



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA

Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a la luz de los símbolos

JUAN PABLO POSADA GARCÉS

ISBN: 978-958-8399-85-0



Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a la luz de los símbolos

JUAN PABLO POSADA GARCÉS

Medellín, 2015

193 P855

Posada Garcés, Juan Pablo

Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a la luz de los símbolos [recurso electrónico] / Juan Pablo Posada Garcés . -- Medellín : Fundación Universitaria Luis Amigó, 2015
170 p.

ISBN 978-958-8399-85-0

Incluye referencias

Producción intelectual de estudiantes y docentes de la Funlam

FILOSOFÍA ALEMANA ; NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, 1844-1900 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; ASÍ HABLÓ ZARATHUSTRA - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN

ANIMALES SIMBÓLICOS DE ZARATHUSTRA, LECTURA DEL TEXTO A LA LUZ DE LOS SÍMBOLOS

© Fundación Universitaria Luis Amigó

Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia

Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)

www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

ISBN: 978-958-8399-85-0

Fecha de edición: 27 de abril de 2015

Autor: Juan Pablo Posada Garcés

Corrección de estilo: Rodrigo Gómez Rojas

Diagramación y diseño: Arbey David Zuluaga Yarce

Jefe Departamento Fondo Editorial Funlam: Carolina Orrego Moscoso

Edición: Fundación Universitaria Luis Amigó

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Texto resultado de investigación. Financiación realizada la Fundación Universitaria Luis Amigó.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no compromete en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Se permite la reproducción parcial del contenido, siempre y cuando no se utilice con fines comerciales, y se respeten los derechos de citación del autor y de la Funlam como institución editora. Prohibida la reproducción total, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita de la Fundación Universitaria Luis Amigó.





A MIS COMPAÑERAS DE VIAJE:
DIANA RUIZ YEPES,
MARIANA CUERVO Y LUNITA

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL	6
INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA:	
Los símbolos de Zarathustra desde la teoría del lenguaje de Nietzsche (el filósofo interpreta al poeta)	9
1. NIETZSCHE: EL LENGUAJE, LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA Y LOS SÍMBOLOS ..	14
1.1. Del por qué Así habló Zarathustra es un libro para todos y para nadie ...	15
1.2. El Zarathustra y la crítica de Nietzsche a la metafísica	21
1.2.1. La crítica a la noción tradicional de verdad	22
1.2.2. El lenguaje y el conocimiento	23
1.2.3. La crítica al concepto de sujeto	25
1.2.4. El tiempo reconsiderado	26
1.3. Nietzsche y los símbolos	28
2. EL ÁGUILA Y LA SERPIENTE, AMIGOS DE ZARATHUSTRA	31
2.1. Migraciones y tangencias de un símbolo	31
2.2. Trabajos sobre los animales en Nietzsche	40
2.3. El águila y la serpiente: el juego entre orgullo-prudencia y prudencia-locura	46
2.4. La serpiente, huidiza, muerde a Zarathustra	55
2.5. La dádiva: un báculo y un símbolo, la serpiente del conocer	59
2.6. El niño, frente al espejo, interroga a sus amigos	62
2.7. Cuando los animales escuchan, hablan y responden preguntas	68
2.7.1. El convaleciente	68
2.7.2. El mago	77

2.7.3. El más feo de los hombres	79
2.7.4. El saludo, la cena, el canto de la melancolía y de la ciencia	81
2.7.5. El canto del noctámbulo y el signo	83
3. ALUSIONES INDIRECTAS AL ÁGUILA Y A LA SERPIENTE	89
3.1. Alusiones indirectas al águila	89
3.1.1. El águila en “De las islas afortunadas”	89
3.1.2. El águila en “De la chusma”	92
3.1.3. El águila en “De los sabios célebres”	93
3.1.4. El águila en “Del espíritu de la pesadez”	94
3.2. Alusiones indirectas a la serpiente	96
3.2.1. La serpiente en “Del conocimiento inmaculado”	96
3.2.2. La serpiente en “De la prudencia en el hombre”	102
3.2.3. La serpiente en “De la visión y el enigma”	104
3.2.4. La serpiente en “De los tres males”	114
4. EL LEÓN DE ZARATHUSTRA	117
4.1. El símbolo del león en la mitografía	118
4.2. El león reactivo	120
4.3. El león nihilista	133
4.4. El león que ríe	137
5. ZARATHUSTRA Y LAS MOSCAS	142
5.1. Las moscas del mercado	142
5.2. Las moscas de “De la virtud que empequeñece”	145
5.3. El zumbido de la mosca en “El monte de los olivos”	147
5.4. Las moscas en “El retorno a casa”	149
5.5. Las moscas en “La ofrenda de la miel”	150
6. LA BALLENA DE ZARATHUSTRA	155
CONCLUSIÓN	158
REFERENCIAS	163
INFORMACIÓN DEL AUTOR	170

INTRODUCCIÓN GENERAL

Gran parte de este trabajo fue realizado inicialmente bajo la modalidad de trabajo de grado para optar a mi titulación como *magister*. Con esa finalidad llevaba por título *Zarathustra y sus amigos, aproximación al estudio de los símbolos en Nietzsche*, y en ese evento me limité a la interpretación del águila y la serpiente en *Así habló Zarathustra*. Con fines de publicación, incluyo aquí tres capítulos más, los cuales están dedicados a las moscas, al león y a la ballena. Por esa razón, entre otras cosas más o menos importantes, fue necesario hacer una variación en el título original del texto, el cual lleva ahora el siguiente: *Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a la luz de los símbolos*.

Como es apenas comprensible, dada la complejidad narrativa y conceptual del *Zarathustra*, la interpretación de los símbolos no puede derivarse únicamente de la lectura intratextual y del rastreo de dichos símbolos en los campos semánticos en que hacen aparición; al contrario, se hace menester recurrir a la obra, al pensamiento y a la vida de Nietzsche para adelantar una interpretación que allegue a la comprensión un texto que es *para todos y para nadie*.

Así, esta hermenéutica de los símbolos animales en el *Zarathustra* tiene como marco teórico tres facetas clave del pensamiento nietzscheano: 1ª la teoría del lenguaje de Nietzsche, 2ª la crítica de la metafísica y 3ª la relación que la escritura de Nietzsche guarda con los símbolos.

Se trata de un andamiaje conceptual que se propone mostrar cómo la teoría del lenguaje de Nietzsche -una teoría retórica- sirve de base a una gran crítica a la metafísica, la cual envuelve los problemas candentes de la verdad, el conocimiento, el sujeto y el tiempo. Además, a partir de la retórica que es inherente al lenguaje, surge la posibilidad de un *logos* que se adecúe al *sentido de la tierra* y traduzca el devenir.

En cuanto al *Zarathustra* en particular, la teoría del lenguaje de Nietzsche ha sido el faro fundamental para interpretar el subtítulo del texto (*un libro para todos y para nadie*) y derivar de allí las implicaciones que dicha teoría comporta para la interpretación de los símbolos.

Sobre esta base, pues, se erige una tarea de hermenéutica práctica: la interpretación del águila, la serpiente, el león, las moscas y la ballena. Dado que se trata de símbolos arquetípicos -para utilizar un concepto muy caro al psicoanálisis de Jung- se hizo necesaria la consulta de fuentes de investigaciones mitográficas y simbólicas sobre ellos, a fin de propiciar la floración del sentido. Se trata de determinar hasta qué punto Nietzsche respeta la tradición simbólica o si, por el contrario, la subvierte para propiciar de esta forma la transvaloración de las valoraciones con que han sido dotados los símbolos hasta nuestros días.

Se cotejan las investigaciones que sobre los símbolos del *Zarathustra* se han presentado (Deleuze, Heidegger y Berkowitz), comprobándose que, hasta ahora, la cadena de lectores de Nietzsche no se ha hecho consciente de ese carácter de extenso bestiario que posee el *Zarathustra* y de la importancia de los animales como *amigos* del pensamiento nietzscheano.

La relación de Nietzsche con los símbolos se hace inteligible si comprendemos el recurso que este hizo a la poesía como forma de expresar los grandes temas de su filosofía. Como bien lo afirma el propio *Zarathustra*, se trata de hablar de una manera novedosa, sin recurrir a las sandalias gastadas y manidas por la tradición.

Los capítulos que constituyen la interpretación de los símbolos propiamente dicha se detienen en el águila y la serpiente (bien en calidad de *amigos* de Zarathustra o bien en forma de alusiones indirectas), el león y su carácter reactivo (como símbolo del *pólemos* valorativo y soldado para conquistar el *optimun* para la creación), la mosca (como enjambre indigno y crítica de la masificación y de la decadencia de la cultura) y la ballena (como vientre de la soledad bienquerida).

Agradezco de todo corazón la orientación que para este trabajo recibí de mi amiga María Cecilia Salas Guerra. Agradezco también el apoyo y la confianza del personal de mi actual hogar académico, la Fundación Universitaria Luis Amigó y muy especialmente al personal de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y del Fondo Editorial de la Funlam.

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

LOS SÍMBOLOS DE ZARATHUSTRA DESDE LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE NIETZSCHE (EL FILÓSOFO INTERPRETA AL POETA)

“La metodología de la investigación se obtiene únicamente cuando se han superado todos los prejuicios morales... ella representaría una victoria sobre la moral”.

Nietzsche, *Fragmentos póstumos* [VP 480.625, primavera de 1888).

El título de este post scriptum es ya y por sí mismo dicente... implica, metodológicamente hablando, un punto de partida, una perspectiva, una teoría, un interés o la puesta en escena de una voluntad de poder que desea interpretar un punto de llegada, un destino, un texto, un objeto. El punto de partida es la teoría del lenguaje de Nietzsche; el texto, a su vez, está constituido por los abundantes símbolos que pueblan el universo textual y mítico de *Así habló Zarathustra*. Esta corta introducción define ya *per se* la apuesta metodológica del trabajo que aquí se presenta. Sin embargo, en la medida en que se solicita hacer explícitos los métodos, alcances y resultados del trabajo, se debe entonces profundizar un poco más, ser más rigurosos, ser más serios. El título, entonces, condensa la perspectiva metodológica de este trabajo de la siguiente manera:

Se trata de un trabajo de hermenéutica práctica en el que, reuniendo los componentes del acto hermenéutico, se intentan aunar los elementos necesarios para hacer emerger un sentido posible y consistente

en los símbolos animales que aparecen en el *Zarathustra*. Estos componentes son el *registro* de interpretación, el *texto* de interpretación y finalmente el *sentido* que se produce en el espacio liminal creado por los dos primeros elementos. Se trata de una perspectiva teórica de la interpretación como traducibilidad, según la cual:

Toda interpretación transforma algo en otra cosa. Por tanto debemos dejar de concentrarnos en las suposiciones subyacentes para atender el espacio que se abre cuando se traduce algo a un registro distinto. Willis Barstone escribe: “la traducción, entonces, como toda transcripción y lectura de textos crea diferencia”, como lo demuestra la división entre el tema que se interpreta y el registro que recibe esa influencia. Se conseguirá su intento en tanto se haga frente a dicha diferencia. Llamaremos a esta diferencia espacio liminal, pues demarca el límite entre el tema y el registro, y este límite no pertenece a ninguno de los dos primeros, sino que es el producto de la interpretación misma (Iser, 2005, p. 29).

Así, entonces, ¿cuál es el registro de interpretación en este trabajo?:

Nietzsche debe ser interpretado desde Nietzsche mismo, y es por ello que la perspectiva de interpretación consiste en adoptar rigurosamente su teoría del lenguaje condensada espectacularmente en dos textos de su periodo ilustrado, propiamente académico y que se ubican en el tránsito entre el trabajo filológico y la carrera final de su escritura filosófica: *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* y *Curso de retórica*.

En estos textos aparece claramente la teoría del carácter retórico del lenguaje, teoría según la cual el lenguaje carece de cualquier potencia para tener un contacto referencial con “la realidad”, convirtiéndose ésta, a su vez, en el resultado de un puro juego estilístico; la verdad es en consecuencia un ejército en movimiento de metáforas. En otras palabras, no hay posibilidad para una verdad fuerte en el sentido aristotélico o de la lógica -ni siquiera de la nueva retórica como teoría de la argumentación-, sino únicamente para tropos y juegos lingüísticos que ahora abren el horizonte pleno para la irrupción del símbolo. Si el lenguaje es retórico, entonces solo vemos desfilar símbolos que *perforan* poéticamente la realidad.

La hipótesis de trabajo en este caso ha sido, desde el comienzo, el hecho según el cual el *Zarathustra* es el escenario pleno y libre en el que Nietzsche despliega, sin ataduras morales o aun relativas al género literario, esta *retoricidad* creativa del lenguaje, esta *tropicidad extra-moral* de la verdad y esta irrupción poética del símbolo; despliegues portentosos del *logos* que se anuncian ya en los textos tempranos que se han citado y que, como se ha afirmado, constituyen la teoría del lenguaje de Nietzsche.

Sucinta pero certeramente se ha esbozado el registro que abre la posibilidad para la interpretación del texto. Pero es menester preguntarse cuál es, con mayor propiedad y rigor metodológico, el texto por interpretar. En otras palabras, ¿cuál es el campo, el plano de inmanencia, para esta investigación hermenéutica?:

Sabemos que *Así habló Zarathustra* es un texto a la vez *para todos* y *para nadie* e inclasificable desde el punto de vista de los géneros literarios. Indiscutiblemente, eso no es óbice alguno para obviar el guiño permanente que hace a la investigación; todo lo contrario: parece estimular tanto la curiosidad como la propia capacidad hermenéutica del investigador. Entre lo ditirámbico, lo pseudoevangélico, lo alegórico, y lo estricta y clásicamente poético, mas nunca en lo aforístico, *Zarathustra* vehiculiza la potencia retórica del lenguaje, abriéndole el paso a la inmensa capacidad de Nietzsche para crear en una verdadera danza sobre hielo resbaladizo. Pero el *Zarathustra*, realmente, es solo el escenario para nuestro verdadero texto o nicho o plano inmanente de interpretación: los símbolos animales que allí aparecen. *Zarathustra* es un inmenso bestiario, e inmenso en varios sentidos: es tan extenso como profundo, casi esotérico.

Si Nietzsche pone en escena su teoría del lenguaje, entonces los animales que aparecen en el texto deben ser interpretados como tropos o figuras de alto potencial alegórico: son símbolos. Su sentido trasciende el mero tenor literal porque hacen parte de un mito, de una fundación de un mundo posible mediante el poder performativo y trópico de la palabra. Ante la inmensidad, ante lo desmesurado del bestiario, fue

necesaria una selección de los símbolos animales más relevantes del texto: primero el águila y su inseparable serpiente *-los amigos de Zarathustra-*, luego el león, las moscas y finalmente la ballena.

Indirectamente aparecen interpretados muchos más símbolos que rodean el campo semántico de los anteriores. Y es que de eso se trató: rastrear los campos semánticos de los símbolos mencionados y su aparición a lo largo de todo el *Zarathustra*, alcanzando como resultado un sentido de los símbolos desde la propia vida y obra del autor alemán. La teoría del lenguaje inspira el registro de interpretación, pero rápidamente se hizo evidente que los símbolos comenzaron a cumplir la tarea de amigos conceptuales que ilustran permanentemente y que hacen resonar pasajes y conceptos de otros textos de Nietzsche.

En esta confluencia entre el registro y el texto, la diferencia creada como sentido permitió, a la postre, alcanzar las siguientes instancias: en primer lugar se hizo evidente que la traducción al castellano del *Zarathustra* comporta un error craso para la comprensión del texto; realmente el texto de Nietzsche debería traducirse al castellano de la siguiente forma: *Entonces Zarathustra habló*. En este mismo sentido fue posible cotejar otras traducciones importantes para alcanzar una mejor comprensión de los símbolos.

De igual manera, fueron particularmente importantes los hallazgos relativos a la crítica nietzscheana de la metafísica, la crítica acérrima a Kant (el dragón de los «Tú debes»), la crítica de la dialéctica (como expresión del león resentido), el eterno retorno de lo mismo (como ejercicio espiritual en la concentración en el instante presente), el humor (como expresión del tropismo implícito en el lenguaje), las reflexiones sobre el cuerpo, el tiempo y la muerte (los estados valetudinarios, la enfermedad, la angustia y la desesperación), la insoslayable crítica del cristianismo (implícito aun en la ciencia y en el racionalismo moderno), de la Modernidad (como expresión del cálculo metafísico), del derecho y de la justicia (como metafísicas de verdugos), de la política y del Estado (como ballenas pobladas por monos y nuevos ídolos), del instinto

gregario, la voluntad de poder y las muchísimas consideraciones de tipo biográfico que sin duda influyeron decisivamente en la composición final del *Zarathustra*.

En conclusión, el usufructo de la naturaleza trópica del lenguaje que Nietzsche realiza en el *Zarathustra* permite a los símbolos demoler todas las barreras que lo tenían atado a los sistemas y a la referencialidad, tomando distancia frente a la tradición simbólica occidental y produciendo sentidos novedosos que atraviesan siglos enteros de reflexión, diversas culturas, religiones y sistemas filosóficos.

1. NIETZSCHE: EL LENGUAJE, LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA Y LOS SÍMBOLOS

Entre mis escritos, *Zarathustra* ocupa un lugar especial. Con él le he ofrecido a la humanidad el regalo más grande que haya recibido hasta ahora. Este libro, dotado de una voz que atraviesa siglos, no es sólo el más elevado que existe, el verdadero libro del aire de altura (todos los hechos que forman al hombre yacen muy por debajo de él), sino también el libro más profundo, nacido de la riqueza más íntima de la verdad.

Nietzsche, *Ecce homo*.

Y ¿qué es la verdad?: una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

Se vislumbra la oposición entre el mundo que veneramos y el mundo que vivimos, que -somos. No queda sino acabar con nuestros objetos de veneración o acabar con nosotros mismos. Esto último es el nihilismo.

Nietzsche, *Fragmentos póstumos*.

Este primer capítulo deja sentadas las bases teóricas para acometer la empresa de interpretar algunos de los símbolos más importantes de ese abigarrado bestiario que es el *Zarathustra*. Aquí se pretende mostrar cómo la teoría del lenguaje de Nietzsche permanece latente y actual en dicho texto, fungiendo además como el vehículo que permite realizar una vasta y profunda crítica de los fundamentos últimos de la metafísica occidental. Para terminar, en dicha crítica el símbolo deja de ser una entidad analítica (ya no se toma al mundo como un texto escrito matemáticamente), y se convierte en un efecto producido por un poder de alegorizar que pretende decir el devenir y retornar al *sentido de la tierra*. Este capítulo comienza, pues, con la interpretación del título completo del *Zarathustra*.

