios-hombre.

La posibilidad del escándalo es insoslayable, tienes que pasar a través de ella y solamente de una manera puedes ser liberado de ella: creyendo. [...] En aquel tiempo no era tan fácil -como lo ha llegado a ser más tarde, hasta la náusea, en el mentidero de la cristiandad- que con sólo oír que un ciego había recobrado la vista de nuevo o un muerto la vida, se estuviese inmediatamente convencido de quién era Cristo (KIERKEGAARD, 2009, p. 113).

A la nada de Jesús que algunos teólogos, como William Johnston, ven simbolizada en la cruz, Kierkegaard le proporciona un papel determinante en tanto «signo de contradicción» que supone el punto de partida del cristianismo. La paradoja que implica el acto de creer en el absurdo divino está estrechamente ligada a la contradicción de un Dios humillado que nos llama, reforzando su carácter incognoscible e irreconocible. Para responder a esta llamada, se nos exige admitir el riesgo del error y vencer mediante la fe el túnel «pavoroso» del escándalo. La única condición de la fe cristiana, en este sentido, es que se la abrace sin pedirle ninguna garantía, y menos las que se prometen desde el aparato religioso de la cristiandad; la condición de la fe cristiana es la de ser, ahora y siempre, un salto incondicional que atañe a la esfera radicalmente íntima y subjetiva del individuo. En términos de fenómeno colectivo, la fe cristiana omite el escándalo y se vuelve artificial, por fácil y ligera. «Una persona puede hacer mucho por otra, pero no puede darle la fe, aunque se hable de manera diversa en el mundo» (KIERKEGAARD, 2005, 47). En varias ocasiones, Kierkegaard (2009) increpa a los cristianos de su época a hacer un examen de conciencia al estilo socrático: «Ponte a prueba, pues, a ti mismo: ¿Qué pasaría si fueras contemporáneo de él? Es verdad que él- ¡ah, él!- dijo que era Dios. Esto mismo ya lo han dicho muchos locos [...]» (p. 63). De tal suerte la cristiandad ha deformado la doctrina de Jesús, simplificando su vida, que si éste regresase, dirá Kierkegaard, no sería crucificado sino tomado por loco (KIERKEGAARD en VALVERDE 1994, p. 186).

La decisión de Jesús de mantenerse de incógnito, por medio de la *kénosis*, es decisiva para el cristianismo. Supone la transformación radical que implica hacerse creyente, el atreverse a apostar sin racionalizar, el acudir a la llamada sin querer ir con la razón más allá de la fe. En *Temor y Temblor*, Kierkegaard ofrece una descripción y un análisis de Abraham, el «padre de la fe», quien en la soledad de su temor, apostó por Dios y se convirtió en un ejemplo que no puede compararse al del héroe trágico, el cual, se sacrifica a sí mismo, o a lo que más quiere, en aras de un bien general⁷. El ejemplo de Abraham, y el de los «caballeros de la fe» es de naturaleza muy diferente. Para empezar, Kierkegaard nos advierte de lo que la cristiandad ha omitido a la hora de ensalzar la fe de Abraham: su angustia. Del mismo modo que la *kénosis* de Jesús ha quedado disimulada, bajo la pomposidad de los predicadores, el salto moral que, como padre, Abraham se vio obligado a hacer para corresponder a Dios, queda oculto bajo la palabrería teológica. Como «trágico y cómico» a un mismo tiempo, califica Kierkegaard (2016, p. 94-95), la hipotética situación en la que un párroco, habiendo compartido con sus fieles el sacrificio de Abraham, se escandalizaría si éstos imitasen el ejemplo. La distancia entre el púlpito de la cristiandad y el mensaje cristiano queda así ridículamente expuesta. En realidad, lo que se dirime son los límites y las fronteras entre el estadio ético y el estadio religioso. «Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio» (KIERKEGAARD, 2016, p. 97). En este contexto, la frontera entre ser un asesino (desde el punto de vista ético) y la de ser un caballero de la fe (desde el estadio religioso) y el dilema tanto moral como religioso que esta delimitación implica, es una problemática que la cristiandad omite por completo, al ensalzar la fe de Abraham desde el mismo punto de vista fantástico y mitológico con el que antes había considerado la *kénosis* crística. Desde este ángulo, es muy fácil creer, muy fácil reconocer a Jesús y muy fácil ensalzar un ejemplo de fe que, por exagerado y lejano, no supone un problema digno de ser sentido

⁷ Como veremos más adelante, Nietzsche manifiesta que la vida de Jesús representa la antítesis del heroísmo, y añade: «si hay algo no evangélico es el concepto de héroe» (Nietzsche AC, § 29)

-en el temor de un Dios que es amor- ni de ser siquiera planteado. En cambio, un caballero de la fe está al tanto de esta angustia, y sabe de la radical intimidad -y soledad- que conlleva una relación honesta con Dios. Un caballero de la fe es, ante todo, caballero del infinito, o lo que es lo mismo: un caballero del absurdo. En virtud de tal absurdo logra entregarse incondicionalmente a lo infinito aun participando activamente de lo finito. Se lleva a cabo, en esta donación suya, una estrategia *kenótica* particular: que aun saboreando los deleites de lo infinito, se camufla en la vida cotidiana y no reniega de los dolores más pequeños ni de las actividades ordinarias que realiza en el seno de la comunidad. En palabras de Kierkegaard, el caballero de la fe:

vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego; antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo dismundano. Y sin embargo, sin embargo, esa imagen suya terrena es una creación en virtud del absurdo. (2016, p. 114)

A pesar de tener la «certeza de lo dismundano», esta participación del caballero de la fe en lo infinito no es algo fácilmente reconocible por su entorno. El caballero del infinito realiza a la perfección la fórmula que Bonhoeffer elevó a categoría de deber y, conforme a ésta, vive *etsi deus non daretum*. «Realiza incesantemente el movimiento del infinito, pero lo lleva a cabo con una corrección y una seguridad tales que expresa siempre lo finito sin que por un solo instante deje entrever la existencia de otra cosa» (2016, p. 114). Ni siquiera el más hábil de los caballeros logrará disimular por completo el secreto extraordinario al que ha entregado discretamente su vida, pero haría falta un gran observador para percatarse de ello. El caballero de la fe ha renunciado a expresar lo infinito en el plano de lo finito, y por la gracia del absurdo, ha ganado la intimidad de lo extraordinario en medio de lo ordinario. Pero esta ganancia es exclusivamente personal y subjetiva, y aunque lo deseara, el caballero de la fe no podría compartirla con otros. «Ningún caballero de la fe puede ayudar a otro», nos dice Kierkegaard (2016, p. 161). El caballero del infinito se ha colocado por encima de lo general, en virtud de su fe, es decir, en virtud de haber creído en el absurdo, gracias a lo cual Abraham recupera a Isaac. Este caballero es también un caballero de la renuncia y de la resignación; por amor a Dios ha renegado de lo que más amaba, y sacrificándolo en la soledad de su angustia, lo ha recuperado. Este movimiento de pérdida y ganancia no puede ser explicado por medio de la razón, porque la rendición que se opera en el cristiano se ve devuelta por un movimiento tan oscuro para el intelecto, y tan enigmático, como lo es la vida de Jesús para la cristiandad, que prefiere alejarla como acontecimiento histórico para fantasear sobre ella en la contemporaneidad de la distancia. El amor a Dios, nos dice Kierkegaard, se conoce por los frutos. En el núcleo de esta entrega se encuentra la renuncia por lo cual uno pierde lo que iba a echarlo a perder; es preciso establecer las diferencias entre el amor carnal propio de la pasión amorosa y el amor cristiano que sigue otra dirección. En este amor a Dios, donde cohabitan abnegación, angustia y dicha, el aspirante a cristiano corrige todo aquello que un día había llamado «amor», sin serlo: «Como se equivoca el que llama amor a lo que en rigor es amor de sí: cuando asegura bien alto que no puede vivir sin la persona amada, mientras no quiere saber nada acerca de que la tarea y la exigencia del amor consisten en negarse