1.1. Del por qué *Así habló Zarathustra es un libro para todos y para nadie*

Abundantes datos biográficos coinciden en señalar que la cuarta y última parte de *Also Sprach Zarathustra*¹ fue culminada por Friedrich Nietzsche a la edad de 35 años, cuando la vida del filólogo-filósofo estaba en el pleno de su *mediodía*: “instante de la sombra más corta; final del error más largo; comienza Zarathustra” (Nietzsche, 1980, p. 52). Es también de sobra conocido que se trata de un texto cuyas dificultades de clasificación (véase, por ejemplo, Nehamas, 2000, p. 37) han dividido la opinión de críticos, filósofos de escuela e intérpretes de múltiples disciplinas y posturas teóricas. El *Zarathustra* de Nietzsche ha recibido la denominación de obra épica, obra ditirámica y de obra evangélica. No obstante, existe un consenso acerca de su carácter no aforístico y de la complejidad narrativa que comporta su estructura. Las dificultades para la clasificación del *Zarathustra*, sin embargo, obedecen a una característica que es intrínseca a la poesía de Nietzsche y a la gran potencia de simbolización que en ella se despliega. Se trata de una poesía que se mueve sobre “hielo resbaloso” (Gutiérrez Girardot,

¹ La versión en alemán que utilizo en este trabajo corresponde a la edición de Reclam-Verlag, Stuttgart, 1951. A partir de ella se concluye que la traducción canónica al castellano, la cual sin embargo mantendré aquí, no es acertada en términos de *Así habló*, pues sugiere un carácter sentencioso en el hablar de Zarathustra como personaje literario. Desde la lengua alemana encuentro que la conjunción *also* corresponde más al castellano entonces. Así, la traducción correcta del título sería: *Entonces Zarathustra habló*.

2000, p. 154), en los giros de la paradoja y que intenta con desmesurada fuerza sustraerse a toda comprensión unificadora. Es una danza en movimientos que se antojan arbitrarios, que parece en gran parte guiada por la improvisación, expresando los ascensos y descensos del Yo lírico de Nietzsche sin por ello dejar de exponer a través suyo la gran pretensión del *Zarathustra*: hablar con toda la capacidad alegórica de una lengua y hacer al mismo tiempo una amplia y profunda crítica de la filosofía primera². Por este medio el texto busca abrirle paso al devenir como *sentido de la tierra*.

Cronológicamente hablando, la obra se sitúa en el intersticio entre los periodos ilustrado y genealógico en el pensamiento nietzscheano, es decir, entre el giro lingüístico y el giro hermenéutico (Rojas Osorio, 2006, p. 116). Lo primero que se advierte al leer el título es que Zarathustra “habló” (*sprach*) y de allí surge la siguiente pregunta: ¿Será que Zarathustra es un personaje cuyas acciones se agotan en la precariedad exclusiva del habla? De ser así, entonces, esta precariedad nos situaría nuevamente frente al horizonte que dibuja el *poema*, llevándonos, sin más pretensiones, al encuentro de un brote original de figuras lingüísticas que vuelan en el espacio del texto.

Y todas las cosas acuden con caricias presurosas para encontrar un lugar en tu discurso... De ellas mismas se abren para ti todos los tesoros del verbo; todo ser quiere llegar a ser verbo, todo devenir quiere llegar contigo a hablar (...). Jamás alguien ha podido derrochar tantos medios artísticos nuevos, inauditos, creados en realidad por primera vez para esta circunstancia. Quedaba por demostrar que era posible realizar esta hazaña, precisamente en lengua alemana (Nietzsche, 2004, p. 108).

Hasta este momento, el “hablar así” de *Zarathustra* es entonces la expresión de un habla de hablas y por tanto, de una *lenguajización* operada sobre el lenguaje mismo. Pero no es posible pasar por alto el hecho según el cual se trata de un hablar que pretende recoger el rumor del devenir. En el texto de Nietzsche, y a partir de él, se busca tomar una nueva actitud frente al lenguaje, para que este deje de ser el instrumen-

² “Para Nietzsche, la metafísica es la esencia de lo que se ha llamado filosofía, es lo que distingue a todo el proyecto de pensamiento que define nuestra cultura. En tal medida, la reflexión fundamental de Nietzsche es una reflexión crítica sobre la totalidad del pensamiento occidental” (Vermal, 1987, p. 15).

to de un cómodo disimulo con pretensiones de verdad³. Por ahora la pregunta no puede indagar por lo que Zarathustra dijo, profetizó o juzgó, o aun por la “verdad verdadera”⁴ (Nietzsche, 1999) que prometería su palabra: la pregunta debe dirigirse en dirección de aquello que pueda tener de significativo el hablar de un personaje que es creación de un filósofo que pensó a fondo la relación entre (el) lenguaje y (el) mundo.

Se trata también de un habla cuyo estilo se inscribe en el “esteticismo nietzscheano, es decir, [en] su confianza esencial en modelos artísticos como modo de entender el mundo y la vida, como forma de analizar a las personas y sus actos” (Nehamas, 2000, p. 59).

Antes de Zarathustra no existía ni sabiduría, ni investigación de las almas, ni arte de hablar. Lo más cercano, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas. La sentencia se estremece de pasión; la elocuencia se hace música; se lanzan rayos que anticipan un futuro antes no vislumbrado. La más poderosa fuerza de simbolizar que ha existido, resulta pobre y un mero juego ante este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración (Nietzsche, 2004, p. 158).

Así pues, ¿cómo interpretar el *hablar* de Zarathustra? Surge para el intérprete la gran resistencia que oponen los textos de Nietzsche a la conquista por la comprensión. Y es que, como apunta Sloterdijk (2000, p. 25), mientras más profunda parece la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más se penetre en la reconstrucción filológica del entramado del texto, más rudeza parece este oponer al impacto de la interpretación.

Pero no se trata de “buscar el sentido en las cosas, sino [de] introducirlo” (Nietzsche, 1993, p. 40). En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche (2000b) insiste en el carácter retórico del lengua-

³ “Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como encantado de felicidad cuando el rapsoda le cuenta narraciones épicas como verdaderas o cuando en una obra teatral el actor representa al rey de manera más regia a como la realidad lo muestra. Nunca es tan fecundo, tan rico, tan orgulloso, tan hábil y tan audaz” (Nietzsche, 2000, p. 47).

⁴ La expresión se encuentra en el aforismo titulado precisamente “La pretendida verdad verdadera”. Alude directamente a la relación que el poeta guarda con la verdad: “El poeta aparenta conocer a fondo las diversas profesiones, como, por ejemplo, la de general, tejedor, marino y todas las cosas que les conciernen. Se comporta como si supiera. Al explicar los destinos y los actos humanos, se dará aires de haber estado presente cuando se tejió la trama del mundo; en este sentido es un impostor. Realiza sus fraudes ante ignorantes, y por eso logran éxito; estos le lavan su saber real y profundo y le inducen, finalmente, a creer que conoce verdaderamente las cosas tan bien como los especialistas, que las conocen y las ejecutan, e incluso también como la gran Araña del mundo. El impostor acaba, pues, por serlo de buena fe y por creer en su veracidad” (Nietzsche, 1999, p. 30).

je. La retoricidad es inherente al lenguaje, y en especial, por lo que este tiene de *efecto*, de fuerza metaforizante. El ser del lenguaje es retórica, y la *verdad* que se puede proferir a través suyo es un ejército de metáforas cuyo movimiento de estrategia las dota de un carácter siempre contingente; se trata de una hueste en devenir, puesto que contiene la potencialidad para la proliferación indefinida del sentido.

De igual forma, en su *Curso de retórica*, Nietzsche (2000a) entiende que todas las palabras son en sí y desde el comienzo, en cuanto a su significación, tropos. El lenguaje nos devuelve a la retórica.

No existe en absoluto una “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. La fuerza [*Kraft*] que Aristóteles llama retórica, la que consiste en desenmarañar y hacer valer (...), no pretende instruir [*belehren*], sino transmitir a otro [*auf Andere übertragen*] una emoción y una aprehensión subjetivas (Nietzsche, 2000a, p. 140).

Zarathustra habla, y el lenguaje no tiene otro lugar más que la soberanía solitaria del “habló” y nada puede limitarlo. No hay en este hablar realmente discurso ni comunicación de un sentido, solo despliegue en el ser bruto del lenguaje; pura exterioridad desplegada⁵.

Estamos pues frente a *un libro* que es esencialmente -en la esencia paradójica del lenguaje- para *todos* y *para nadie*, pues de suyo el sujeto que habla no es responsable del discurso, sino de la expansión indefinida del lenguaje. El que Zarathustra hable es el anuncio y la advertencia de un lenguaje que va a ser sometido a todas las peripecias trópicas que este hace posible, de un lenguaje que va a ofrecernos toda su potencia, su fuerza, desplegándose y desenrollándose sobre sí mismo, en su retoricidad, en una denuncia de la ligazón indisoluble entre gramática y metafísica⁶, y en un alejamiento transgresivo tanto de la Modernidad

⁵ Sobre el carácter exterior del lenguaje véase Foucault, 1999, p. 298.

⁶ Comentando la relación entre las teorías del lenguaje y del conocimiento en Nietzsche afirma Vermal (1987, pp. 147-148): “En el lenguaje están encerradas todas las categorías metafísicas, o mejor dicho, las categorías metafísicas son la proyección fuera del lenguaje de las categorías gramaticales”.

como del Romanticismo y su pasión por los símbolos referenciales⁷. En este punto observamos que la teoría retórica del lenguaje avanza como gran maquinaria de la crítica nietzscheana a la metafísica.

Más allá de la teoría de Heidegger, según la cual “Zarathustra, como maestro del eterno retorno, enseña el ultrahombre” (1994, p. 5), Nietzsche vehiculiza su teoría del lenguaje, convirtiéndose en uno de los gestores, a la vez, del giro lingüístico y de la sospecha de una escuela: la sospecha de un lenguaje que no dice exactamente lo que dice, rebasando así la forma propiamente verbal⁸.

Si Zarathustra habla y el texto no puede ser terminantemente catalogado como poético o filosófico, se demuestra entonces que ni el poema ni el sistema metafísico están hechos de “ideas” ni de datos externos verbalizados, sino simplemente de palabras (Steiner, 1992, p. 124).

Instalado en la plena ruptura del contrato gregario entre la palabra y el mundo, dejando deambular libremente la tropicidad natural del lenguaje, hablando como un poseso en el éxtasis del baile dionisiaco, Nietzsche muestra que una ruptura tan radical puede recuperar para el discurso humano la ilimitada creatividad de la metáfora que es inherente a los orígenes de toda habla. En otras palabras, Nietzsche se atreve a poner en marcha la revolución del creador frente a todas las delimitaciones arbitrarias y parciales, y frente a los diferentes lenguajes que ponen en

⁷ De esta forma tomo distancia frente a la posición adoptada por Lanceros (1997), en el sentido según el cual Nietzsche, junto a Hölderlin, Goya y Rilke, restituiría el valor de los símbolos y de los mitos en la sutura de una herida trágica, abierta por el Romanticismo alemán, y cuya importancia residiría en constituirse en piedra de toque para la formación de una filosofía simbólica. La herida que Nietzsche produce, en las relaciones entre pensamiento, lenguaje y mundo, más que trágica es dionisiaca: “como una bendición llevo yo a los abismos mi clara afirmación. Y esto es, una vez más, el concepto de Dioniso” (Nietzsche, 2004, p. 160). Por otra parte, en la relación de Nietzsche con la Modernidad, en Nietzsche y el espíritu latino (Campioni, 2004), -texto en el cual el autor allega el pensamiento de Nietzsche al cartesianismo y al espíritu metodologicista francés-, es relevante el trabajo de Elena Nájera Aristocratismo, feminismo, animalismo. La lectura psicológica nietzscheana de la filosofía moderna (2002, pp. 63-87) por cuanto dicho trabajo consigue interpretar el hilo aristocrático que Nietzsche tiende entre Grecia y el Renacimiento. Así mismo, la herida dionisiaca en relación con la actitud tradicionalmente romántica frente a los símbolos puede cotejarse en el notable estudio de Abrams (1992) en el que puede leerse: “Nietzsche cita los puntos de vista de Schiller sobre la autodivisión del hombre y la función reintegradora del arte con no menos frecuencia que a Schopenhauer, su inmediato predecesor en la metafísica. Pero Nietzsche es un crítico de los mitos arquetípicos, y en este único aspecto su teoría del arte está más cerca por sus líneas generales de Shelley y Blake que de Schiller” (p. 314).

⁸ Sobre la sospecha de una escuela puede consultarse Montoya, 1985, pp. 89-116.

evidencia cómo con las palabras jamás se llega a la verdad, ni siquiera a una expresión adecuada, y cómo la “cosa en sí”, fundamento de toda metafísica, es cosa de otro mundo totalmente inalcanzable.

Al respecto, en su libro *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, indica:

El origen del lenguaje, en consecuencia, no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas (Nietzsche, 2000b, p. 41).

Agrega Nietzsche (2000a) en *Curso de retórica*:

La esencia total de las cosas no se aprehende nunca. Nuestras expresiones verbales [*Lautäußerung*] no esperan jamás a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos proporcionen sobre la cosa un conocimiento exhaustivo y hasta cierto punto respetable. Surgen en el momento mismo en que se siente la excitación. En lugar de la cosa, la sensación no aprehende más que un signo [*Merkmal*]. Es el primer punto de vista: *el lenguaje es la retórica* porque únicamente pretende transmitir una *dóxa*, no una *epistéme* (p. 140).

El *Así habló* (*Also sprach*) de Zarathustra es por tanto el reconocimiento de la necesidad de lo alegórico y el hallazgo de su inevitabilidad (Brea, 2007, p. 67). No se trata sin embargo de la alegoría como tropo estilístico, sino de la alegoría como *acontecimiento*, como suceso que se desarrolla en un proceso temporal y que tiene el espesor de lo que dura. Casi no hay ningún truco de oratoria que Nietzsche en *Zarathustra* haya dejado de explorar hasta sus últimas consecuencias (De Man, 1990, p. 155).

Como resultado, si *Así habló Zarathustra* es un libro para todos y para nadie, su carácter simultáneo de *res nullius* y de patrimonio universal se debe a la retoricidad que pone en marcha, y esto en la medida en que la retórica es un *texto* que permite puntos de vista incompatibles y autodestructivos, planteando un obstáculo casi insuperable para la comprensión.

Así habló Zarathustra es un libro para todos y para nadie porque, precisamente, *somos* lenguaje y al mismo tiempo el lenguaje es inasible, carece de detentador y de destinatario, cuando no sea por una fe ciega en la ilusión de las metáforas gastadas y vinculantes de la tradición y de la cultura. Es un desgaste que Nietzsche (1994) se propone poner siempre en evidencia, valiéndose para ello de una escritura polifónica que recusa permanentemente el albur de sufrir la recaída en cualquier clase de dogmatismo. “La serpiente que no logra mudar de piel, perece. Así las almas que no saben mudar de opinión, dejan de ser almas” (p. 279).

Pero el ángulo estético y lingüístico de Zarathustra es la antesala para un proyecto mucho más profundo y ambicioso, la crítica de la metafísica. A su vez, esta crítica prepara el terreno para una física experimental acerca del tema monográfico del *sentido de la tierra*.

1.2 El Zarathustra y la crítica de Nietzsche a la metafísica

La pretensión de *Zarathustra* trasciende la teoría del lenguaje de Nietzsche convirtiéndola en la herramienta fundamental de su concepción ontológica, una concepción que pone en tela de juicio y que subvierte toda la filosofía primera como forma de ser de la cultura occidental desde los antiguos griegos. Y es que, como bien lo afirma Vermaal (1987), la crítica de Nietzsche no se dirige solo a la metafísica como una forma obsoleta del pensamiento, sino de manera fundamental a una concepción del ser, la cual está sedimentada en nuestro lenguaje y nos constriñe a observar, permanentemente, un compromiso metafísico (p. 168).

Esta crítica se orienta hacia los siguientes aspectos: 1° la crítica de la noción tradicional de verdad, 2° la cuestión del lenguaje en relación con el problema del conocimiento, 3° la crítica del concepto de sujeto y 4° la reconsideración de la concepción del tiempo. En lo sucesivo de este apartado vamos a referirnos sucintamente a cada uno de estos aspectos de la crítica nietzscheana a la metafísica, y, posteriormente,

en los capítulos siguientes, veremos cómo los símbolos que vamos a interpretar aquí, y que componen el bestiario de *Zarathustra*, ilustran algún tópico de dicha crítica.

1.2.1 La crítica a la noción tradicional de verdad

En la evolución del pensamiento de Nietzsche la concepción retórica de la verdad cede el paso a una posición vitalista que se expresa en textos posteriores al *Zarathustra* como *Gaya Ciencia*. Sin embargo, *Así habló Zarathustra* contiene ya ciertos gérmenes metafóricos de esta última postura.

En términos generales, los caracteres básicos de la crítica nietzscheana al concepto de verdad son los siguientes: el conocimiento se basa en ciertos *errores*, esto es en la posición arbitraria de ciertos supuestos ontológicos que permiten el dominio del ente y que, de este modo, son *útiles a la vida*. Por tanto, la verdad adquiere fundamento en el error, error gracias al cual se genera un conocimiento de carácter pragmático en tanto y cuanto es útil para la supervivencia provisional de la especie. El conocimiento es en sí mismo un espejismo que incluye tanto el orgullo del conocedor como la imposibilidad de su auto trascendencia, y de allí se deriva también que la verdad, producto de este conocimiento viciado, sea relativa a la mera eventualidad de agarrar las cosas que nos son útiles.

Sin embargo, es posible también determinar otro sentido para el término *verdad* en Nietzsche: es el movimiento de la duda que va surgiendo progresivamente, a medida que se cuestionan las suposiciones básicas que estructuran la vida y el conocer humanos. En este sentido, si el conocimiento no puede desafiar a la vida misma, entonces, en última instancia, tendrá que esperar el momento propicio en que ella le *permita* salir a la luz, esto es, cuando la emergencia de este nuevo conocer, de este movimiento escéptico, dubitativo, no constituya una amenaza para su estabilidad. Se trata de la verdad producto del pensar como cuestión y como cuestionamiento de los fundamentos de la realidad y del propio conocer.

La crítica se dirige inicialmente hacia los *eléatas*, escuela que signa el verdadero comienzo de la filosofía occidental. Si bien representan una *elevación* con respecto a los *errores naturales*, son ellos, los *eléatas*, quienes constituyen el punto de partida de la metafísica, pues sellan el *conocimiento invertido*. En efecto, el platonismo se encuentra en la base de la metafísica y ni siquiera comienza con Platón; los *eléatas* convierten la sustancia, el ser, la cosa en sí en todo lo opuesto al devenir. A partir de este momento, en el cual se intenta efectivamente vivir el error que está en la base misma del conocimiento, este tiende a confundirse con los principios últimos de la vida y, en consecuencia, la vida que se congela, se hace única, indivisible y controlable. De este modo, el conocimiento y quien conoce se desligan de los impulsos e instintos que les dieron origen, y surge entonces *la razón* como actividad total y aparentemente desligada de los errores iniciales. La razón indicaría, por tanto, que el ser es único e inmóvil y el mundo en devenir quedaría relegado al terreno de lo irracional.