a sí mismo y renunciar a ese amor de sí de la pasión amorosa» (KIERKEGAARD, 2006, p. 24). Conviene recordar, someramente, los posibles paralelismos que la obra y el mensaje de Kierkegaard guardan con sus circunstancias biográficas. La renuncia cristiana en su vida viene ejemplificada por la renuncia a su prometida Regina Olsen, a la cual no deja de aludir veladamente en varias de sus obras, mientras que ciertas disertaciones sobre la humillación que un verdadero cristiano asume de su entorno -las burlas, el ser tratado como un loco, etc.- guardan estrecha relación con los ataques que Kierkegaard sufrió por parte de un periódico danés célebre en su época, el diario *Corsario*. No obstante, no sería lícito pensar que son, simplemente, sus circunstancias vitales las que condicionan su discurso. En todo caso, lo inspiran, y buscando la coherencia entre la palabra cristiana y la existencia cristiana -esa «reduplicación» que hemos mencionado- no pueden menos que ilustrar en la vida de Kierkegaard lo que éste nos ha legado en forma de palabras. El amor de sí tal y como se lo entiende de manera ordinaria, es para el cristianismo sinónimo de «amor sensual» (KIERKEGAARD, 2006, p. 76), una forma de amor que porta brevemente el espejismo de la liberación, para esclavizarnos durante largo tiempo. No obstante, hay un amor de Sí, al que el cristianismo apela y cuyo centro, como ya dijimos, es la entrega absoluta a Dios. Pero este amor tiene un intermediario que es, por mandamiento esencial del cristianismo, objeto imprescindible del amor entre el amante y el amado: el prójimo. A éste se la ha de amar, nos dice Kierkegaard (2006, p. 78), «como determinación intermedia entre el amigo y el amigo [...]», en un ejercicio de equidad en el que el cristiano reconoce en los demás seres humanos la relación de igualdad que todos comparten ante Dios. Hay quien ha visto en la auto-renuncia de Kierkegaard y en la abnegación del amor de sí, un rechazo a amarse a uno mismo. Es el caso de Moltmann (1998), cuando nos dice: «Ama al prójimo como a ti mismo, dice el mandamiento bíblico de la humanidad. No quiere decir “ama a tu prójimo en lugar de a ti mismo”, como lo interpretaba Kierkegaard» (p. 206). Sin embargo, Kierkegaard nos dice que aprender a amar al prójimo y aprender a amarse a uno mismo son uno y el mismo aprendizaje, pues sólo amamos correctamente al prójimo cuando ya hemos arrancado de nosotros un amor de sí que nos impedía amar en la equidad. De hecho, en este mandamiento, bien entendido, también puede leerse «lo contrario: *Te amarás a ti mismo del modo correcto*. Por eso, si alguien no quiere aprender del cristianismo a amarse a sí mismo del modo recto, tampoco podrá amar al prójimo» (KIERKEGAARD, 2006, p. 42). Y del mismo modo que un creyente no puede dar la fe a otros, y que un caballero del infinito no puede ayudar a otros caballeros, tampoco un ser humano puede enseñar a otros a amarse a sí mismo, ni a amar a su prójimo, pues son, todas éstas, enseñanzas que forman parte de una relación personal e intransferible con Dios en el íntimo sendero del cristianismo, lejos del tumulto discursivo y evangelizador de la cristiandad.

NIETZSCHE: LA SUBVERSIÓN DE LA BUENA NUEVA

El filósofo y teólogo francés, Jacques Ellul, recurre numerosas veces a Kierkegaard para enfatizar su exhaustiva denuncia de lo que él llama la «subversión» del mensaje cristiano:

Debemos admitir la distancia inconmensurable que existe entre el todo que leemos en la Biblia y la correspondiente práctica de Iglesias y cristianos. Hasta el punto de que se puede hablar legítimamente de perversión, de subversión, puesto que, y más adelante lo demostraré, la práctica

ha resultado *en todo* inversa a la que nos había sido exigida. [...] Kierkegaard se ha enfrentado a este problema, en su época. Lo abordó a su manera. Hoy hace falta intentar algo distinto, otro camino, y retomar este examen de conciencia⁸. (ELLUL, 2001, p. 15)

A juzgar por ciertos pasajes de la filosofía nietzscheana, podría parecer legítimo incluir al pensador alemán entre aquellos que denunciaron una subversión del cristianismo⁹. Sin embargo, la crítica de Nietzsche al cristianismo no se basa en denunciar la distancia entre la práctica eclesial institucional y el mensaje del Nuevo Testamento, como es el caso de Kierkegaard¹⁰. De forma bastante más radical, Nietzsche sitúa la subversión en un paradigma anterior al del aparato eclesial moderno, y su crítica se cierne, más bien, sobre el cristianismo primitivo, entendiéndolo como la subversión de la *buena nueva*, cuyo mensajero ejemplar fue el nazareno. Esta denuncia atañe a los primeros evangelistas, a los adeptos de las primeras comunidades, a un período *post-Christum* inaugural en el que el término «cristianismo» aún no había sido formulado¹¹. Es preciso tomar conciencia de la tajante distinción que Nietzsche establece entre Jesús de Nazaret y la figura de Cristo, «el crucificado». Tal y como afirma Elvira Burgos (1993), «la fórmula “Dioniso contra el Crucificado”» -que Nietzsche nos deja en su obra de recapitulación, *Ecce Homo*- «no puede ser sustituida de ningún modo por el lema “Dioniso contra el nazareno”» (p. 81). La distinción entre estas dos figuras la aborda Nietzsche en su obra *El Anticristo*, cuyo subtítulo reza: *Una maldición sobre el cristianismo*. En esta obra, Nietzsche nos plantea la vida del nazareno en profunda contradicción con la elaboración teológica que sigue a su crucifixión¹². Por un lado, Nietzsche analiza en este escrito la figura psicológica de Jesús, presentándolo como «la antítesis de toda lucha, de todo sentirse-en-lucha». Incapaz «para oponer resistencia», el Jesús de Nietzsche es de una afabilidad extravagante, y tanto su disposición para amar y perdonar como su incapacidad para crearse enemigos, son rasgos que el pensador alemán emparenta con «lo sublime, lo enfermo y lo infantil» (AC, § 31). Nietzsche concibe a Jesús como un «gran simbolista», para quien la única realidad verdadera era la realidad interior. No estaba, según esto, interesado en hablar sobre el mundo, ni en participar en los asuntos mundanos, más que para enseñar a los hombres el modo de vivir en paz. Además, Nietzsche relaciona la figura de Jesús con el arquetipo dostoyevskiano del *idiota* (AC §29), cuya inocencia fuera de lo común puede parecer ridícula a ojos de los demás. De ahí que el filósofo alemán considere la buena nueva como una praxis y no una doctrina, como «un nuevo modo de vida, no una nueva fe...» (AC, §33). Esta práctica novedosa se apoya, según el filósofo, en la exclusión de conceptos como el «pecado», la «culpa» o el «castigo», y, sobre todo, en la abolición de toda separación entre Dios y el hombre, una unión que Jesús vive y comparte como «su “buena nueva” ¡y no como un privilegio!» (AC, §41). La muerte en la cruz de un hombre así, carente de agresividad, cuya meta fue la de instaurar un nuevo modo de convivencia pacífica en el periodo en el

⁸ Traducción propia del francés.

⁹ Por ejemplo: «Los cristianos nunca han practicado las acciones que Jesús prescribió para ellos, y la desvergonzada charlatanería de “la justificación por la fe”, [...] es solo consecuencia de que la iglesia no tuvo ni el valor ni la voluntad de aplicarse a las obras que Jesús exigía». (Nietzsche *VP*, 2. § 191)

¹⁰ Kierkegaard (2012, p. 81) distingue entre el cristianismo del Nuevo Testamento y el cristianismo de la cristiandad.