Pero es de esta crítica que surge la segunda acepción de la verdad en Nietzsche: la posibilidad de un conocimiento escéptico. Este conocimiento, también mezclado con la vida y el poder, pero reconociéndolos, se enfrentará a aquellos errores naturales. En este segundo sentido, la verdad es ante todo la fuerza para destruir los prejuicios básicos y para acercarse al abismo del que ellos nos separan -el devenir- al mismo tiempo que esta separación permite al hombre seguir existiendo. En síntesis, las dos concepciones de la verdad en Nietzsche son la verdad como creencia y la verdad en cuanto abismo, es decir, en cuanto reconocimiento de la falta e imposibilidad de una verdad trascendente al acto mismo del conocer, una verdad de lo apolíneo y una verdad de lo dionisiaco.

1.2.2 El lenguaje y el conocimiento

En Nietzsche la teoría del lenguaje se imbrica profundamente con la crítica del conocimiento. Aquí debemos considerar al *Zarathustra* como el punto de partida de todos los escritos posteriores. En este texto “la tarea para los años siguientes ya está delineada del modo más estricto posible” (Nietzsche, 2004, p. 158). Hemos visto cómo Nietzsche

desde sus textos tempranos enarbola la negación del carácter referencial del lenguaje; esta negación es clave para comprender el desarrollo posterior de su concepción ontológica. El lenguaje aparece como una construcción a partir de prejuicios, ¿cuáles son estos prejuicios?: en el lenguaje están encerradas todas las categorías metafísicas como proyección extralingüística de categorías gramaticales. Es desde este punto que debe interpretarse su reflexión ontológica y gnoseológica. En este sentido, no se puede salir del lenguaje, e incluso los criterios de cosa, significación, designación, manifestación, dirección, etc., solo pueden surgir al interior del mismo. Así, se constituye el prejuicio metafísico y surge la diferencia absoluta entre el mundo y el pensar conceptual.

En este orden de ideas, encontramos que el punto de partida de la destrucción nietzscheana al conocimiento es Kant. Y es que, a pesar de la afirmación de Kant según la cual la cosa en sí es incognoscible, siendo para nosotros una “mera X”, esta sigue siendo la base que sostiene todo el edificio conceptual kantiano. Para Nietzsche (1993), el carácter subjetivo de las categorías con las que conocemos o percibimos los objetos de la experiencia es una muestra de su carácter ficticio. Sin embargo, lo que afirma -dirigiéndose a Kant- es que al no existir sustancialidad en sí, no tiene entonces sentido hablar de conocimiento en tanto y en cuanto *conocimiento de algo*. Así,

el origen de las “cosas” es por completo la obra de los que imaginan, de los que piensan, quieren, inventan. El concepto mismo de “cosa” tanto como todas las propiedades -incluso “el sujeto”- es algo creado de esta forma, una “cosa” como todas las otras: una simplificación para designar la *fuera* que pone, inventa, piensa, como tal, a diferencia de todo poner, inventar, pensar, singular y aislado. La *capacidad*, a diferencia de todo lo singular y aislado, designa pues: en el fondo, el hacer como algo resumido en relación con todo hacer aún previsible (el hacer y la probabilidad de un hacer semejante) (p. 93).

Aquí nos encontramos con los dos elementos de la crítica de Nietzsche al conocimiento con base en la metafísica: la crítica del concepto de “cosa en sí” y la crítica de la noción de “sujeto”. A este último respecto valga decir que para Nietzsche (1993) el “yo” es el único ser desde el cual hacemos o comprendemos todo ser, y esto es justamente lo que revela la ilusión *perspectivista*: el “yo” se transforma en “la unidad

aparente en la que todo confluye como en una línea del horizonte” (p. 92). La proposición según la cual *todo es subjetivo* se cae de su peso ya que es en sí misma una interpretación, y no existen hechos sino interpretaciones. Detrás de todo ser está el hacer; el hacer, en términos del conocimiento, es todo, y el lenguaje es el instrumento de ese hacer.

1.2.3 La crítica al concepto de sujeto

Lo anterior conduce a la necesidad de profundizar un poco más en la crítica nietzscheana al concepto de “sujeto”. De la misma manera en que “la cosa” y el aparato de categorías del conocimiento son ficciones que generan la ilusión de toparse con lo real en sí, así también nuestro propio “yo” es una ficción en la que no podemos reconocernos. Como cita de manera afortunada Vermal (1987):

En un texto primariamente destinado al *Zarathustra*, Nietzsche expone la sensación de extrañamiento ante un “yo” que no nos pertenece, en el que se constituye una “imagen”, una representación que nos es por principio ajena: “¿pero qué somos nosotros mismos? ¿No somos también nosotros mismos una imagen [...]? Nuestro yo (*Selbst*), del que tenemos conocimiento, ¿no es también él sólo una imagen, algo fuera de nosotros, externo, exterior?” (p. 175).

Esta concepción es esencial para comprender la ontología de Nietzsche. A partir de ella su trabajo constituirá un esfuerzo por atenuar nuestra fundamental carencia de palabras para designar lo realmente existente.

Nietzsche, finalmente, denuncia la profunda cristiandad de la noción de “yo”, pues esta aparece como condición y fundamento del pensar, y en última instancia como sustancia poseedora de los pensamientos (*res cogitans*). Y es en la medida en que Kant promueve esta idea, al colocar la unidad del “yo” como unidad sintética suprema, que prepara sin embargo la propia destrucción del “yo”. El carácter constitutivo del “yo” se disuelve en la acción sintética, y no hay ningún plano detrás de ella, así como no lo hay detrás del mundo fenoménico. Es dudoso por tanto que el sujeto pueda demostrarse a sí mismo, para eso tendría que tener un punto exterior firme, y éste es precisamente el que falta.

De igual manera, lo que da prestigio al *cogito* cartesiano, a su supuesta evidencia, son así mismo las ilusiones de la gramática, pues ellas deciden de antemano la cuestión del conocer y del conocedor adquiriendo toda la apariencia de un hecho.

1.2.4 El tiempo reconsiderado

La crítica nietzscheana a la metafísica tiene su máximo desarrollo en una reconsideración radical del tiempo. Frente a la imagen lineal del tiempo que ha privilegiado Occidente, a partir de los eleatas, dicha reconsideración tiene su expresión en la doctrina del eterno retorno. Contrariamente a lo que algunos autores piensan, esta doctrina no adquiere despliegue efectivo únicamente en el *Zarathustra*; al contrario, su expresión más acabada se da en un texto anterior: *Gaya ciencia*. Y es que en el fragmento 341, perteneciente al libro cuarto, Nietzsche se refiere a ella denominándola el “peso formidable” (Nietzsche, 1984, p. 166).

El aforismo comienza lanzando una pregunta al lector: “¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio que dice: «Esta vida, tal como la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo?»?” El peso formidable consiste en aceptar que todo se producirá nuevamente en el mismo orden y en la misma sucesión. Aceptar el eterno retorno puede conducir a dos reacciones: por un lado, arrojarse al suelo, rechinar los dientes y maldecir al demonio que así habla, o, por otro, vivir el “prodigioso instante” en que es posible contestar: “«Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!»”. De arraigar este pensamiento -continúa Nietzsche- el peso sería formidable sobre los actos propios, siendo necesario un gran amor a sí mismo y a la vida.

La cuestión es que la visión lineal del tiempo ha sido la base metafísica de la presencia de las cosas y de la posibilidad de proferir proposiciones lógicas acerca de ellas; a su vez estas proposiciones son emitidas por un sujeto que pretende el conocimiento, sea mediante intuiciones (Descartes) o a partir de las formas *a priori* de la razón (Kant).

La reconsideración radical del tiempo contenida en la doctrina del eterno retorno implica de suyo la destrucción más profunda y total de la metafísica y se convierte, al unísono, en el imperativo de una moral nueva. De esta manera Nietzsche, quien ya había desvelado la moralidad implícita en la metafísica (es decir, en el lenguaje, el conocimiento y la lógica) pretende fundar una nueva moralidad. Con la doctrina del eterno retorno, tanto en su redacción en *Gaya ciencia* como en los variados pasajes de *Zarathustra*, Nietzsche no pretende fundar una metafísica nueva, ni siquiera una metafísica del devenir, pues en dichos pasajes siempre ha lanzado un llamado a la voluntad: ¿Estarías dispuesto a aceptar la reiteración infinita de todos los días e instantes de tu vida? Obviamente la respuesta que alguien le dé a esta pregunta implicará, necesariamente, un cambio en su manera de vivir. Con esto Nietzsche (1984) se suma a la tradición de filósofos que han hecho de la filosofía un estilo de vida, solo que en él no interesan los resultados prácticos por sí mismos si estos no tienen fundamento en lo que él mismo ha denominado *el sentido de la tierra*. Por eso concluye el epígrafe así: ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!

Al respecto vale la pena traer a colación la tesis de Pierre Hadot (2010), según la cual,

para Nietzsche, lo que da, desde el punto de vista del hombre, un sentido al universo es el “Sí” del hombre al menor instante del universo, suponiendo en cada instante todas las eternidades, la totalidad del mundo o de los mundos (p. 137).

A su vez esta postura ética frente al mundo conduce hacia el esteticismo en la medida de un arte que es “a un tiempo el medio de decir «sí» a la existencia y la expresión de esta elección” (Hadot, 2010, p. 140).

1.3 Nietzsche y los símbolos

En Nietzsche, el símbolo deja de ser una entidad analítica para convertirse en un efecto producido por un poder de alegorizar que pretende decir el devenir y retornar al *sentido de la tierra*. Podemos, asimismo, encontrar en el propio *Zarathustra* una indicación sobre la relación que guarda la escritura de Nietzsche con los símbolos. En el discurso titulado “De la virtud dadivosa” todos los nombres del bien y del mal aparecen definidos como símbolos. Todos los valores, las valoraciones, son de carácter simbólico. Ciertamente, los símbolos carecen de la potencia suficiente para definir; solo hacen gestos, y esperar de ellos una ciencia “será un trabajo de tontos” (Nietzsche, 1995, p. 57).

Es posible encontrar tres ángulos diversos para aproximarse al simbolismo en Nietzsche: 1º) la perspectiva de Lanceros sobre la filosofía simbólica en algunos autores del Romanticismo, 2º) la posición de Deleuze sobre la simbología dionisiaca de Nietzsche y 3º) una teoría inmanente que toma como punto de partida la postura nietzscheana frente al lenguaje.

Desde la primera perspectiva, Lanceros sitúa a Nietzsche, junto a Hölderlin, Goya y Rilke, en un momento en el cual el pensamiento racional y sistémico, heredado de la Ilustración, comienza a hendirse para convivir con una filosofía simbólica, esto es, con una filosofía que plantea radicalmente la cuestión del *sentido* en lugar de la cuestión de la verdad. Esto convierte a Nietzsche, a la postre, en uno de los artífices del giro lingüístico. Ya la interpretación de los símbolos se realiza desde el lenguaje mismo considerado como una fuerza. Con la teoría de la interpretación, Nietzsche ofrece una visión más amplia que llega a confundirse con el quid mismo de la filosofía. Por un lado, con el modelo retórico se refería específicamente al lenguaje; en cambio, con la idea según la cual todo es interpretación no solo se refiere al lenguaje, sino también a la perspectiva que toda fuerza -desde lo químico en adelante- esgrime para comprender otras fuerzas.

Desde una segunda perspectiva, en Nietzsche el simbolismo se co-respondería con la afirmación de lo múltiple, en un juego de imágenes caos-fuego-constelación que reuniría todos los elementos del mito de Dioniso, un Dioniso al lomo de tigre como metáfora de lo pulsional implícito en toda interpretación. El poema y el aforismo serían así las dos expresiones en imágenes de Nietzsche (1993). Un aforismo considerado formalmente se presenta como un *fragmento*; es la forma del pensamiento pluralista que pretende decir y formular *sentido*: el sentido de un ser, de una acción, de una cosa; éste es el objeto del aforismo. Mas ‘ser’ significa ‘vida’:

La vida está fundada sobre la condición de una creencia en lo constante y regularmente-recurrente, entre más poderosa la vida, tanto más ancho es el mundo conjeturable, el mundo que, por así decirlo ha sido *hecho ente*. Logización, racionalización, sistematización, como recursos de la vida.

El hombre proyecta fuera de sí, en un cierto sentido, su “meta”, como mundo del *ente*, como mundo metafísico, como “cosa en sí”, como mundo ya existente (pp. 105-106).

Si el aforismo es capaz de decir *el sentido*, entonces se convierte en la interpretación y en el arte de interpretar. De la misma manera, el poema sería la valoración y el arte de valorar: dirá *los valores*. Pero precisamente el valor y el sentido son nociones tan complejas que el propio poema debe ser valorado, es decir, objeto de una interpretación, de una valoración. Desde la postura deleuziana siempre habría una pluralidad de sentidos, una *constelación*, un conjunto de sucesiones y de coexistencias.

Derivamos así en la tercera perspectiva. Y es que al decir,

¡No buscar el sentido en las cosas, sino introducirlo!

(...) un mismo texto permite incontables interpretaciones: no hay una interpretación correcta.

(...) ¿Qué es lo único que puede ser el conocimiento? Interpretación, no explicación.

(...) no existen hechos, sólo interpretaciones (Nietzsche, 1993, pp. 40, 87, 91).

Nietzsche se torna adherible a una *escuela que sospecha* profundamente del lenguaje en su capacidad para dar cuenta del mundo y para *traducirlo*. Los símbolos pierden cualquier capacidad referencial o arquetípica⁹ para convertirse en el despliegue de una fuerza poética que estimula el ejercicio de la interpretación. Es más, desligado de las *fuerzas* que pretenden fijarlo a la significación, unilateralizarlo y hacerlo referencial, el lenguaje en sí mismo se transforma en una experiencia de simbolización¹⁰ como configuración simbólica de un mundo posible.

Más que frente a símbolos, en Nietzsche nos encontramos frente a procesos de simbolización que son inherentes al lenguaje mismo. Se trata de una concepción que defiende ya desde obras tempranas y que puede ilustrarse de la manera siguiente:

Quando el retórico dice “velas” en vez de “barco”, u “olas” en vez de “mar”, nos encontramos ante una *sinécdoque*, ante una “co-implicación”; y sin embargo se refiere a la misma cosa; *drákon* significando serpiente, es decir, literalmente, “lo que tiene la mirada brillante”; igual que *serpens* designando la serpiente como algo que se arrastra; pero ¿por qué *serpens* no significa también caracol? Una visión parcial sustituye a la visión plena e integral. Con *anguis*, el latín designa a la serpiente en cuanto *constrictor*; los hebreos la llaman la silbante, la retorcida-sobre-sí-misma, la que engulle o la que se arrastra (Nietzsche, 2000a, p. 140).

Este proceso de simbolización encuentra su máximo auge en *Así habló Zaratustra*:

Todo sucede de forma totalmente involuntaria y, por consiguiente, nos vemos envueltos en un torbellino de sensaciones de libertad, de soberanía, de poder de divinidad... Lo más curioso es la involuntariedad de la imagen, del símbolo; no se tiene ningún concepto; todo lo que es imagen, símbolo, se nos presenta como la manifestación más próxima, más precisa, más sencilla. Realmente, da la sensación -por decirlo con palabras de Zaratustra- de que todo se acerca a nosotros y se ofrece para convertirse en símbolo (Nietzsche, 2004, pp. 152-153).

⁹ En el sentido junguiano o en el de cualquier postura teórica que asuma el carácter referencial de los símbolos.

¹⁰ Acerca del símbolo como experiencia del lector y del escritor es menester la lectura del texto de Blanchot (2005), El libro por venir. Allí puede leerse: “Hay pues que decir brevemente: todo símbolo es una experiencia, un cambio radical que hay que vivir, un salto que hay que realizar. No hay pues símbolo, sino una experiencia simbólica” (p. 116).

2. EL ÁGUILA Y LA SERPIENTE, AMIGOS DE ZARATHUSTRA

La serpiente y el águila se encuentran: ¡tiemblan los
cimientos del mundo!

Shelley, *Revolución del Islam*.

Esta llama de vientre gris claro -a frías lontananzas agita
la lengua de su afán, hacia altitudes cada vez más puras
arquea el cuello- Una serpiente erguida de impaciencia:
esta señal la he colocado delante de mí.

Nietzsche, *Ditirambos a Dionisio*.

2.1. Migraciones y tangencias de un símbolo

Hermanos míos, estad alerta durante las horas en que
vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí se habla
al origen de vuestra virtud.

Nietzsche. *Así habló Zarathustra*, “De la virtud
dadivosa”.

Comienza la primera parte del *Zarathustra*. El espíritu quiere hablar utilizando símbolos. En el párrafo I del Prólogo, Zarathustra, tras abandonar la patria y sus lagos, se retira a la montaña. Un retiro que emprende a la edad de treinta años y que se prolongará por diez años más, sin fatiga y en la experiencia de quien goza del espíritu y de la soledad. Biográficamente hablando se trata del ocaso de la tercera década de Nietzsche. El corazón de Zarathustra experimenta un cambio, y el

profeta, de cara al sol, lo alabará, lo interrogará acerca de su felicidad imposible (cuando no sea por aquellos a quienes prodiga su luz) y terminará por erigirse -junto a su águila y a su serpiente- en el sentido de su eterno aparecer y girar. “De seguro que ya te habrías cansado, tanto de tu luz como de tu girar eterno, a no ser por mí, por mi águila y mi serpiente” (Nietzsche, 1995, p. 3).

Si Zarathustra decide abandonar la soledad es a causa de la desdicha del sol sin su presencia y la de sus animales, mas no porque al cabo de diez años se haya fatigado. Es también un renunciar a los goces de la soledad y del espíritu para que el sol no experimente la gran fatiga. Se trata, entonces, de un sacrificio ofrecido al sol.

El texto nos muestra a un hombre, un águila y una serpiente bajo la luz de un sol cuya actividad se justifica porque *únicamente* es para ellos. Si Nietzsche explora la tropicidad del lenguaje, ¿qué símbolo, qué metáfora, puede expresarse en esta imagen? Un hombre, un águila y una serpiente bajo la luz del sol, ¿cómo interpretarlos a la sombra de una escritura que exalta a cada paso danzante el poder creador del lenguaje?