¹¹ Tal y como afirma Karl Jaspers, para Nietzsche «los Evangelios, todo el Nuevo Testamento, están ya desviados». (Jaspers 1990, p. 32)

¹² A este respecto, Burgos (1993) nos dice: «[...] el nazareno se convierte en un anticristiano en la obra del filósofo». (p. 82)

que le tocó vivir, y no en una vida venidera, le parece a Nietzsche coherente y natural. Jesús «murió como vivió, como enseñó, no para “redimir a los hombres”, sino para mostrarles cómo hay que vivir. La *práctica* es lo que legó a la humanidad» (AC, §35)¹³. Desde esta perspectiva, la crucifixión no representa el punto culminante de una humillación *kenótica*, sino que ejemplifica la coherencia que Jesús mantiene con su modo de vida hasta el momento de su muerte. Dicho de otro modo: Jesús no vive ni muere «como si», ni «a pesar de», sino que vive y muere tal y como es. De la forma en la que Nietzsche nos lo presenta, parece que Jesús no habría sabido morir de otro modo que amando a quienes lo asesinan, y ello sin ningún sacrificio, con total naturalidad. Desde esta perspectiva, la doctrina de un privilegiado hijo de Dios que se vacía a sí mismo para devenir humano, soportando numerosos sufrimientos, para finalmente morir a manos de los hombres con el fin de liberarlos de sus pecados, está en contradicción con la vida y el mensaje de Jesús, y se debe, más bien, a una justificación de carácter posterior que Nietzsche denominará «la venganza de sus discípulos»¹⁴. Efectivamente, la fundación de la doctrina cristiana no nos remite a Jesús, según Nietzsche, sino a Pablo de Tarso, a quien considera «el máximo de todos los apóstoles de la venganza» (AC, §45): «a la buena nueva le siguió de cerca la peor de todas: la de Pablo». Con la elaboración teológica de los primeros evangelistas se va disolviendo poco a poco el legado práctico de Jesús, que el filósofo entiende al modo de una praxis budista: «Se ve lo que con el inicio de la cruz había llegado a su final: un inicio nuevo y totalmente original para un movimiento budista de paz, para una efectiva *no* meramente prometida *felicidad en la tierra*» (AC, §42). En su lugar, se pone en marcha toda una batería de doctrinas que se convierten en el *corpus* fundamental del «cristianismo», entre ellas, la doctrina del juicio y la resurrección, la reactivación del tiempo mesiánico, y los *teologúmenos* cristológicos que enfatizan la condición divina del «crucificado», con los que se trata de justificar la paradoja de su muerte bajo la estela de su misión redentora. El cambio que se opera es reinterpretado por Nietzsche en clave nihilista: desde el ejemplo pacifista de Jesús, abstraído de la realidad, a una moral cristiana negadora del mundo, la realidad y la vida. El «más allá» cristiano representa para Nietzsche un sinónimo de la nada¹⁵, y es la expresión de una voluntad de poder que busca autoaniquilarse, y con ello, también a la vida misma, pues «la vida es voluntad de poder» (VP, 2. §252): «La hostilidad declarada a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir, en el concepto de Dios. Dios, convertido en fórmula de toda calumnia, de toda mentira del más allá. ¡La nada divinizada en Dios, la voluntad de la nada santificada!» (AC, §28).

En el pensamiento nietzscheano el ser humano se define por una fuerza inherente que lo eleva o lo disminuye, lo exalta o lo paraliza. Esta especie de fuerza presente en cada individuo, va a ser moldeada por los distintos agentes moralizantes presentes en una sociedad y en una época determinada, e inevitablemente será, para bien o para mal, influenciada por éstos. Hay en este rasgo vibracional del ser humano no solo un impulso de afirmar la vida, sino un modo concreto de presenciarse la vida y de re-crearla. Aquí se hace presente la idea culmen que se esconde detrás de todo el pensamiento dionisiaco

¹³ Nietzsche 2001, 66. (AC § 35)

¹⁴ Nietzsche entiende que la «horrorosa paradoja del Dios clavado en la cruz» forma parte de «una política verdaderamente grande de la venganza» llevada a cabo por el pueblo de Israel. (Nietzsche GM § 1.8). Para todas las citas de esta obra, empleo la edición: Nietzsche, F., 2011, La genealogía de la moral, trad., Andrés Sánchez Pascual, Libertador, Buenos Aires.

¹⁵ «Cuando se sitúa el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá - en la nada- se le ha arrebatado de ese modo a la vida el centro de gravedad en términos absolutos». (Nietzsche AC, §43)

de Nietzsche: la voluntad de poder. Esta voluntad misma atraviesa el mundo y lo convierte en un juego tensional de fuerzas (VP, 4.§1060). El baremo por el que, de hecho, podemos medir la capacidad de nuestra voluntad de poder, nos lo brinda la otra idea culmen nietzscheana, la del eterno retorno, el cual exige la potencia del amor al destino (*amor fati*) para ser asumido con éxito. El eterno retorno remite a la idea de un escenario vital destinado a repetirse, detalle por detalle, incontables veces: «¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!» (GC 4.§341)¹⁶. Esta concepción nietzscheana del amor es muy distinta a la concepción cristiana del amor (especialmente a la concepción paulina¹⁷). Valiéndose de Zaratustra, Nietzsche declara que el amor más grande supera la compasión y la misericordia¹⁸, valores que el cristianismo ensalza, no siguiendo el ejemplo viviente del nazareno, sino a través de jerarquías y dogmas, en una asignación desigual de valores (mundo real y mundo aparente, vida eterna y vida mortal, etc.) con los que se amedrenta la fortaleza de las voluntades individuales en su camino creador de autosuperación. Un lamento de Zaratustra ilustra perfectamente el reproche que Nietzsche hace del amor cristiano: «¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz!» (AZ, 2.§4). Esta lectura nietzscheana tanto de la figura psicológica de Jesús de Nazaret como de la subversión nihilista llevada a cabo por el cristianismo primitivo es, ciertamente, controvertida. Si, según Nietzsche, el pueblo de Israel habría usado la buena nueva de Jesús como «instrumento de su venganza» (GM, 1.§8), no es menos cierto que, en manos de este filósofo, el nazareno habría pasado a ser «un instrumento útil en la lucha nietzscheana contra el cristianismo» (Burgos 1993, p. 82). Así, para cada determinado fin, se instrumentalizan los medios pertinentes al alcance. En las últimas décadas, la interpretación teológica de Pablo de Tarso ha experimentado un renacimiento o una «resurrección», -por usar el término de Matthew Bullimore (2006)-, en clave política. El iniciador y mayor exponente de este movimiento de resurrección, el filósofo Jacob Taubes, nos habla de la «envidia de Nietzsche» hacia Pablo, pues éste habría «transvalorizado todos los valores», -precisamente la tarea que Nietzsche se da a sí mismo-, al revertir el significado de la ley, tanto de la *Torá* como de la ley romana, convirtiéndose en el fundador del cristianismo en tanto movimiento universalista y emancipador (Taubes 2003, p. 24-25 y 85). Nietzsche no achaca esta transvaloración directamente a Pablo de Tarso, sino más a bien al pueblo judío en general, pues tal y como Jaspers afirma: «El cristianismo (no Jesús) es para Nietzsche el judaísmo llevado a sus últimas consecuencias» (GM, 1.§8). Así, leemos en el *Anticristo*: «Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás valores, sobre todos los ideales *más nobles*» (GM, 1.§8). Pero esta transvaloración, interpretada por Nietzsche, lejos de ser emancipadora, conduce a la voluntad de poder en dirección descendente o, usando la terminología nietzscheana, en dirección *decadente*¹⁹. Para el filósofo alemán, tanto el budismo como el cristianismo «auténtico» del nazareno, son movimientos

¹⁶ Para todas las citas de esta obra, empleo la edición: Nietzsche, F., 1979, *La Gaya Ciencia*, trad. Pedro González Blanco, Editor José J. De Olañeta, Barcelona.

¹⁷ Tal y como la enuncia Pablo de Tarso: «que cada uno ame a los demás más que a sí mismo». (Romanos 12:10)

¹⁸ «Y si un amigo te hace mal, dile: “Te perdono el daño que me has hecho. Pero ¿cómo podría perdonar el que te has hecho a ti?»». (Nietzsche AZ, 2.§3). Para todas las citas de esta obra, empleo la edición: Nietzsche, F., 1979, *Así habló Zaratustra*, trad. Carlos García Borrón, Bruguera, Barcelona.