Para seguir adelante es preciso detenerse un poco en el uso que el propio Nietzsche hace de las palabras *símbolo*, *metáfora* e *imagen*. Como lo muestra Ferro Bayona (1984, pp. 82-83), el *símbolo* nietzscheano aparece puesto en relación tanto con la imagen (*Bild*) como con la copia (*Abbild*), y en este mismo sentido, en el *Curso de retórica* y en la *Concepción dionisiaca del mundo*, nos ofrece una definición de la metáfora perfectamente aplicable al símbolo: “la metáfora es una comparación corta”. El símbolo “no busca [decir] lo verdadero, sino lo verosímil”. Afirmando la naturaleza retórica del lenguaje, en consecuencia, Nietzsche destaca la fuerza y el poder de la palabra trópica para la creación de mundos posibles, mundos verosímiles en tanto que lingüísticos, mundos agenciados por símbolos, metáforas e imágenes. Pero

en esta afirmación, hay que sobrepasar la ambigüedad del símbolo y la metáfora: ambos ya no quedarán a la misma distancia de la realidad. ¿Se trata de distancia o, más bien, de encuentro? (...) El decir es polisémico, esto es, el

pensamiento se mueve en la polisemia del descubrir, en la boca del abismo, el sentido que surge de la riqueza, de la sobreabundancia de significado (...) “tomo los nuevos caminos, adopto un lenguaje nuevo; como los creadores, estoy cansado de las lenguas viejas. Mi espíritu no quiere caminar con zapatos gastados” (...). El retorno de la metáfora es un regreso “de las cosas que vienen a nosotros deseosas de convertirse en símbolos” (Ferro Bayona, 1984, pp. 79-83).

Si, como afirma Colli, 2000, volviendo al prólogo de Zarathustra, “con gran énfasis, Nietzsche establece una antítesis sobre los pensamientos que nacen del cerebro de un hombre sentado y los que surgen de quien camina, [y] sólo los últimos poseen fuerza, validez” (p. 100), entonces se comprende por qué un texto que se sitúa en el periodo retórico de la escritura de Nietzsche, y que por tanto ha dejado atrás la acostumbrada gibosidad escritural del trabajo filológico, ha cedido el paso al periodo de los viajes y de la escritura versátil del caminante.

Más tarde Nietzsche sentirá desagrado por lo que pensó de esta manera [sentado], querrá cambiar radicalmente sus pensamientos, no sentarse nunca más ante la mesa de trabajo. Nuevos pensamientos acudirán a él mientras pasea al aire libre, en Sorrento o en la costa de Liguria (p. 101).

¿Será entonces el comienzo de *Zarathustra* un testimonio biográfico, una vida convertida en literatura? Aunque algunos comentaristas de la obra de Nietzsche (Hayman, 1998) apuntan en esta dirección, de cualquier modo lo importante es que hacen aparición los *símbolos* a los cuales está dedicado este segundo capítulo: un águila y una serpiente bajo la luz del sol. No obstante, es conveniente traer al discurso el testimonio del propio Nietzsche (2004), quien en su autobiografía narra “la historia de Zarathustra” en estos términos:

Quiero contar la historia de Zarathustra. El concepto fundamental de la obra, la idea del eterno retorno, (...) se encuentra escrita en una hoja de papel que termina: “a 6000 pies por encima del hombre y del tiempo”. Ese día, bordeaba el lago de Silvaplana por el bosque (...) Entonces se me ocurrió esa idea. Unos meses antes de ese día encontré un signo precursor: un cambio repentino y

decisivo en la intimidad de mis gustos, sobre todo respecto de la música. Tal vez se pueda entender el Zarathustra como música, pues una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de escuchar (pp. 149-150)¹¹.

Es la primera vez que el águila y la serpiente hacen aparición en el texto, pero su alegorización no se producirá hasta el párrafo X del Prólogo. Hasta ese momento no aparecerá claro si los animales son “amigos” o “enemigos”, pero sí puede asegurarse que conviven en la cueva con Zarathustra. Sin embargo, para que vuelvan a aparecer será necesario que *el profeta*, hastiado ya de su sabiduría, reconociendo la necesidad de unas manos que se tiendan hacia él, descienda a los abismos, al igual que lo hace el sol al final del día.

Después de descender y toparse con el anciano del bosque, entrar en la ciudad, pregonar a la multitud la doctrina del superhombre y hacerle un llamado para que se rencuentre con el sentido de la tierra; después de cargar con el cadáver de un volatinero, reconocer nuevamente la necesidad de tener compañeros vivos, Zarathustra habla de la siguiente manera:

Hacia mi meta voy, y sigo mi propia ruta: saltaré por encima de los indecisos y de los rezagados. ¡Sea mi marcha el ocaso de ellos!

Eso fue lo que Zarathustra dijo a su corazón cuando el sol estaba en pleno mediodía. Sondeó entonces las alturas con la mirada, pues había oído la voz aguda de un ave: un águila trazaba amplios círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente, no como si fuera un botín, sino como una amiga, pues iba arrollada a su cuello.

“¡Ésos son mis animales! –Dijo Zarathustra, y se regocijó en su corazón- El animal más orgulloso bajo el sol, y el animal más prudente bajo el sol, han salido para explorar el terreno.

He encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales. Peligrosos son los caminos que recorre Zarathustra. ¡Que mis animales me sirvan de guía!”.

Al decir esto Zarathustra recordó las palabras del santo en el bosque. Suspiró y habló así a su corazón:

¹¹ De acuerdo con el comentario de Derrida (2009), el pasaje de Zarathustra, en su relación con la autobiografía de Nietzsche, puede interpretarse de siguiente forma: “Algo así como el mediodía, el cenit de la vida. Más o menos a esa edad suele situarse el cenit de la vida e incluso el demonio de mediodía, en la mitad de un día sin sombra” (p. 41).

“¡Ojalá fuera yo más prudente; ¡Ojalá fuera tan profundamente astuto como la serpiente! Pero pido imposibles. Por eso pido a mi orgullo que camine siempre junto a mi prudencia. Y si un día la prudencia me abandona -¡ay, le gusta escapar!- que mi orgullo vuele junto a mi locura” (Nietzsche, 1995, p. 16).

Aparece entonces lo que frente a la historia de un símbolo es completamente inaudito: la amistad entre el águila y la serpiente, los animales de Zarathustra. Pero lo inaudito del símbolo ha de ser aclarado. Valiéndose del método *difusionista* (mediante el cual se estudia la migración que los símbolos realizan entre las culturas) y *funcional* (que interpreta el significado de un símbolo en un contexto determinado), Rudolf Wittkower (2006, pp. 24-68) aborda el símbolo común y ancestral de la lucha entre el águila y la serpiente. “El ave más poderosa luchando con el más poderoso de los reptiles. La grandeza del combate [observado en la realidad] daba al acontecimiento una significación casi cósmica” (p. 24).

Comenzando por la difusión del símbolo en las civilizaciones no clásicas, Wittkower (2006) emprende el recorrido migratorio de dicho símbolo desde la representación de águilas en la alfarería e igualmente en piedras talladas de las civilizaciones más antiguas: Babilonia, Elam y también las que se ubicaron en el valle del Indo. Lo más probable es que “el águila es aquí un símbolo solar” y más tarde en el Oriente próximo será claramente un símbolo del sol y del cielo (p. 25). Parecen también existir, ya en el tercer milenio a. C, vestigios de una conexión simbólica entre el águila y la luz en el pensamiento babilónico. Allí aparece el dios Ningirsu, “el dios de la ciudad sumeria de Lagash, es el dios de la fertilidad, la guerra y la tormenta” (p. 26), y es quien controla el orden de los cielos. Desde la época de Hammurabi en adelante, el dios Ninib adquiere las cualidades solares que estaban asociadas con Ningirsu desde el reinado de Gudea, y existen himnos asirios que narran su lucha con el monstruo.

En el mito de Etana aparece una lucha entre el águila y la serpiente. El águila es inicialmente vencida por la serpiente de la noche, pero el héroe, Etana, libera al ave y en recompensa el animal le lleva al cielo.

La esfera celestial es accesible para el águila, ave de luz¹². Sin embargo, la representación de una lucha real entre águila y serpiente es bastante rara en este contexto cultural, y viene a hacer aparición en un sello babilónico del tercer milenio bajo la forma de un águila agarrando heráldicamente a dos serpientes.

En Egipto, así como en Asia occidental, los reyes descienden mítica-mente del sol. El Faraón era hijo de Ra y aparece como Horus el halcón divino, quien, después de la muerte del Faraón, vuela al cielo. Siendo, junto con el águila, la única ave que puede mirar sin daño los rayos del sol, es al mismo tiempo el ave de los oráculos y de la profecía: “es perfectamente lógico que en los textos egipcios posteriores sea remplazada por el águila, bajo cuya imagen se venera ahora a Horus” (Wittkower, 2006, p. 27).

El disco alado de Horus es el símbolo mejor conocido¹³, y aparece repetidas veces durante el segundo milenio en Asia occidental; allí se identifica con el águila solar. En las épocas helenística y romana siguen apareciendo estatuas de águilas en suelo sirio, aunque de tamaño muy reducido. La representación de Helios vincula tanto a hititas y sirios como a asirios y persas. En la medida en la cual el zoroastrismo se basa en el conflicto entre el dios de luz y de bondad, Ahuramazda, el águila, y el poder de la oscuridad y el mal, Ahrimán el dragón¹⁴, la imagen que Zarathustra ve en el firmamento es de suyo la inversión de una lucha que muy raras veces en la historia ha reconciliado a las potencias que simbólicamente se enfrentan. De hecho, como lo afirma el propio Wittkower (2006), la génesis real del símbolo -una de las raras

¹² En otra versión del mito, a Etana, soberano de Kish -“pastor de los cielos”- los dioses le encomiendan por tarea llevar a la humanidad las bendiciones de la monarquía. Pero Etana carece de un hijo para continuar la dinastía; sabe además que la única solución posible consiste en subir al cielo para que Istar, señora del nacimiento, le otorgue la planta de la vida. Aconsejado por Shamash, dios del sol, se procura la ayuda de un águila, a la que rescata de una sima a la que fue condenada por haber traicionado a su amiga la serpiente, y el águila lleva a Etana sobre la espalda (Willis, 2007, p. 59).

¹³ En relación con este símbolo veremos más adelante cómo aparece uno muy similar en el capítulo titulado “De la virtud dadivosa I” en el texto de Nietzsche (1995): “Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominador, enclaustrado en un alma inteligente: un sol de oro, y, en torno a él, la serpiente del conocer” (p. 56).

¹⁴ En todas las culturas y hasta bien entrado el Medioevo, el dragón es tenido por una serpiente de dimensiones colosales. Así, en el *Bestiario medieval* se afirma que “el dragón es la mayor de todas las serpientes, y en realidad de todos los seres vivos que hay en la tierra. Los griegos lo llaman *draconta*, y esto ha pasado al latín bajo el nombre de *draco*” (Malaxecheverría, 2008, p. 223).

combinaciones pacíficas de ave y serpiente- es probablemente la síntesis de un culto ctónico primitivo de la serpiente con formas superiores de un culto solar.

Es también diciente, en este sentido, que Nietzsche haya tomado prestado el nombre del dios persa para bautizar a su personaje. Remitiéndonos a los datos biográficos encontramos que,

Zarathustra había sido el antipofeta que llamaba a la lucha eterna (...) Había construido una especie de cronología cósmica universal que Nietzsche estimaba útil: los persas fueron los primeros que entendieron la historia como algo global, como algo grande. Una sucesión de evoluciones, cada una presidiada por un profeta. Cada profeta tiene su *Hazar*, su reino de mil años (Ross, 1994, p. 692).

Antes de la fundación del imperio aqueménida, a mediados del siglo V a. C., aparecen representaciones de águilas en Luristán, y, como existían relaciones entre el Oriente próximo y la India, la concepción hindú del águila será sorprendentemente próxima. Así,

una de las fábulas de Esopo ofrece la prueba de la existencia de una conexión entre India y Grecia antes de que Alejandro Magno pusiera esos dos mundos en contacto. La fábula relata que en una lucha entre un águila y una serpiente, esta última estaba a punto de vencer a aquélla cuando un segador, testigo de la lucha, fue en ayuda del águila y mató a la serpiente con una hoz. Más tarde, el agradecido animal salvó al mismo hombre de la muerte. En la versión de la fábula conocida por nosotros a través de Eliano, el elemento decisivo es el viejo antagonismo del bien y el mal y la victoria final del bien (Wittkower, 2006, p. 30).

Una historia claramente relacionada aparece en la India. Desde tiempos antiguos la literatura india narra la enemistad entre aves semejantes al águila (como el ave Garuga o Suparna) y la serpiente Naga:

Garuda es el animal que transporta al dios Visnú, e Indra, en la forma de un águila, roba el soma, la bebida de la inmortalidad. Agni, el dios del fuego, es el águila del firmamento y un ave divina. Todos los dioses cantan un himno al Garuga en el que ésta es invocada como el sol, Indra, Visnú, Agni, etc. Parece, por tanto, seguro que la lucha del ave y la serpiente tenía originalmente un sentido cósmico que se perdió con la penetración del motivo en los cuentos de hadas y las fábulas. El propio Buda o sus discípulos pusieron fin con éxito a la enemistad cósmica hereditaria entre el ave y la serpiente (Wittkower, 2006, p. 32).

La transformación operada por el budismo se aproxima en mucho al símbolo de Nietzsche en el *Zarathustra*. La pareja águila-serpiente se posa sobre un híbrido que por su forma recuerda en mucho a la Sirena odiseica, pero que se trata realmente de *lama* (el primer ser mortal según los *Vedás*) y cuya traducción del sánscrito antiguo significa *mellizo*. En el *lamarája* postvédico la palabra *iama* no solo significa *mellizo*, sino también *prohibición* y *restricción*, y gradualmente, en la mitología puránica, empieza a aparecer como *lamarash* (el rey de la prohibición) y como *Dhármarash* (rey del deber) o *Dharma* (la personificación del *dharma*, *deber* o *religión*). Es el castigador de los muertos y es quien mide la balanza del *karma* (las actividades buenas y malas cometidas en cada encarnación).

Este es el único testimonio histórico, hasta Shelley y Nietzsche en el siglo XIX, de la reconciliación simbólica entre el águila y la serpiente. En lo sucesivo, en todas las civilizaciones, arcaicas y antiguas; occidentales, orientales y americanas; pasando por Grecia y Roma clásicas; llegando a los textos bíblicos, los bestiarios medievales y la doctrina de los Beatos; atravesando el Renacimiento y el Barroco, en un despertar del paganismo; estandarte de victorias laicas, modernas y burguesas... el símbolo de la lucha entre el águila y la serpiente ha sido la representación *humana, demasiado humana*, de un enfrentamiento que asume dimensiones cósmicas, en una dialéctica que se juega entre los poderes del bien y del mal y en todas sus variantes alegóricas.

La genealogía que hemos analizado más arriba recuerda los trabajos genealógicos de Nietzsche (1995). En dicha genealogía aparece expresada la afirmación del propio Zarathustra en el sentido de combatir al dragón de los “tú debes” y de remplazarlo por los “yo quiero”, por los “santos decir sí” (p. 18). De hecho, la consideración del contacto entre Oriente y Occidente es algo que Nietzsche había realizado ya en textos de su periodo ilustrado, precisamente en el último de los *Cinco prefacios para libros no escritos* (Nietzsche, 1999, p. 54). En el penúltimo de dichos prefacios, “El certamen homérico”, cuando Nietzsche se pregunta qué hay *detrás* de todo el mundo homérico, comienza por tener en consideración la extraordinaria precisión artística de la línea, los colores y la extraña ilusión artística; pero a continuación se pregunta

por qué temblamos cuando nos internamos en el mundo pre-homérico. Nietzsche responde que nos encontramos en la noche y en la oscuridad, y que tropezamos con los engendros de una fantasía habituada a lo horrible.

Los nombres de Orfeo, Museo y sus cultos, revelan a qué consecuencias llevó la incesante contemplación de un mundo de lucha y de crueldad, a la idea de la vanidad de la existencia, a la concepción de la vida como un castigo expiatorio, a la creencia en la identidad de la vida y la culpabilidad. Pero estas consecuencias no son específicamente helénicas; en ellas vemos el contacto de la Grecia con la India y en general con el Oriente (1999, p. 54).

Por otra parte, desde *El nacimiento de la tragedia* el pensamiento de Nietzsche incluye dos sugerencias de fondo: una del oriente hindú (dada la influencia de Schopenhauer) y otra de la filosofía de Kant (a través de la figura de Wagner). También puede afirmarse que en "*Así habló Zarathustra*, [Nietzsche] redacta un libro extraño, medio parodia de Evangelio, medio Evangelio nuevo, que evoca la doctrina de Buda: un libro que oscila tanto entre la liviandad y *el pathos*, como entre maestría y arte" (Frey, 2005, p. 13).

Decididamente cabe preguntarse si Nietzsche, en su denuncia de la Dialéctica como fina expresión del resentimiento (Deleuze, 1998, pp. 92-93) y la consecuente apelación a una moralidad-ética de inmoralista, en suma de carácter extramoral, no estará proponiendo un símbolo de implicaciones también cósmicas, ultrahumanas y anticristiano; un símbolo que no derrame la sangre que ha derramado el poder del animal-hombre. Decididamente también cabe preguntarse si la reminiscencia de un símbolo que hizo aparición en la antigüedad budista no ha de tener relación con la posición que el propio Nietzsche adoptó frente al budismo.

Así, en *Nietzsche y la política* es posible encontrar una valiosa indicación. Efectivamente,

por las mismas razones que Nietzsche hace una crítica tan fuerte al cristianismo y a los principios rectores de su mundo contemporáneo, muestra dos ejemplos de tradiciones sociales y religiosas no occidentales, la budista y la india, las cuales, según él, aceptando la totalidad y el devenir encuentran la forma más enérgica, potente y eficiente de vivir y regular la vida personal

y social. Para Nietzsche el budismo es mucho más realista que el cristianismo (“cien veces”), pues se basa en un planteamiento “objetivo y frío” de los problemas, por lo que es históricamente hablando la única religión auténticamente positivista, incluso con respecto a su teoría del conocimiento (un “fenomenalismo riguroso”). El budismo no predica una “lucha contra el pecado” [expresado en la versión cristianizada del símbolo de la lucha entre el águila y la serpiente], sino, de manera totalmente realista: “lucha contra el sufrimiento”. Como el ser humano se caracteriza por una refinada capacidad de dolor y una vida demasiado prolongada entre conceptos y procedimientos lógicos [entre ilusiones lingüísticas], el instinto personal ha salido perjudicado en provecho de lo “impersonal”, lo que conduce a una “depresión”. (...) Finalmente, el budismo tiene como meta suprema la jovialidad (Silva Rojas, 2001, pp. 125 - 126).

Pero el símbolo nietzscheano aparece alegorizado: “el animal más prudente bajo el sol” y “el animal más orgulloso bajo el sol”. Analogías de un libro cuya voz atraviesa los siglos y que contiene el hablar de Zarathustra; legado *de lo más elevado que existe* y al mismo tiempo *de lo más profundo*. Sin embargo, antes de pasar a realizar nuestra propia interpretación, es pertinente hacer alusión a las interpretaciones que han realizado Deleuze, Heidegger y Berkowitz.