¹⁹ «Allí donde la voluntad de poder decae de cualquier forma hay siempre también una regresión fisiológica, una *décadence*». (Nietzsche AC, §17)

nihilistas, esto es, decadentes. Con todo, les reconoce cierta utilidad en el mundo²⁰, y, sobre todo, una coherencia admirable en términos de reduplicación («hacer lo que se dice»). En resumidas cuentas, se trata aquí de un decadentismo inofensivo y hasta benévolo. En cambio, la decadencia que se inicia a partir del dogma del «crucificado» es capaz de engendrar valores vengativos, valores negadores de la vida. El peligro que Nietzsche advierte de esta moral cristiana es su poder para crear y formar censores de toda creación, es decir, la posibilidad de que ésta perpetúe en los seres humanos el mismo instinto de represión que éstos sufrieron en sus carnes, dando lugar a un pueblo subsumido bajo «la moral de los esclavos»: «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores» (GM, 1.59). En otras palabras, para Nietzsche, existe una radical diferencia entre la «nada» teológica del cristianismo, depositaria de un *reino* por venir, de una vida eterna a la que aspirar en el más allá, y «la aspiración del budista al Nirvana» (GM 1.57), que opera a partir de un determinado modo de vida en el mundo, al igual que la necesidad natural de Jesús por «concitarse el odio sin cuartel de los poderosos de este mundo, y crearse así sus propios verdugos, el instinto que le hace tender hacia la nada» (Nietzsche en Jaspers 1990, p. 28). No faltan los autores que han tratado de probar la carga cristiana de los ataques nietzscheanos contra el cristianismo²¹. Estas propuestas son tan discutibles como las que interpretan la filosofía de Nietzsche en términos de «hedonismo» o «inmoralismo». La renuncia y la austeridad son hábitos indispensables de todo ser humano que quiera educar su voluntad de poder y emanciparse. En la *Gaya ciencia*, nos hablará de la «dicha del renunciamiento» y llegará a decir: «Son pobres los que no pueden comprender la pobreza voluntaria» (GC, 1.5165 y 5185). Lo que Nietzsche plantea, en realidad, a través de una suerte de ascetismo muy particular, es un entrenamiento disciplinario de la voluntad, una especie de pruebas de las que el ser humano saldría reforzado pero no para someterse a una voluntad divina, sino para potenciar la suya propia y afirmar plenamente la vida. Él escribe para «los señores de la tierra», una especie de hombres por venir que «no existen todavía» (VP, 4.5952) o que, en todo caso, aparecen rara y escasamente en el mundo. Estos hombres, cuya fuerza espiritual revierte el nihilismo de la moral religiosa, representan la verdadera meta y no la humanidad (VP 4.5994): «el ascetismo se convierte en ellos en naturaleza, en necesidad, en instinto» (AC, 557). ¿No ha de sacrificarse Zaratustra si quiere predicar entre los hombres, «hundiéndose en su ocaso», y bajar de lo alto de la montaña? ¿No tienen todos los hombres que hundirse en su ocaso antes de poder devenir superhombres? Sin embargo, el «contraevangelio» nietzscheano no predica la doctrina de un Dios *humillado* que porta una misión redentora, sino la doctrina de una humanidad que toma las riendas de su voluntad, sacrificando todo aquello que, secretamente, ya la estaba sacrificando a ella.

4. CONCLUSIÓN

Como ya anticipamos en la introducción, en el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche encontramos dos comprensiones del cristianismo difíciles de conciliar. Ambos condenan, a su manera, la «forma

²⁰ «Lo cristiano es la perfecta indiferencia contra dogmas, culto, sacerdotes, Iglesia, teología. La práctica del cristianismo no es, en modo alguno, una quimera inútil, como tampoco lo es la práctica del budismo: es un medio para ser feliz». Cfr. Nietzsche 2008,135. (VP § 2. 159)

²¹ Algunos ejemplos: Karl Jaspers (1990), Karl Löwith (1958, p. 308-322) y el propio Jacob Taubes (2003) quien llega a proponer que Nietzsche imita el modelo de revelación paulino a la hora de describir su propia revelación del eterno retorno (p. 85).