2.2 Trabajos sobre los animales de Zarathustra

Quien conoce a su lector no hace ya nada por su lector.
 Todavía un siglo más de lectores conocidos -¡hasta el
 espíritu olerá mal!

Quien escribe sus sentencias con sangre, ése no quiere
 ser leído, sino más bien aprendido de memoria.

En las montañas, el camino más corto es el que va de
 cumbre a cumbre; para recorrerlo hay que tener piernas
 largas.

Nuestras sentencias deben ser cumbres; y aquellos a
 quienes se dirigen, hombres altos y robustos.

Nietzsche. *Así habló Zarathustra*, “Del leer y del escribir”.

Existen dos textos de Gilles Deleuze acerca de Nietzsche y en ambos el filósofo francés hace alusión a los animales de Zarathustra. En el primero de ellos, *Nietzsche y la filosofía*, específicamente capítulo titulado “El superhombre: contra la dialéctica”, Deleuze (2000) los interpreta en términos de la doble afirmación que constituye Ariadna. En este apartado enarbola la tesis según la cual Nietzsche propone una concepción del ser como afirmación que se tiene a sí misma por objeto. Se trata de una afirmación de la afirmación y del devenir elevado a la categoría del ser, en la cual coloca a los dos animales de Zarathustra, el águila y la serpiente, como simbolización del doble poder que ostenta la afirmación: decir el gran “sí” y elevar el devenir al ser. En términos de Deleuze (2004) estos animales aparecen en estrecha relación con la doctrina del “eterno retorno”: “el águila es como el gran año, el período cósmico, y la serpiente, como el destino individual inserido en este gran período” (p. 105).

Sin embargo, dice Deleuze que esta interpretación, aunque exacta, no sería por ello menos insuficiente: supone el eterno retorno, pero no dirá nada acerca de los elementos que lo constituyen previamente.

El águila vuela en amplios círculos, con una serpiente enrollada en torno a su cuello “no como una presa, sino como un amigo”. Descubriremos la necesidad, para la afirmación más orgullosa, de ser acompañada, duplicada, de una segunda afirmación que la tome por objeto (2004, p. 105).

En un segundo texto, titulado simplemente *Nietzsche*, Deleuze (2004) reúne a los “principales personajes de Nietzsche” en una suerte de diccionario. En un sucinto párrafo puede leerse la reiteración de la interpretación deleuziana en clave del “eterno retorno”, clave hermenéutica en cuya expresión animal se constataría la evidencia natural de la doctrina. Por su parte, la serpiente es interpretada como una alegoría de la insoportable posibilidad del retorno eterno de las cosas.

Águila (y serpiente). -Son los animales de Zarathustra. La serpiente se enrolla alrededor del cuello del águila. Ambos expresan por tanto el eterno Retorno como Alianza, como anillo de los anillos, como esposales de la pareja divina Dionisos-Ariadna. Pero lo expresan de manera animal, como una certidumbre inmediata o una evidencia natural. (Se les escapa la esencia del eterno Retorno, es decir, su carácter selectivo tanto desde el punto de vista del pen-

samiento como desde el ser). También convierten el eterno Retorno en una “cháchara”, en una “cantinela”. Más aún: la serpiente desenrollada expresa lo que hay de insoportable y de imposible en el eterno Retorno, en tanto que se lo tome por una certidumbre natural según la cual “todo regresa” (Deleuze, 2000, p. 53).

La siguiente interpretación es la de Heidegger (1994) en *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* En este trabajo, Heidegger se propone dar respuesta a una pregunta que en un comienzo parece fácil de contestar y que en todo caso inmiscuye en su argumentación a los animales simbólicos de Zarathustra. Tras comenzar interpretando el subtítulo del texto, “un libro para todos y para nadie”, adelanta, mediante un procedimiento filológico, la tesis según la cual Zarathustra es inicialmente un portavoz. Zarathustra se presentaría, así, como el portavoz de una voluntad de poder, la cual, como voluntad creadora, choca y sufre, y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de las cosas. Por esta vía, Heidegger llegará a la definición de Zarathustra como maestro del Eterno retorno y del Superhombre. Aquí hacen aparición los animales de Zarathustra porque son ellos quienes le reconocen su condición de maestro, no siendo Zarathustra quien se erige a sí mismo como tal; son sus animales, el águila y la serpiente, quienes le atribuyen la condición de maestría.

En este misterioso abrazo [del águila y la serpiente] presentimos ya de qué forma, sin que se diga de un modo explícito, en los círculos que describe el águila y en el enroscamiento de la serpiente se enroscan círculo y anillo. Así resplandece el anillo, que se llama *anulus aeternitatis*: anillo sigilar y año de la eternidad. En el aspecto de los dos animales se muestra adónde ellos mismos pertenecen con su girar y su enroscarse. Porque no son ellos nunca los que empiezan haciendo círculo y anillo, sino que se ensamblan en él para, de este modo, tener su esencia. En el aspecto de los dos animales aparece aquello que le concierne al Zarathustra que levanta su mirada interrogativa hacia lo alto (Heidegger, 1994, pp. 2-3).

En este punto crucial, Heidegger (1994) adelanta la tesis según la cual la función de los animales consiste en averiguar cuál es la esencia de *Zarathustra*. Y de hecho, “en una nota a *Así hablaba Zarathustra*, procedente de los escritos póstumos (XIV, 279), se dice: ¿Tengo tiempo para *esperar* a mis animales? Si son *mis* animales, sabrán encontrarme. El silencio de Zarathustra” (pp. 2-3).

Los animales señalan *el gran susto* de un Zarathustra que está destinado a llegar a ser lo que es: “el maestro del eterno retorno”.

Sigue un excursus acerca de la *venganza* como el gran obstáculo a vencer si es que realmente se desea el advenimiento del Superhombre. Llama allí poderosamente la atención el hecho de que Heidegger omita un apunte del propio Nietzsche (1995) acerca de la importancia que los animales poseen en la superación de la tendencia vengativa (una “contravoluntad de la voluntad misma contra el tiempo y su *fue*”). Se trata de un aparte de “El convaleciente” en la cual los animales replican a Zarathustra:

Para quienes piensan como nosotros todas las cosas bailan, vienen y se tienden la mano, ríen y huyen, y vuelven a venir (...).

¡Oh animales míos! ¿Acaso sois también crueles? ¿Habéis querido contemplar mi gran dolor como hacen los hombres? Pues el hombre es el más cruel de todos los animales.

Hasta el presente, lo que más le ha hecho sentirse a gusto sobre la tierra han sido las tragedias, las corridas de toros y las crucifixiones: y cuando se inventó el infierno, ése fue su cielo en la tierra (p. 168).

Zarathustra aparece entonces como el maestro del Eterno retorno y del Superhombre. Heidegger (1994) es enfático en señalar cómo el maestro no está enseñando dos cosas distintas, sino dos cosas que se corresponden mutuamente. Esta correspondencia sería lo que ocultaría en sí la figura de Zarathustra y, no obstante, aquello que al mismo tiempo lo mostraría. Esto sería lo primero en hacer de él algo “digno de ser pensado”. Sólo que el maestro sabe que aquello que él enseña consiste a la vez en una visión y en un enigma, y persevera en este saber que reflexiona. Aquí, los animales del maestro cumplirían con la doble función de descubrir el rostro del enigma y al mismo tiempo mantenerlo a la vista. De esta manera, el eterno retorno de lo mismo seguiría siendo rostro para Zarathustra, pero el rostro de un enigma. El carácter enigmático del eterno retorno de lo mismo se deriva del hecho por el cual dicha doctrina no puede ser demostrada ni refutada de modo lógico o empírico alguno, y en el fondo, dice Heidegger, esto seguirá siendo

válido para todo pensamiento esencial: lo simultáneamente avistado y enigmático: se trata siempre de aquello que es *digno-de-ser-cuestionado*.

En términos de Heidegger (1994), el eterno retorno y el Superhombre se co-pertenecen. Zarathustra sería él mismo esta mutua pertenencia, es decir, también él seguiría siendo un enigma que a nosotros apenas nos ha sido dado avizorar. El eterno retorno de lo mismo sería el nombre del ser del ente, y el Superhombre el nombre de la esencia humana correspondiente a dicho ser. Pero, se pregunta: “¿De dónde procede la co-pertenencia del ser y la esencia del hombre? ¿De qué modo se pertenecen el uno al otro si ni el ser es un artefacto del hombre ni el hombre es sólo un caso especial dentro de los límites del ente?” (p. 12). A continuación formula otro par de preguntas que conducen directamente a la consideración de la importancia que los animales de Zarathustra ostentan en el núcleo de la doctrina del eterno retorno:

¿Se puede siquiera dilucidar la copertenencia de ser y esencia del hombre mientras el pensar esté aún pendiente del concepto de hombre que ha estado vigente hasta ahora? Según éste es el *animal rationale*, el animal racional. ¿Es una casualidad o solamente un adorno poético el hecho de que los dos animales que acompañan a Zarathustra sean un águila y una serpiente, que ellos le digan quién debe llegar a ser para ser el que es? (p. 14).

El águila, el más orgulloso de los animales, y la serpiente, el más prudente. Los dos ensamblados en el círculo en el que vibran, en el anillo que circunda su esencia. El enigma sobre quién es Zarathustra, como maestro del eterno retorno y del superhombre, se nos haría visible en el aspecto que poseen los dos animales, pues en dicho aspecto podríamos fijar de un modo inmediato y con mayor facilidad lo que la exposición de Heidegger intenta mostrar: aquello “digno de ser cuestionado”, esto es, “el respecto del ser con el ser vivo del hombre” (Heidegger, 1994, p. 14).

Finalmente, el águila y la serpiente son también interpretados por Berkowitz (2000, p. 187), para quien la extraña alianza que representan posee un aspecto ominoso, pues la prudencia, situada de esta manera, enroscada en el cuello del águila, no solo dependería del orgullo, sino

que al mismo tiempo sería su amenaza más mortal. En términos de Berkowitz, Zarathustra, al anunciar que los hombres le han parecido más peligrosos que los animales, parece confirmar el consejo del anciano de la selva, quien prefería la compañía de los animales a la de los hombres. Sin embargo, los animales de Zarathustra serían amenazados por sí mismos.

El orgullo de Zarathustra ya no estaría unido a la enseñanza y a la dación, sino a la obtención de un mayor conocimiento. La vista de una serpiente enroscada al cuello del águila, que vuela dando vueltas y vueltas, evocaría el eterno retorno, pero con un filo peligroso: la prudencia sería llevada a lo alto por poderes externos, como un rehén de los caprichos del orgullo. Para terminar, la enérgica sugerencia según la cual la prudencia estaría en condiciones de dependencia frente al orgullo, sería una amenaza para el propio Zarathustra en la medida en que signaría su más elevada esperanza con un defecto de carácter fatídico.

Zarathustra se dirige hacia su meta, saltando sobre los indecisos y los rezagados, en un saltar que será para estos su propio ocaso. Si Zarathustra habla, el camino hacia su meta denunciará la indigencia del lenguaje *logicizado* (vertido en forma lógica), el único curso y recurso del hombre conceptual, y exaltará la exuberancia de un lenguaje que ya no necesita la mentira, la ilusión para triunfar sobre la realidad y exaltar de nuevo la vida en el arte. Se trata del camino que emprende el hombre intuitivo, para quien ningún curso regular puede conducir al país de los esquemas fantásticos y de las abstracciones. Se trata de un salto, de una ruptura operada por el poder de una *intuitividad* que surge de la gratitud sin generalización posible, y que no implica el paso de la brillantez intuitiva a la indigencia del concepto, sino la posición de la diferencia por el intermediario de metáforas que enfocan el mundo entero: las “metáforas prohibidas”. La meta es el camino mismo que recorre el creador en el deambular, el bailar y el saltar de una pasión liberada del expediente de la indigencia, ocaso del hombre conceptual, de faz inmóvil e inanimada: “él permanece ahora en la desgracia, la obra maestra de la disimulación” (Nietzsche, 2000b, p. 48).

2.3 El águila y la serpiente: el juego entre prudencia-orgullo y orgullo-locura

Sondeó entonces las alturas con la mirada, pues había oído la voz aguda de un ave: un águila trazaba amplios círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente, no como si fuera un botín, sino como una amiga, pues iba arrollada a su cuello.

“¡Ésos son mis animales! –dijo Zarathustra, y se regocijó en su corazón-. El animal más orgulloso bajo el sol, y el animal más prudente bajo el sol, han salido para explorar el terreno.

Quieren averiguar si Zarathustra vive todavía. ¿Vivo todavía, en verdad?

He encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales. Peligrosos son los caminos que recorre Zarathustra. ¡Que mis animales me sirvan de guía!”

Al decir esto Zarathustra recordó las palabras del santo del bosque. Suspiró y habló así a su corazón:

“¡Ojalá fuera yo más prudente! ¡Ojalá fuera yo tan profundamente astuto como la serpiente!

Pero pido imposibles. Por eso pido a mi orgullo que camine siempre junto a mi prudencia.

Y si un día la prudencia me abandona –¡ay, le gusta escapar!- que mi orgullo vuele junto a mi locura”.

Así comenzó el ocaso de Zarathustra.

Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Prólogo, X.

La alegorización que realiza Nietzsche tanto de la serpiente como del águila, en términos de “prudencia” y “orgullo”, respectivamente, nos impone la tarea de realizar una búsqueda que a lo largo del texto permita inferir el sentido de esta dupla de conceptos¹⁵. Partiendo de la concepción de Deleuze y Guattari (1993) en *¿Qué es la filosofía?* el águila

¹⁵ Las traducciones que se han hecho al castellano de la figura retórica que se aplica a la serpiente oscilan entre los términos “prudencia” [Klugheit] (como en la traducción que aquí utilizamos), “inteligencia” [Intelligenz] (como en Sánchez Pascual en la traducción de la Editorial Alianza), “sabiduría” [Weisheit] (en la traducción de Eidelstein, Garrido y Palazón para la Editorial Teorema) y “astucia” [Verschlagenheit] (en la traducción que Eustaquio Barjau preparó para Ediciones Serbal al texto citado de M. Heidegger). Ahora bien, la elección del término “prudencia” obedece a que, en la edición alemana de *Also sprach Zarathustra* (1951, p. 19), se utiliza el término Klugheit para metonimizar a la serpiente [Schlange]: “Möchte ich klüger sein! Möchte ich klug [prudente] Grund aus sein, gleich meiner Schlange [serpiente]”.

y la serpiente devienen personajes conceptuales que ayudan a definir los conceptos de “prudencia” y “orgullo” y elevarlos de esta manera a la categoría de *amigos* filosóficos.

Al final del apartado IX del Prólogo (Nietzsche, 1995) Zarathustra se dice a sí mismo: “no debo ser pastor ni sepulturero; no quiero volver a hablar al pueblo”, y piensa dirigir su palabra a los creadores y cosechadores, mientras se une a quienes celebran fiestas; piensa mostrarles el arco iris y los escalones que conducen al superhombre y cantar su canción para eremitas y parejas solitarias.

Él va hacia su meta, sigue su propia ruta y se propone saltar por encima de los indecisos y los rezagados. Tras ver a sus animales y endilgarles las cualidades de orgullo y prudencia, afirma que esta última, la serpiente prudente, tiene la costumbre de escapar. Ahora bien, ¿cuál será el sentido de esta prudencia huidiza, de esta prudencia que abandona a Zarathustra?

La “prudencia” adquiere un desarrollo en el texto de Nietzsche (1995), precisamente en uno de los discursos de Zarathustra titulado “De la prudencia en el hombre”. Se trata de un discurso que se ubica al final de la segunda parte.

¡No la altura, la pendiente es lo horrible!”, comienza el discurso. Cuando la mirada se lanza hacia abajo y la mano hacia arriba, el corazón se encuentra poseso por el vértigo de una doble voluntad, y esa voluntad dual habita en el corazón del propio Zarathustra. La pendiente, la mirada, se aferra al hombre, mas la altura, la mano, tiende al superhombre. Ciego entre los hombres, Zarathustra con frecuencia se sienta ante su pórtico, al paso de todos los pícaros y les pregunta: “¿quién me quiere engañar? (p. 110).

A renglón seguido Zarathustra enuncia sus cuatro “corduras” como pilares para la edificación de la prudencia en el hombre. La primera de ellas consiste en dejarse engañar para no necesitar precaverse frente a engañadores. La segunda en perdonar con prevalencia a los *vanidosos* frente a los *orgullosos*. Esta segunda cordura se desarrolla bajo la forma de una herida de la cual surge algo aún mejor que el mismo orgullo: la vanidad; la vanidad y la comedia que esta pone en escena hacen que Zarathustra se vea atado a presenciar el espectáculo del hombre.

Pero la segunda forma de cordura merece un comentario especial. En su biografía sobre Nietzsche, Werner Ross (1994) comenta el título de la misma en los siguientes términos:

En él [en Nietzsche] se fue imponiendo cada vez con más claridad el principio “sé lo que eres”, el destino que se despliega y realiza, la obra que modela toda una vida, frente al carácter fragmentario de los pensamientos contenidos en las obras. La meta es el descubrimiento de uno mismo. El miedo a encontrarse a sí mismo infundió dramatismo a esa vida. La locura fue el último acto liberador.

“Su clara cabeza lo llevó a menudo por vías solitarias, donde estaba libre de los hombres; pero, en cambio, su corazón estaba demasiado angustiado y golpeaba insoportablemente contra sus costillas. Si cedía al corazón se confundiría de nuevo entre los hombres, y entonces su cabeza se sentiría desdichada”. Por eso he titulado esta biografía *Friedrich Nietzsche, el águila angustiada* (p. 15).

Esta segunda forma de cordura nos muestra el nudo gordiano y el juego que se teje entre orgullo, prudencia y locura y que caracteriza la propia vida de Nietzsche. Según los datos biográficos y narrativos contenidos en la obra de Ross (1994), el orgullo (el águila) de Nietzsche es un orgullo que privilegió la pasión, el corazón golpeando contra las costillas, en relación con los demás hombres; la prudencia (la serpiente) y la soledad fueron formas de hacer prevalecer la inteligencia, la cabeza; y la locura (tal vez el propio Zarathustra o una profecía de la debacle mental) como forma de liberación para esta situación angustiante.

La tercera cordura consiste en no dejar que el temor del hombre prive a Zarathustra del gusto de contemplar a los *malvados*. Y la cuarta y última cordura consiste en sentarse entre los hombres bajo un disfraz, para desconocer y ser desconocido.

La prudencia, entonces, es el arte de un disimulo que se ejerce sin astucias, sin industrias, sin dolo. Es una de las caras de la voluntad que mira hacia la altura del superhombre, sin perder en la otra cara el referente de lo que se pretende superar: al hombre mismo, al hombre con su engaño y su capacidad de mentir en la supervivencia, su vanidad como defensa frente a un orgullo siempre herido, su maldad sin estética y su capacidad de disfrazarse para ostentar una *personalidad* que le permita ser re-conocido.

Sabemos por el propio Ross (1994) que,

Nietzsche era una persona constantemente impedida para todo lo práctico. ¡Si por lo menos hubiera tenido un esclavo, como tuvieron incluso los filósofos griegos más pobres! O mejor aún, un *maestro de ceremonias* que supervisara sus relaciones con sus queridos semejantes (p. 15).

Nietzsche, en consecuencia, era un hombre imposibilitado para la inteligencia práctica y para el poder del disimulo como garante de la supervivencia. Su propio “ser tan inteligente” (Nietzsche, 2004, p. 55), en la medida en que lo alejaba del resentimiento y por tanto lo hacía sentirse a sí mismo dentro de la categoría de los nobles, lo posibilitaba para la contemplación y la creación con el lenguaje, al tiempo que lo sometía a toda clase de peligros y penalidades.

Consciente de esas penalidades y de esos peligros, Nietzsche (1984), en una afirmación plena de la vida, expresa en el aforismo 282 de *La gaya ciencia* lo siguiente: “Porque, creedme, el secreto para cosechar la existencia más fecunda y el mayor deleite de la vida está en *vivir peligrosamente*” (p. 137).

Nietzsche era también uno de los pocos hombres que buscaba la sinceridad¹⁶ y de allí se comprende que Zarathustra al final del apartado X del Prólogo enmudezca en su portentoso hablar y anuncie su ocaso. De cualquier forma, escabulléndose su prudencia, serán su orgullo y su locura los llamados a protegerlo.

Veamos ahora qué puede ser el orgullo de Zarathustra bajo la forma del águila, su amiga.

¹⁶ Esta aseveración tiene un sustento biográfico. Según la biografía de Ross (1994), el tiempo de composición del *Así habló Zarathustra* se corresponde con un periodo en el cual “Nietzsche se fue encontrando a sí mismo lenta y dolorosamente. Las decisiones maduraron: separación de Wagner, separación de la universidad. Ambas medidas fueron necesarias para alcanzar plena independencia y afrontar lo que le esperaba y que el mismo definió como ‘las penas de la veracidad’. Pero él era un águila angustiada y, provisto como hacía tiempo de las armas de un ave de rapiña, prefirió volver volando al nido hogareño” (p. 409).

El orgullo hace aparición en el texto en varias ocasiones: en “De los detrás del mundo”, el tercer discurso de la Primera Parte, Zarathustra se ha enseñado a sí mismo un “nuevo orgullo”, es el orgullo de la inversión de la metafísica y el retorno al *sentido de la tierra* y su consecuente amor por el cuerpo como gran sistema de razón.

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseño a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!

Una nueva voluntad enseñó yo a los hombres: ¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno y no volver a salirse a hurtadillas de él, como hacen los enfermos y moribundos!

Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra! (Nietzsche, 1995, p. 23).

Ese “nuevo orgullo” deja atrás, en “De los despreciadores del cuerpo”, la vanidad del “yo soy” para disolverlo en el orgullo del “hace”. El ser vanidoso que dice “yo” ha dado lugar al orgullo del cuerpo como un *hacer* que dota la existencia de sentido y de razón.

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, - tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son.

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. “¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento? se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos” (Nietzsche, 1995, pp. 24-25).

Es un orgullo que puede malograrse en la adoración del Nuevo ídolo como metáfora del Estado: “Todo quiere dároslo a *vosotros* el nuevo ídolo, si *vosotros* lo adoráis: por ello se compra el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos” (p. 37).

Se trata de un orgullo que se ofrece a la envidia de “Las moscas del mercado”, un orgullo que ya ni siquiera quiere encolerizarse, en una invitación a huir hacia la soledad que lo conserva alejado de las picaduras venenosas de aquellos insectos.

Innumerables son esos pequeños y mezquinos; y a más de un edificio orgulloso han conseguido derribarlo ya las gotas de lluvia y los yerbajos.

Fatigado te veo por moscas venenosas, lleno de sangrientos rasguños te veo en cien sitios; y tu orgullo no quiere ni siquiera encolerizarse.

Demasiado orgulloso me pareces para matar a esos golosos. ¡Pero procura que no se convierta en tu fatalidad el soportar toda su venenosa injusticia!

Tu orgullo sin palabras repugna siempre a su gusto; se regocijan mucho cuando alguna vez eres bastante modesto para ser vanidoso (Nietzsche, 1995, p. 40).

Aun cuando, sin embargo, el orgullo, en “El camino del creador” pueda curvarse bajo el peso del grito ¡estoy solo!: “mas alguna vez la soledad te fatigará, alguna vez tu orgullo se curvará y tu valor rechinará los dientes. Alguna vez gritarás «¡estoy solo!»” (Nietzsche, 1995, p. 48).

No obstante, en “De las tablas viejas y las nuevas”, Zarathustra afirma amar solo a los valientes, aquellos que no desprecian a los enemigos y en cambio se sienten “orgullosos” de ellos.

Yo amo a los valientes: mas no basta ser un mandoble, - ¡hay que saber también a quién se dan los mandobles!

Y a menudo hay más valentía en contenerse y pasar de largo: ¡a fin de reservarse para un enemigo más digno!

Debéis tener sólo enemigos que haya que odiar, pero no enemigos que haya que despreciar: tenéis que estar orgullosos de vuestro enemigo: así lo he enseñado ya una vez (Nietzsche, 1995, p. 161).

En “El más feo de los hombres”, Zarathustra es interrogado acerca de la venganza contra el testigo. Es una invitación para que el más feo de los hombres vuelva los pasos sobre sí. Protegiendo su propio orgullo y anunciando el retorno a su caverna, Zarathustra conmina a su interlocutor para que hable con sus animales, el águila y la serpiente, pues para ellos ya no existe ningún Dios.

“¡Zarathustra! ¡Zarathustra! ¡Resuelve mi enigma! ¡Habla, habla! ¿Cuál es la venganza contra el testigo?

Yo te invito a que te vuelvas atrás, ¡aquí hay hielo resbaladizo! ¡Cuida, cuida de que tu orgullo no se rompa aquí las piernas!

¡Tú te crees sabio, orgulloso Zarathustra! Resuelve, pues, el enigma, tú duro cascanueces, - ¡el enigma que yo soy! ¡Di, pues: quién soy yo!”

Ellos me persiguen: ahora eres tú mi último refugio. *No* con su odio, *no* con sus esbirros: -¡oh, de tal persecución yo me burlaría y estaría orgulloso y contento!

Así habló el más feo de los hombres. Y Zarathustra se levantó y se dispuso a irse: pues estaba aterido hasta las entrañas. “Tú inexpresable, dijo, me has puesto en guardia contra tu camino. Para agradecértelo voy a alabarte los míos. Mira, allá arriba está la caverna de Zarathustra.

Mi caverna es grande y profunda y tiene muchos rincones; allí encuentra su escondrijo el más escondido de los hombres. Y junto a ella hay cien agujeros y hendiduras para los animales que se arrastran, que revolotean y que saltan.

Tú proscrito que te has proscrito a ti mismo, ¿no quieres vivir en medio de los hombres y de la compasión humana? ¡Bien, obra como yo! Así aprenderás también de mí; sólo obrando se aprende.

Y ante todo y sobre todo, ¡habla con mis animales! El animal más orgulloso y el animal más prudente, ¡ellos son sin duda los adecuados consejeros para nosotros dos!”

¿Tenéis valor, oh hermanos míos? ¿Sois gente de corazón? ¿No valor ante testigos, sino el valor del eremita y del águila, del cual no es ya espectador ningún Dios? (Nietzsche, 1995, p. 204).

Las alusiones al orgullo culminan en “El hombre superior” cuando Zarathustra afirma el corazón de aquellos que domeñan el miedo en una contemplación orgullosa del abismo.

A las almas frías, a las acémilas, a los ciegos, a los borrachos, a esos yo no los llamo gente de corazón. Corazón tiene el que conoce el miedo, pero *domeña* el miedo, el que ve el abismo, pero con orgullo (Nietzsche, 1995, p. 220).

Salvo cuando Zarathustra está en compañía de su serpiente, está, al mismo tiempo, junto a su prudencia, pero esta lo abandona constantemente. No así su orgullo: sea bajo la forma del águila o bien acompañado por su novedosa forma de orgullo, aquella que se ha regalado a sí mismo, se reafirma en el sentido de la tierra, en la disolución del yo bajo la forma del cuerpo como gran sistema de razón y en un domeñar el miedo del abismo bajo un firmamento sin Dios. Se reafirma también en el amar orgulloso de los enemigos y en dejar una gran pregunta bajo la forma de un enigma que solo han de resolver sus animales.

Ahora bien, ¿cómo interpretar el caminar de la serpiente junto con su locura? ¿Será la locura un antípoda de la prudencia, puesto que esta le abandona constantemente? Veamos.

Al igual que el término *orgullo*, el término *locura* hace aparición en el propio texto de *Así habló Zarathustra*; tampoco esta lo abandona. Luego de aparecer en el apartado X del Prólogo, la locura hace parte del discurso de Zarathustra en “Del pálido criminal” (Nietzsche, 1995, pp. 27-28).

Se trata de un eco de la teoría nietzscheana de la acción, del derecho y de la justicia ya esbozada en el capítulo segundo de *Humano demasiado humano*. En efecto, en el aforismo 39, titulado “La fábula de la voluntad inteligente” puede leerse:

Nadie es responsable de sus actos, nadie lo es de su ser; juzgar tiene el mismo valor que ser injusto, y esto es verdad aun cuando el individuo se juzga a sí mismo. Esta proposición es tan clara como la luz del sol, y sin embargo, todos los hombres quieren volver a las tinieblas y al terror, por miedo a las consecuencias (Nietzsche, 1985, p. 1938).

Sin embargo, no es esta precisamente la locura que Zarathustra exalta y que junto con su orgullo, ante el abandono de la prudencia, cuando la voluntad está únicamente alzando los brazos hacia el superhombre, lo acompaña; se trata de una locura diferente:

Muchas cosas en vuestros buenos me asquean; y no su mal. ¡Desearía que alimentaras alguna locura que os produjera la muerte, como a ese pálido criminal!

En realidad, de verdad, yo querría que su locura se llamase verdad, o bien felicidad, o bien justicia: pero ocurre que ellos tienen su virtud, para vivir largo tiempo, en una deplorable conformidad.

Soy un pretil a orillas del río: quien quiera agarrarse, que me agarre. Mas jamás seré vuestra muleta (Nietzsche, 1995, p. 28).

Finalmente, es pertinente traer a este estudio un pasaje del discurso titulado “Antes de la salida del sol”. Se trata de un pasaje importante, ya que enfrenta a la locura con la racionalidad. Veamos:

‘Acaso’: ésta es la más linajuda nobleza del mundo, restituida a todas las cosas por mí, que las libero de la servidumbre, a los fines.

Esta libertad y esta serenidad celeste he puesto yo, como una campana azul, sobre todas las cosas, con esta enseñanza: por encima de ellas ninguna ‘voluntad eterna’ quiere afirmar su voluntad.

Yo puse esa arrogancia¹⁷ y esa locura en el lugar de aquella voluntad al enseñar: hay una sola cosa imposible en todas las cosas: racionalidad.

Un poco de razón, un grano de sabiduría, disperso de estrella en estrella, es levadura de todas las cosas: ¡por mor de la locura hay sabiduría mezclada en todas las cosas!

Un poco de sabiduría sí es posible; mas en todas las cosas he hallado esta feliz certidumbre: prefieren bailar sobre los pies del azar (Nietzsche, 1995, p. 126).

El pasaje citado enfrenta los conceptos de locura y racionalidad. El primer párrafo se refiere y hace una crítica a la teoría de la acción como movimiento *finalmente* dirigido; la teoría del neokantiano N. Hartmann que funda la racionalidad de la acción en orientarse, en la selección de los medios puestos en juego, de acuerdo con una finalidad, es decir, de acuerdo con un cálculo anticipatorio¹⁸. Se trata de reivindicar la libertad inherente a la voluntad y por tanto, de una reiteración en la preeminencia de los ‘yo quiero’ sobre los ‘tú debes’; se trata de una serenidad celeste.

Son orgullo y locura mezclados en el actuar del hombre, y son una reafirmación del carácter dionisiaco de la realidad. El “fondo irracional” de la realidad, el cual constituye un verdadero escándalo para el racionalismo moderno e idealista, siempre fascinaría a Nietzsche, siendo él un abanderado de la reacción contra la tiranía de la razón. En el plano estrictamente textual, los componentes del pasaje, los cuales involucran los temas de la prudencia, el orgullo y la locura, remiten todos al tema de lo dionisiaco, no solo como parte esencial de la realidad, de

¹⁷ Sánchez Pascual, en la traducción realizada para la Editorial Alianza, traduce el término arrogancia (Dünkel) como orgullo (Stolz).

¹⁸ Para ejemplificar esta teoría recurrimos a un texto más o menos reciente (Soler, 1969), y el cual desarrolla dicha teoría en el campo del Derecho: “El concepto de acción nos ha mostrado al ser humano colocado en un mundo con el cual aquél coexiste y convive, de manera que en la acción se cumple, a través del hombre, una síntesis dinámica de esos dos planos, el de la naturaleza y el de la polis” (p. 29). Existirían dos tipos de causalidad: “Cada uno de esos órdenes de causalidades, la causalidad del ser y la causalidad del deber, tiene su propia estructura y posee sus propias leyes, aun cuando la separación de los dos planos no resulta plenamente simétrica, de modo que sea posible adjudicar todo lo causal a la naturaleza y todo lo libre a la polis... También dentro de la polis se dan regularidades que no provienen de la libertad (p. 29). “En el modo anticipatorio insito en toda acción juegan necesariamente dos categorías de datos y de cálculos que en modo alguno son reducibles a uno sólo. La convivencia se rige por sus propias leyes” (pp. 35-36). Los datos referentes al comportamiento futuro de los hombres, en vano se buscarían por medio de las leyes de la necesidad, sobre las cuales fundábamos el cálculo relativo al comportamiento de las cosas. Este patrón o cálculo ético de las acciones debidas es imperfecto por varias razones: la acción requiere previsiones bastante minuciosas, referidas a posibilidades muchas veces éticamente indiferentes, y las normas de la moral son imperativos puros y simples; no pueden agregar nada que nos sirva de guía para el caso de la transgresión.

las cosas y de los actos de los hombres, sino también como herramienta y vehículo de la creación de mundos posibles por y a partir de la voluntad.

2.4 La serpiente, huidiza, muerde a Zarathustra

Un día Zarathustra se había quedado dormido bajo una higuera, y, como hacía calor, había ocultado la cara bajo el brazo. Entonces se le acercó una víbora y le picó en el cuello, y Zarathustra despertó gritando de dolor. Al apartar el brazo de su cara vio la serpiente, que, al reconocer los ojos de Zarathustra, dio la vuelta torpemente y quiso escapar. “No te vayas aún –dijo Zarathustra-, déjame darte las gracias. A tiempo me despertaste, pues aún me queda bastante trecho por recorrer. Poco trecho podrás recorrer ya –respondió la víbora con tristeza-, pues mi veneno es mortal”. Zarathustra sonrió: “¿Ha muerto alguna vez un dragón por el veneno de una serpiente? Pero toma de nuevo tu veneno: no eres bastante rica para regalármelo”. La víbora le saltó al cuello y le lamió la mordedura.

Nietzsche, “De la picadura de víbora”.

A esta altura del texto, la serpiente, como prudencia, no solo ha abandonado a Zarathustra, sino que además lo ha mordido. Siendo su amiga le ha propinado una mordedura en el cuello. La serpiente no reconoce el rostro de Zarathustra, oculto como estaba, bajo el brazo, para protegerse del calor. Pero, posteriormente, la serpiente sí reconoce los ojos de Zarathustra, aquellos que un día la vieron en el vuelo fraterno junto al águila. Antes de pasar a la interpretación de este pasaje existe un símbolo importante: la higuera; Zarathustra duerme bajo un árbol cargado de un alto poder simbólico.

La higuera, como lo muestra Tresidder (2003, pp. 118-119), ha sido tomada como símbolo de abundancia, de nutrición maternal y de procreación. En el Génesis, Adán y Eva utilizaron las hojas de higuera para proteger su pudor después de haber comido el fruto prohibido.

Si Zarathustra duerme a la sombra de una higuera, no creemos que se trate de un símbolo aleatorio, y más si subrayamos el hecho según el cual los griegos convirtieron el símbolo de la higuera en un atributo de Dioniso. Por otra parte, en Mateo 21:19 Jesucristo maldice a la higuera con la esterilidad, y en el budismo la misma planta adquiere la connotación de enseñanza moral y de inmortalidad. El eterno retorno de lo mismo reposa a la sombra de una higuera.

A primera vista, el hecho de Zarathustra designarse a sí mismo como dragón puede parecer una contradicción lógica en su hablar, y sobre todo si se tiene en cuenta que ya en “De las tres transformaciones” él mismo ha denunciado al dragón de los “tú debes” como aquel que se ha endilgado la creación perenne de todos los valores.

Si interpretamos la serpiente como prudencia, si pensamos que Zarathustra se nombra a sí mismo como dragón que dormita bajo un árbol de higuera -símbolo al mismo tiempo de Dionisio y de la tentación y que en la versión de Mateo no producirá fruto alguno tras la maldición de Jesucristo-, entonces podemos comprender este pasaje como si se tratase de una versión zarathustriana del Génesis, es decir, como si se tratase de un alter-origen que funda nuevos valores o nuevos “tú debes” decir “yo quiero”. Zarathustra deviene dragón y el devenir impugna tanto a la identidad como a la contradicción. Se trata del enfrentamiento de una serpiente contra otra, pues el dragón es una potenciación mitológica de la serpiente: serpiente del deber en sí contra serpiente del querer *per se*.

Siendo su amiga quien lo ha mordido en el cuello, solo porque a esta le estaba negada la posibilidad de ver los ojos del que ahora es profeta, ocultos como estaban protegiéndose del calor, no es de extrañar que Zarathustra interprete el pasaje con una alegoría que gira en torno al tema de la moralidad implícita en la amistad.

Quando Zarathustra relató lo sucedido a sus discípulos, éstos le preguntaron: ‘¿Cuál es la moraleja de la historia?’ Y Zarathustra les contestó: ‘Los buenos y justos me llaman el aniquilador de la moral: mi relato es un relato inmoral. Si tenéis un enemigo, no le devolváis bien por mal, pues eso le humillaría. De-

mostradle, mejor, que os ha hecho un bien. Mejor es que os encolericéis, y no humilléis. Y si os maldicen, no me gusta que queráis bendecir. ¡Es mejor que también vosotros maldigáis un poco!’ (Nietzsche, 1995, p. 52).