sacerdotal de existencia»-como Nietzsche (*GM*, §6) la denomina-, pero desde posiciones y con propósitos diferentes. Kierkegaard apela a la humillación de Cristo, para reivindicar que allí donde haya cristianismo debe haber «abnegación» (2006, p. 80). En cambio, para Nietzsche, el anonadamiento de Jesús no consiste en una humillación inscrita en el contexto de una misión redentora. El instinto *humano* de la nada era intrínseco a la naturaleza de Jesús, cuyo legado a la humanidad no se cifra en una fe, sino, ante todo, en un modo de obrar que el cristianismo primitivo habría desatendido, desarrollando, según esto, toda una moral nihilista con el fin de justificarse. El *autovaciamiento* de Jesús adquiere, por tanto, dos significaciones distintas en la obra de estos pensadores. A lo largo de este escrito, hemos bosquejado el papel que ocupan ambas significaciones en la doctrina filosófica de cada pensador. Sus diferencias al respecto, no se deben explicar apelando simplemente a la condición de cristiano, en el caso de Kierkegaard, y a la de ateo, en el caso de Nietzsche, sino que se enraízan en razones filosóficas más hondas. Por un lado, siguiendo a Kierkegaard, el anonadamiento supone una condición *sine qua non* de todo verdadero cristiano en su deber de imitar a Cristo, por otro lado, para que este anonadamiento sea verdaderamente cristiano, nos dice Nietzsche, debe volverse un *instinto* pacífico a través de la práctica en el escenario del mundo, debe ser vivido, por tanto, como una celebración y no como una penitencia o un sacrificio moralizante, con vistas a una futura recompensa en el más allá.

REFERÊNCIAS

ADAM, K. **El Cristo de nuestra fe**. Trad. Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder: Barcelona, 1972.

ASAAD-MIKHAIL, F. Nietzsche et Kierkegaard. Les possibilités d'une interpretation nietzschéenne de Kierkegaard. (Dialogue de morts-vivants). **Revue de Metaphysique et de Morale**, v. 71, n. 4, p. 463-482, 1966.

BONHOEFFER, D. **Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio**. Trad. Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca: Sígueme, 2008.

BURGOS, E., Jesús y el 'crucificado' en la filosofía de Nietzsche. **Daimón**, n. 6, p. 79-87, 1993. Disponible: <<https://bit.ly/2LljVoc>>

ELLUL, J. **La subversion du christianisme**. Table Ronde, Paris, 2001.

Jaspers, K.. **Nietzsche y el cristianismo**. Trad. Daniel Cruz Machado, Buenos Aires: Leviatán, 1990.

JOHNSTON, W. **Teología mística**. Trad. María Belén Ibarra, Barcelona: Herder, 1997.

KIERKEGAARD, S. **Diario íntimo**. Trad. María Angélica Bosco, Barcelona: Planeta, 1993.

_____. **En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto**. Trads. Luis Guerrero Martínez y Leticia Valadez H. México: Universidad Iberoamericana, 2005.

_____. **Las obras del amor**. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. **Ejercitación del cristianismo**. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Barcelona: Trotta, 2009.

_____. **Temor y temblor**. Trad. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza, 2014.

_____. **El instante**. Trad. Andrés Roberto Albertsen. Barcelona: Trotta, 2012.

MOLTMANN, J. **El espíritu de la vida**. Trad. Santiago del Cura Elena, Salamanca: Sígueme, 1998.

NIETZSCHE, F. **La gaya ciencia**. Trad. Pedro González Blanco, Barcelona: Editor José J. de Olañeta, 1979.

_____. **Así habló Zaratustra**. Trad. Carlos García Borrón, Barcelona: Bruguera, 1979.

_____. **El Anticristo**. Trad. M^a Cándor Orduña. Madrid: Alba, 2001.

_____. **La voluntad de poder**. Trad. Aníbal Froufe, Madrid: Edaf, 2008.

_____. **La genealogía de la moral**. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires: Libertador, 2011.

TAUBES, J., **The political theology of Paul**. Trad. Dana Hollander, Standford: Standford University Press, 2003.

VALVERDE, J.M. Kierkegaard: la dificultad del cristianismo. In: FRAIJÓ, M. (Ed.), **Filosofía de la religión. Estudios y textos**, Barcelona: Trotta, 1994, p. 265-290.

WAHL, J., **Kierkegaard. L'un devant l'autre**. Paris: Hacchette, 1998.