No se trata ya de la mordedura de un fruto prohibido; se trata, más bien, de la mordedura directa de la serpiente inyectando el veneno de la prudencia que dormita en el imperativo hipotético kantiano, síntoma de una moralidad gastada e impotente frente al fundador ateo, in-moralista, solitario... Y es alrededor del tema de la amistad el *lugar* del cual emergen los conceptos de justicia, castigo y venganza.

¡Inventad, pues, un amor que soporte todos los castigos, y también todas las culpas! ¡Inventad, pues, la justicia que a todos absuelva, excepto a aquellos que juzgan! (Nietzsche, 1995, p. 52).

La presencia textual de una higuera, de una serpiente prudente y de su mordedura, de su veneno y de su capacidad de juzgar -voluntad de muerte y goce en el suplicio-, son todos estos elementos consustanciales al pecar originario como expresión de un poder que se nos da negándose a sí mismo: la libertad.

En el texto de Rüdiger Safranski (2000), *El mal o el drama de la libertad*, es posible cotejar este drama de la libertad:

Según hemos señalado, en la historia del pecado original el diablo no desempeña todavía ningún papel. En ella se trata del riesgo de la libertad. Ese relato narra lo relativo a la región de donde brota la historia en general. Ésta comienza como un castigo. Sin duda la historia es algo a lo que hemos sido condenados. A la mujer se le dice: “Te proporcionaré muchos sufrimientos cuando estés embarazada, parirás hijos con dolor; tendrás que desear al varón y él ha de ser tu señor”.

La producción del hombre a través del hombre se convierte en un asunto laborioso y penoso; y en este punto la tendencia de la mujer al marido se tiene por un castigo para ésta. El castigo para el varón y la mujer es el trabajo. «Comerás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra de la que has sido tomado. Pues tú eres tierra y en tierra te convertirás».

La historia comienza, por tanto, cuando se pierde lo mejor.

A la humanidad no le queda más remedio que ennoblecer el trabajo y la generación. Tiene que emprender la huida a la civilización (p. 28).

En el aforismo “La fábula de la voluntad inteligente” se escucha la resonancia para la pretensión de fundar un mundo sin jueces, es decir, un mundo en el cual la justicia deja de ser un “dar a cada quien lo suyo” para convertirse en un “dar a cada quien lo mío” (Nietzsche, 1995, p. 52) como peculio exclusivo del hombre solitario: un superhombre como superanimal¹⁹ descarnado:

Nadie es responsable de sus actos, nadie lo es de su ser; juzgar tiene el mismo valor que ser injusto, y esto es verdad aun cuando el individuo se juzga a sí mismo. Esta proposición es tan clara como la luz del sol, y sin embargo, todos los hombres quieren volver a las tinieblas y al error, por miedo a las consecuencias (Nietzsche, 1999, p. 72).

Consecuencias, ¿cuáles? Toda la pluralidad se singulariza en la pérdida del “alma”. Para un hombre, un infra-animal al que solo convocan “las corridas de toros, las muertes y las crucifixiones”, un infra-animal que ha perdido el oído para escuchar a sus amigos, los animales; para este la pena, la ejecución, representan el orgasmo de todos los instintos que de no exteriorizarse “*se vuelven hacia adentro*, esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma” (Nietzsche, 1972, p. 96).

En *Genealogía de la moral, un escrito polémico*, el texto de Nietzsche (1972) que prosigue al hablar de Zarathustra, consciente del carácter polémico del resentimiento como reacción, Nietzsche se escapa de la dialéctica para donar a Zarathustra la voluntad de poder crear nuevos valores:

Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto sólo una cosa me conviene, callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más ‘futuro’, a uno más fuerte que yo, -lo que únicamente le está permitido a Zarathustra, a Zarathustra el ateo (p. 110).

¹⁹ De hecho el concepto de superanimalidad es utilizado por Nietzsche en el aforismo 40 de Humano, demasiado humano (1999, p. 72): El superanimal. La bestia en nosotros quiere ser engañada; la moral es una mentira harto necesaria para que seamos arrancados de ella. Sin los errores que residen en los cálculos de la moral, el hombre habría permanecido animal. Por ese medio se ha tomado por algo superior y se ha impuesto leyes más severas. Tiene, por eso, odio contra los grados que han quedado más próximos a la animalidad; por esta razón debe explicarse el antiguo desprecio al esclavo, como a ser que no es aún hombre, como a una cosa.

He ahí la posibilidad de comprender la gratitud de Zarathustra para con la serpiente y su prudente e imperativo veneno -cuyo antídoto se encuentra en la valoración del querer sin dogmas-: el veneno de la serpiente y la amistad le han abierto al profeta los ojos para siempre y para verse a sí mismo: Zarathustra, el ateo, ha devenido dragón de su propio mundo, y mundo, ¿qué es mundo?: un mundo posible es valoración.

2.5 La dádiva: un báculo y un símbolo, la serpiente del conocer

Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no definen, sólo hacen gestos. Tonto será quien de ellos espere ciencia.

Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “De la virtud dadivosa”.

En “De la virtud dadivosa”, el último de los discursos de la primera parte de Zarathustra, el personaje se despide de la ciudad seguido por quienes se dicen a sí mismos sus discípulos y le hacen compañía. Pero Zarathustra quiere andar en soledad. En medio de esta disyuntiva, los discípulos le hacen entrega de un bastón, en cuyo puño de oro una serpiente se enrosca en torno al sol.

La virtud que da, la virtud dadivosa, en el gesto de los discípulos hacia Zarathustra; es una virtud que se expresa por medio de símbolos. “Hermanos míos, estad alerta durante las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí se habla al origen de vuestra virtud” (Nietzsche, 1995, p. 58).

Los discípulos se han expresado por medio de tres símbolos: el bastón, el oro y la serpiente enroscada en torno al sol.

En cuanto al bastón, las alusiones simbólicas remiten a la lucha entre el bien y el mal como fuerzas inherentes al cosmos. No parece gratuito que esta invención se atribuya al místico persa Zoroastro (Tresidder, 2003, p. 30). Aunque la doctrina originalmente aludía a la lucha entre la luz y la oscuridad, interpretaciones posteriores tienden a hacer más complejo dicho símbolo al asumir estas entidades como alegorías del

bien y del mal. En la versión cristiana el bastón se convierte en atributo de ángeles, mensajeros de la voluntad divina, y entre los santos, san Rafael, quien porta un bastón, es el protector de los niños y de los viajeros. Un doble simbolismo le atribuye los caracteres de instrumento de apoyo y de castigo. El contexto simbólico del bastón, junto al oro y el sol, remite a una festividad a la cual, después del equinoccio de otoño, los antiguos egipcios daban el nombre de “la natividad del bastón del sol” (Cirlot, 2010, p. 108). Finalmente el símbolo del bastón se asocia íntimamente con la figura del mendigo. Y es que en la antigüedad griega el bastón del mendigo era un palo blanco que distinguía a las personas obligadas a abandonar sus tierras y a los prisioneros de guerra (Ronnberg, 2011, p. 476).

Por medio de esta dádiva, en consecuencia, los discípulos interpretan a Zarathustra como aquel mendigo que viaja en soledad, perseverando en la última transformación de su espíritu: el espíritu devenido niño (Nietzsche, 1995, pp. 17-19).

A su vez el oro, asociado simbólicamente con el sol, posee cualidades emblemáticas que van desde la pureza, pasando por la verdad y la sabiduría, hasta el poder, la riqueza y la ostentación. En la interpretación que hacen los discípulos el símbolo remite a la asociación antigua con el astro de la luminosidad diurna. Es bajo el sol que Zarathustra descubre a sus amigos: el animal más orgulloso y el más prudente vuelan fraternalmente bajo la luz del astro.

De allí el símbolo superpuesto en el puño del bastón: una serpiente enroscada en torno al sol. Este símbolo tiene un antecedente en un relieve fenicio de Aïn, cuyo nombre es el Hayyât (Wittkower, 2006, p. 299). Sin embargo, los discípulos han trastocado la composición antigua del símbolo. No se trata de un par de serpientes aladas que parecen besar al sol, sino de una sola serpiente enroscada. A su vez Zarathustra interpreta esta dádiva simbólica.

Decidme. ¿Por qué el oro llegó a ser el valor máspreciado? Porque es raro e inútil, y resplandeciente, y de dulces reflejos: siempre hace don de sí mismo. Sólo en cuanto reflejo de la virtud más alta llegó a ser el valor supremo. Reluciente como el oro es la mirada del dadivoso: brillo de oro sella las paces

de la luna con el sol. Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y de brillo suave: una virtud que hace regalos es la más alta virtud (Nietzsche, 1995, p. 57).

Zarathustra interpreta en este pasaje el expresarse mediante símbolos, o mejor Zarathustra interpreta la interpretación que de él han realizado sus discípulos. No es de extrañar que comience refiriéndose a la valoración. Sabemos que el asunto de los valores es fundamental en el pensamiento de Nietzsche, y ya en *Genealogía de la moral* se refiere al hombre como al animal que valora. Pero la valoración que se realiza del oro, la más alta valoración, tiene fundamento en las cualidades de inutilidad y rareza del metal y en la capacidad que todo lo valioso ostenta para *darse a sí mismo*. Al mismo tiempo, la valoración es un reflejo de la más alta virtud. En otras palabras, el oro es interpretado como símbolo de la virtud más elevada. Y ¿en qué consiste esta virtud? Es claro: si Zarathustra desea emprender el viaje en soledad, ese solo hecho lo convierte en un ser raro y lo convierte también en un ser inútil, puesto que ya no podrá servir como medio o como instrumento para algún fin específico cuando no sea el de darse a sí mismo.

Se trata de una labor de adivinación²⁰ operada por Zarathustra sobre sus discípulos (“en verdad que os adivino discípulos míos”). También ellos aspiran a la voluntad de darse a sí mismos. Pero les pregunta: ¿qué tendríais vosotros en común con los gatos y los lobos? Dos nuevos símbolos. Así, al regalo del oro Zarathustra replica de igual forma, con un símbolo animal. La exhortación a los discípulos se orienta hacia el sano y santo egoísmo, es decir, aquel que es capaz de hurtar todos los valores para dárselos de nuevo a sí mismo en forma renovada. Se trata de una nueva valoración de virtuoso, sincronizada con el sentido del cuerpo, como algo que deviene y lucha y que en ese devenir y luchar crea nuevos símbolos y nuevos nombres: “Hacia arriba vuela nuestro sentido: así es símbolo de nuestro cuerpo, símbolo de elevación. Semejantes símbolos de elevación son los nombres de las virtudes” (Nietzsche, 1995, p. 58).

²⁰ Esta labor recuerda la contribución más relevante de Schleiermacher (a quien Nietzsche leyó atentamente) a la historia de la hermenéutica, esto es su teoría de la adivinación [Wahrsagung] o comprensión psicológico-individual, y con la cual obtuvo notoriedad durante el Siglo XIX (García, 2003, p. 24).

El origen de esa nueva virtud se encuentra en el corazón-río, bendición y peligro para los ribereños; se encuentra en elevarse por encima de los encomios y de las censuras; se encuentra, en fin, en desdeñar lo agradable y en encontrarse con la voluntad *única*: “Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominador, enclaustrado en un alma inteligente: un sol de oro, y, en torno a él, la serpiente del conocer” (Nietzsche, 1995, p. 58).

Si los símbolos solo hacen gesto y de ellos no es de esperar una ciencia, entonces Zarathustra crea aquí un símbolo propio: un símbolo propiamente nietzscheano para la voluntad de poder: un pensamiento dominador (un sol de oro), enclaustrado en un alma prudente (la serpiente del conocer).

2.6 El niño, frente al espejo, interroga a sus amigos

“¡He perdido a mis amigos, ha llegado la hora deirme tras lo que perdí!”

Al decir esas palabras, Zarathustra se irguió de un salto: mas no como quien se asfixia y busca aire, sino como un vidente o un profeta inspirado. Extrañados miraron hacia él su águila y su serpiente; pues de su cara irradiaba una dicha luminosa semejante a la aurora.

“¿Qué me ha sucedido animales míos? –dijo Zarathustra-. ¿No estoy transformado? ¿No me invade la felicidad como un viento huracanado? Loca es mi felicidad, y locamente hablará: ¡es tan joven! ¡Sed indulgentes, pues, con ella!”

Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “El niño en el espejo”.

Comienza la segunda parte del texto y nuevamente hacen aparición los animales en su calidad de amigos de Zarathustra. Hasta aquí parece tener razón Bachelard (1985) cuando, en su estudio sobre Lautréamont, expresa respecto de Nietzsche lo siguiente: “¡Cómo es lento Nietzsche, cómo se siente tranquilo, cómo se le siente en familia con su águila y

su serpiente!” (p. 10)²¹. Y es que los animales vuelven a reunirse junto a Zarathustra cuando regresa a la soledad de su cueva. ¿Cómo representarlos? ¿Aparece el águila con la serpiente enrollada en su cuello o están separados? El texto nada nos indica en este sentido. De todas formas, de aparecer la serpiente enrollada en el cuello del águila, y en la medida en que esta no está en pleno vuelo, debe por ello cargar con un incómodo peso.

En este pasaje los animales se limitan a mirar al maestro cuyo espíritu, devenido niño, se contempla en el espejo. Para hablar acerca del espíritu devenido niño es menester retrotraerse a la primera parte, específicamente hablando al discurso titulado “De las tres transformaciones”.

Mas ahora decidme, hermanos míos: ¿qué es capaz de hacer el niño, que ni siquiera el león haya podido hacer? ¿Para qué, pues, habría de convertirse en niño el león carnicero?

Sí, hermanos míos, para el juego divino del crear se necesita un santo decir ‘sí’: el espíritu lucha ahora por *su* voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora *su* mundo (Nietzsche, 1995, pp. 18-19).

En sus *Comentarios a Así habló Zarathustra* Estanislao Zuleta (2009) interpreta esta tercera transformación del espíritu en clave del resentimiento: “el niño se caracteriza porque no es resentido” (p. 44). Respecto de la afirmación, Zuleta comenta al niño asumiendo una postura ética, en el sentido según el cual “hay un momento en que tenemos que llegar a afirmar algo en la vida” y para ello es preciso olvidar los “tú debes” para hacerse cargo de los “yo quiero”.

Esta interpretación invita a la acción y esto la justifica de suyo, pero no parece tener mucho eco en las acciones del propio Zarathustra como personaje literario, y esto en la medida en que, si nos detenemos en el pasaje citado en el epígrafe, la última transformación del espíritu le depara una felicidad que solamente quiere hablar y hacer ostentación de sí.

²¹ Es preciso tener en cuenta que, aunque la intuición de Bachelard sea acertada, no se trata de la tranquilidad del propio Nietzsche, sino de la tranquilidad de Zarathustra como personaje literario.

Las transformaciones del espíritu están atravesadas por el lenguaje. El espíritu se transforma por lo que puede decir, por lo que puede crear con el lenguaje. Esto nos coloca a la vez frente al asunto del resentimiento. El espíritu camello lleva una pesada carga, y esta carga es lingüística en la medida en que constriñe a *lenguajear*, a quien la lleva consigo, en el estilo del rebaño y en la música gastada de la culpabilidad. El espíritu león, sin embargo, permanece atrapado en el juego polémico, en tanto su palabra es expresión de una fuerza reactiva y dialéctica, una fuerza en pie de lucha. El espíritu niño, finalmente, ha superado el juego de la dialéctica y de la reacción para comenzar a lenguajear en su propio estilo, puesto que, con su nueva palabra, puede crear un mundo.

Ya en otra parte (Posada, 2008, p. 117) habíamos dicho algo al respecto:

No debemos perder de vista que *Genealogía de la moral* es un escrito polémico. No debemos dejar pasar por alto este anuncio: *un escrito polémico*, tratándose de un gran filólogo como Nietzsche, no puede ser descuidado si tenemos en cuenta que el *pólemos* griego tiene como etimología el concepto de enemigo. Amigo y enemigo, tesis y antítesis, jugador y adversario, sentido y sinsentido, parte y contraparte; todos estos términos designan dobles enfrentados, duplicidades que se enfrentan en un mismo juego; cara y cruz de la misma moneda; bueno y malo, simetría del mismo gesto asesino. Adoptar un bando, donar la pasión a un bando, es participar igualmente en el juego. Por eso, al final del segundo tratado del texto, se pregunta Nietzsche: “¿Se alza propiamente aquí un ideal, o se le abate?, se me preguntará acaso...” (Nietzsche, 1972, p. 108).

Es decir, ¿el texto se propone crear sentido o se trata realmente de un resentimiento contra el resentimiento?

Como vemos, este asunto nos remite a la *Genealogía de la moral*. Y es que para levantar un nuevo santuario -un santuario no resentido, un santuario del eterno retorno, en devenir y nunca necesario; solo posible- Nietzsche concluye el segundo tratado del texto afirmando que una empresa de tal magnitud no le corresponde al genealogista deconstructor y polémico, “únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más *futuro*, [a un niño] a uno más fuerte que yo, -lo que únicamente le está permitido a Zarathustra, a Zarathustra el ateo” (Nietzsche, 1972, p. 110).

Así, la salida del juego polémico, como lo indicamos en otro lugar, consiste en lo siguiente:

Deconstruir el mundo para volverlo a armar en todas las variaciones posibles de una estética, de una poética... Eterno retorno de lo mismo -el caos dionisiaco y su *razón* esencial- y de la nada como valoración desde la violencia de lo apolíneo: lo que permanece: un orden hipostático sobre un océano en furor. ¡¿Nada?! ¡Todo!: fundación dionisiaca de metáforas, poética para darnos el éxtasis de sabernos existir (Posada Garcés, 2008, p. 124).

Pero, a todo esto, ¿qué papel desempeñan en este contexto los animales de Zarathustra? Hasta este punto del discurso los animales se limitan a mirar con extrañeza a Zarathustra; es la extrañeza que produce la transformación operada en el espíritu del maestro. Se limitan además a escuchar la pregunta que este les dirige, y parecen dispuestos también a escuchar el nuevo hablar que la felicidad promueve en Zarathustra.

Si en la primera parte Zarathustra ha designado al águila y a la serpiente como amigos suyos, alegorías del orgullo y de la prudencia, ahora, al comenzar la segunda, los animales le hacen compañía. Es posible deducir entonces que el personaje, al encontrarse nuevamente en la soledad de su cueva, ha encontrado el *optimum* que le permite entregarse de lleno a la creación. Y cuando Zarathustra se dispone a hablar de nuevo, encuentra la superación del ideal ascético en lo festivo de un despilfarro lingüístico que los animales sabrán perdonar.

El *optimum* del solitario será una mezcla de orgullo y prudencia que se presta a la creación, y esta creación tiene como instrumento al lenguaje. Zarathustra expresa a sus animales cómo ahora le es lícito hablar, obsequiar y dar lo mejor de sí a sus *bienamados*. Ha olvidado callar y es todo él una boca. Y, como acontece a todos los creadores, se ha cansado de las viejas lenguas: su espíritu se ha cansado de caminar con sandalias gastadas.

Pero este pasaje expresa también la paradoja del habla. Zarathustra se dispone a hablar, a hacer descender su palabra hacia los valles, se dispone a hablar, hablando. Quiere fundar un habla nueva pero no cuenta sino con el habla misma en tanto que límite y al mismo tiempo horizonte. Zarathustra anuncia su renovada licitud para hablar y prepara

a sus amigos y enemigos para recibir la descarga de esta renovación lingüística, y estos pregones son palabras. Es como si el lenguaje quisiese encontrarse a sí mismo en forma de tormenta que cae sobre sí o en la carrera de un caballo salvaje contra sí mismo.

Y los animales guardan silencio. La prudencia y el orgullo no han comenzado a hablar al unísono; escuchan como buenos amigos.

Este discurso recoge también el tema de la amistad. Zarathustra vuelve a la montaña y en la soledad de su cueva se aparta de los hombres. Impaciente sentía que aún tenía mucho que dar a los hombres, a quienes amaba. Transcurren meses y años, como si estuviese fermentando el mejor de sus vinos. Antes de la aurora despierta una mañana, y hablando para su propio corazón parece recordar que en sueños un niño se le acerca con un espejo en la mano, invitándolo a contemplarse. “Mírate en el espejo, Zarathustra, me dijo”. Y Zarathustra, en primera persona, profiere estas palabras: “y al mirar en el espejo lancé un grito, y mi corazón se estremeció, pues no era a mí a quien veía, sino la catadura y la risa sarcástica de un demonio” (Nietzsche, 1995, p. 61).

Pero el espejo es un símbolo. Según Tresidder (2003, pp. 92-93),²² el espejo es símbolo de veracidad y de conocimiento de sí mismo, símbolo también de luz, iluminación y adivinación. Aquí, entonces, siguiendo la indicación del símbolo y del contexto, el mito órfico del conocimiento de sí se cae bajo su propio peso. No hay nada, ontológicamente hablando, qué conocer. El sí mismo deviene espectro, un *daimon* que se entusiasma en el hacer, y en este caso en el hablar. El niño frente al espejo destruye a Sócrates y a todas las nostalgias metafísicas que se yerguen en la búsqueda de la comprensión de sí. El espíritu devenido niño carece ya de rostro y de identidad, a menos que se trate de un ser que deviene y se transforma, sin detenerse, sin culpabilizarse, en la misma medida en que improvisa -como si fuese un músico de jazz- unas líneas melódicas que fundan un mundo que al propio tiempo se ha de olvidar. Es un *daimon* que lenguajea en el raptó de la palabra. Un

²² También es posible que este pasaje contenga alguna reminiscencia de la doctrina de Shopenhauer, quien comparaba el intelecto humano a un espejo (Véase Ronnberg, 2011, p. 592).

espíritu de la música que el propio Nietzsche nunca dejó de perseguir y de racionalizar. Es a Zarathustra, en consecuencia, a quien cabe el privilegio de dejarse raptar por ese espíritu dionisiaco que dicta la escritura.

Tal vez Nietzsche fue demasiado vanidoso como para no permitirse, con Zarathustra, el privilegio de un heterónimo. Pero el demonio que se contempla en el espejo, el demonio que invade y autoriza el verdadero hablar, nos convierte en heterónimos de nosotros mismos. Y si los animales sienten extraño nuestro rostro, guardan silencio y no se apartan es porque comprenden que el lenguaje hace posible que cada uno de nosotros pueda ser a la vez todos los nombres de la historia.

Dionisio niño es el *logos* fundamental que destruye cualquier identidad, todo el mundo, mientras es semiente de uno nuevo. Así, frente al mundo que inauguran el niño y su hablar, decir un santo “sí, quiero” es tener el valor para valorar dicho mundo como si quisiésemos que se repitiese eternamente.

El niño en el espejo ve un demonio que asume como propio, es el demonio que sustenta un hablar dirigido a unos amigos que guardan silencio.

2.7. Cuando los animales escuchan, hablan y responden preguntas

No consideramos a los animales como seres morales. (Pero, ¿creéis que los animales nos tienen a nosotros por seres morales?) Un animal que sabía hablar, dijo: ‘El humanitarismo es un prejuicio del que los animales, afortunadamente, nos vemos libres.’

Nietzsche, *Aurora*.

Creemos que hablamos como ponemos a hablar a los animales en las fábulas.

Anónimo contemporáneo.

2.7.1 El convaleciente

Los animales de Zarathustra están en devenir. Todo el texto es el escenario en el cual el espíritu de Zarathustra y el de sus dos amigos experimentan una gran transformación; como Zarathustra, los animales también quieren llegar a ser lo que son. Y también el devenir-animal posee tres etapas y sufre tres transformaciones: en la cuarta y última parte del texto vuelven a volar y a abrazarse bajo la luz del sol; acompañan al maestro y escuchan su palabra, y finalmente aprenden a hablar en el lenguaje renovado de un Zarathustra cuyo espíritu deviene niño. En este hablar, los animales responden preguntas y son invitados a dar consejo a todos aquellos que Zarathustra encuentra en su camino, y a quienes invita a su caverna en una suerte de reclutamiento para iniciados. Zarathustra cede el lugar de su palabra a sus dos grandes iniciados, justamente el águila y la serpiente.

Pues bien, los animales de Zarathustra reaparecen juntos, en su calidad de amigos del maestro, en el decimotercer discurso de la tercera parte titulado “El convaleciente” (Nietzsche, 1995, pp. 166-171).

Zarathustra regresa a su caverna y una mañana sale del lecho como un loco, gritando y gesticulando. Su voz retumba terriblemente y no solo sus animales, sino también aquellos que habitan en las grutas vecinas acuden espantados para ver qué le ha sucedido.

Zarathustra eleva un llamado a su pensamiento abismal -el eterno retorno- para que despierte y se ponga en pie. Quiere escuchar y ser escuchado por este pensamiento. El abogado del eterno retorno, Zarathustra el ateo, siente la proximidad de aquel pensamiento de abismo. Acto seguido se desploma como un muerto. Sin comer ni beber, tras despertarse, permanece pálido y tembloroso durante largo tiempo.

Aquello se prolongó siete días, pero sus animales no le abandonaron de día ni de noche, excepto que el águila remontaba de vez en cuando el vuelo, en busca de sustento. Y lo que recogía y robaba lo depositaba en el lecho de Zarathustra. De esta forma, Zarathustra acabó por hallarse acostado entre bayas amarillas y rojas, uvas y manzanas de rosa, hierbas aromáticas y piñas. Y a sus pies había dos corderos, que el águila había arrebatado a sus pastores con gran esfuerzo.

Por fin, al cabo de los siete días, Zarathustra se incorporó en su lecho: cogió una manzana, la olió, y le agradó su olor. Entonces sus animales creyeron llegada la hora de dirigirle la palabra (Nietzsche, 1995, p. 167).

Para los animales llegó la hora de hablar y de dirigirle la palabra a Zarathustra. Este hecho es muy importante porque es la primera vez a lo largo de todo el texto que los animales hablan.

Zarathustra -dijeron- ya hace siete días que estás con los ojos cerrados. ¿No quieres volver a alzarte sobre tus piernas?

Sal de tu cueva. El mundo te aguarda como un jardín. El viento retoza con densos perfumes que quieren llegar hasta ti, y todos los riachuelos quieren también seguirte en tu carrera.

Todas las cosas suspiran por ti viendo que has quedado solo durante siete días. ¡Sal de tu caverna! ¡Todas las cosas quieren ser tus médicos!

¿Ha venido acaso a ti algún nuevo conocimiento amargo y pesado? Te acostaste cual una pasta que se hincha: tu alma se ha esponjado y desbordado (Nietzsche, 1995, p. 167).

Los animales dirigen a su maestro una pregunta que vela un consejo, o bien una prescripción: ‘¡levántate sobre tus piernas!’. Además el consejo incluye una suerte de dieta saludable: salir de la cueva y volver al mundo que aguarda por él. Ahora todas las cosas quieren ser médico de Zarathustra, y los animales se preguntan si este decaer no será un síntoma del retorno del espíritu de la pesadez.

Sin duda este pasaje hace alusión a los estados valetudinarios del propio Nietzsche, a su muy reputado desprecio por los médicos (y la consecuente pretensión de ser su propio terapeuta) y a la vez a la influencia directa que aquellos estados ejercieron sobre su obra.

Al respecto son grandes aportes el texto de Pierre Klossowski (2004) *Nietzsche y el círculo vicioso* y el de Lou Andréas Salomé (2005) intitulado *Nietzsche en sus obras*. En la primera de las obras citadas podemos cotejar la relación entre el pasaje transcrito del Zarathustra y el siguiente fragmento:

Nietzsche realiza largas caminatas. Los pensamientos le vienen paso a paso, luego vuelve a su casa y se pone a desarrollar las notas escritas a lápiz, afuera. En ese momento surgen los dolores de cabeza, a veces llegan a los ojos; en ciertos periodos no alcanza a releer sus escritos y para ello se remite a ciertos amigos: Gast adquiere así el hábito de descifrar su escritura ilegible. Con frecuencia Nietzsche debe obligarse a suspender toda lectura, toda escritura, toda reflexión. Sigue un tratamiento, un régimen. Cambia de clima. Por otra parte, desconfía de las terapéuticas. Poco a poco, llega a inventar una terapia según sus propias observaciones. En cuanto recupera sus facultades, busca describir esa suspensión del pensamiento, reflexionar sobre el funcionamiento cerebral, en relación con otras funciones orgánicas, desconfiar de su propio cerebro (Klossowski, 2004, p. 46).

De igual manera, en su texto sobre Nietzsche, Salomé ilustra cómo, al sentirse sano y en el pleno de sus capacidades creadoras, se aproximaba más a la enfermedad, y en tanto el reposo forzoso restablecía sus fuerzas, lograba mantener la catástrofe en suspenso. La obra de Nietzsche aparece, en consecuencia, como el continuo ejercicio de un proceso de demolición, el cual, aunque vertiginoso, lograba poner en marcha una economía que le permitía preocuparse a su obra hasta el límite de sus fuerzas físicas y mentales.

Aunque se trate de un consejo, ciertamente, es la primera vez en el texto que los animales hablan, y de allí que Zarathustra les dirija a su vez la palabra celebrando el acontecimiento. Pero dicho consejo incluye una suerte de dieta o rutina saludable: salir de la cueva, volver al mundo que aguarda por él.

Zarathustra les manifiesta a sus animales cómo el parloteo le reconforta, y también que “allí donde se parlotea²³, el mundo parece un jardín extendido” (Nietzsche, 1995, p. 167). Así, el personaje celebra este hablar otorgándole a la palabra (aun cuando sólo consista en una mera cháchara) el status necesario para devolverle la salud y hacer del mundo un lugar plácido. Zarathustra pide a sus animales que sigan hablando y le permitan escuchar. El hablar de los animales reviste el mismo carácter musical que a veces adquiere el hablar del profeta.

²³ Nietzsche no utiliza precisamente el término *plappern*, más acorde con la traducción de ‘parloteo-parlotear’, sino el término *schwatz* [‘O meine Tiere, antwortete Zarathustra, schwatz also weiter und mich zuhören’] cuya traducción al castellano corresponde más al término ‘cháchara’, un término que en nuestro idioma asume connotaciones peyorativas.

¡Qué agradable es que existan palabras y sonidos! Palabras y sonidos, ¿no son acaso arco iris y puentes de ilusión tendidos entre seres eternamente separados?

A cada alma le pertenece un mundo distinto: para cada alma, cualquier otra es un trasmundo.

Entre las cosas más semejantes es ciertamente donde la ilusión miente del modo más bello: pues el abismo más estrecho es el más difícil de saltar.

Para mí -¿cómo podría haber algo fuera de mí? ¡No existe ningún fuera! Mas los sonidos nos hacen olvidar esto. ¡Qué agradable es olvidarlo! (Nietzsche, 1995, p. 167).

Este pasaje remite nuevamente a la teoría del lenguaje de Nietzsche y también a la posición que el pensador asume frente a los problemas que plantean el conocimiento y la comprensión. Las palabras, finalmente, son solo sonidos y formas de la ilusión; no transmiten nada en sí. En el fondo de ellas no hay nada -ontológicamente hablando- que comprender; solo son fuerzas que gatillan cierta actividad cerebral y emocional.

Frente al problema del conocimiento y a partir del *chacharear* de los animales, Nietzsche parece adelantarse a una teoría contemporánea del conocimiento, la cual hunde sus raíces en los estudios biológicos: se trata de la teoría biológica de Maturana y Varela (2003)²⁴. En *Fragments póstumos*, Nietzsche (1993), manifiesta el hecho según el cual no hay ni espíritu, ni razón, pensamiento, conciencia, alma, voluntad o verdad; se trata, simplemente, de ficciones inservibles. Tampoco se trata de la adecuación, puente o contacto entre sujeto y objeto, sino,

de una determinada especie animal que únicamente prospera bajo cierta *exactitud* relativa y, sobre todo, *regularidad* de sus percepciones (de forma que puedan capitalizar la experiencia).

El “conocimiento” trabaja como *instrumento* del poder. Así, pues, es bien obvio que crezca con cada **plus** de poder...

Sentido del conocimiento: en este caso, como en el de “bueno” o “bello”, debe tomarse estricta y estrechamente en un sentido antropocéntrico y biológico (pp. 112-113).

²⁴ Esta afirmación tiene sustento en la biografía del pensamiento de Nietzsche (Safranzki, 2009, pp. 279-281), pues en ella puede cotejarse cómo estuvo atento y estudió a fondo las teorías biológicas del momento: la evolutiva de Darwin (la cual no acogería con especial agrado), de David Friedrich Strauss y especialmente la de Eugen Düring.

Maturana y Varela (2003) son claros al afirmar lo siguiente: “Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer; todo lo dicho es dicho por alguien” (p. 13). De allí entonces que el “conocimiento” consista en una acción efectiva de un ser vivo en el medio ambiente, es decir, en una “efectividad operacional en el dominio de existencia del ser vivo” (p. 15). Si todos los seres vivos son unidades autónomas que se adaptan al medio, entonces el asunto del conocimiento como acto de conocer nos constriñe a caminar sobre el filo de una navaja, esto es, entre el *representacionalismo* y el *solipsismo*.

Si el sistema nervioso no opera -y no puede operar- con una representación del mundo circundante, ¿cómo surgen entonces la extraordinaria efectividad operacional del hombre y los animales, y su enorme capacidad de aprendizaje y manipulación del mundo? Si negamos la objetividad de un mundo cognoscible, ¿no quedamos acaso en el caos de la total arbitrariedad porque todo es posible?

Esto es como caminar al filo de una navaja. Hacia un lado hay una trampa: la imposibilidad de comprender el fenómeno cognoscitivo si asumimos un mundo de objetos que nos informa porque no hay un mecanismo que de hecho permita tal “información”. Hacia el otro lado, otra trampa: el caos y la arbitrariedad de la ausencia de lo objetivo, donde cualquier cosa parece posible (p. 89)

La trampa de suponer que el sistema nervioso opera con *representaciones* del mundo nos ciega ante la posibilidad de dar cuenta del funcionamiento operacionalmente clausurado de dicho sistema. La trampa *solipsista*, al negar el medio circundante, no nos permite explicar la adecuación (conmensurabilidad) entre el operar de un organismo y su mundo. Así, los organismos vivos generan el mundo en su operar en él y ese es el mundo que conocen.

En cuanto al problema de la comprensión, tanto Nietzsche como Maturana y Varela hacen nugatoria su posibilidad. Para el primero el lenguaje consiste en un puente que permite a dos *trasmundos* tejer la

ilusión de un encuentro; para los segundos el lenguaje (como acto de *lenguajear*) no transmite información que comunique realidades objetivas del mundo circundante, sino más bien formas de acoplamiento²⁵.

De hecho el lenguaje es un operar de un organismo vivo, y nosotros los seres humanos “operamos en el lenguaje cuando un observador ve que tenemos como objetos de nuestras distinciones lingüísticas elementos de nuestro dominio lingüístico” (Maturana y Varela, 2003, p. 139)²⁶. El dominio lingüístico simplemente surge con la coordinación de conductas asociables a términos semánticos, es decir, a descripciones de un observador sobre posibles cursos de acción.

El lenguaje, compuesto de nombres y sonidos, ha sido un regalo que hemos dado a las cosas para que nos recreemos en ellas. La mentira que propicia el habla es dulce y hace bailar nuestro amor propio sobre un arco iris multicolor. La acción consistente en hablar, en consecuencia, debe ser el ejercicio de un arte, y tenemos el arte para liberarnos de los horrores de la verdad. ¿Cuánta verdad puede soportar un hombre? Los animales responden:

¡Oh, Zarathustra-replicaron a su vez sus animales-, para quienes piensan como nosotros todas las cosas bailan, vienen y se tienden la mano, ríen y huyen, y vuelven a venir.

Todo va y vuelve. La rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo vuelve a florecer: eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone. Eternamente se reedifica la misma casa del ser²⁷. Todo se despide, todo vuelve a saludarse: eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

A cada instante comienza el ser: en torno a todo ‘aquí’ gira la bola ‘allá’. El centro está en todas partes. Curva es la senda de la eternidad (Nietzsche, 1995, p. 168).

²⁵ Ni objetividad (al fin de cuentas un argumento para obligar), ni subjetivismo extremo. La objetividad es algo que ha de ponerse siempre entre paréntesis, dando cuenta tan solo de una perspectiva del mundo generada por el mismo ser vivo y su acoplamiento estructural. Esta apreciación, sin duda, sintoniza perfectamente con la teoría perspectivista del propio Nietzsche.

²⁶ De hecho, en términos de Maturana y Varela (2003, p. 143), “cuando se somete a estos animales [monos o antropoides] a un acoplamiento lingüístico rico, son capaces de entrar en él, pero la magnitud y el carácter de los dominios lingüísticos en que participan aparecen como limitados”.

²⁷ La expresión “casa del ser” [*Haus des Seins* (Nietzsche, 1951, p. 219)] es utilizada por Heidegger (1959) en su *Carta sobre el humanismo* para referirse al lenguaje: “el lenguaje es la casa del ser” (p. 21).

El pensamiento del águila y la serpiente es el pensamiento abismal: la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Tras oír estas palabras, Zarathustra tilda a sus animales de organillos de manubrio, como si repitiesen ciegamente unas palabras aprendidas de memoria, o de todas formas insufladas por algún poder anónimo. Pero frente al lenguaje, ¿no somos todos así, organillos de manubrio?

Lo que se ha consumado en siete días de convalecencia es el sueño de la visión y del enigma, y Zarathustra asume ahora la posición del pastor del eterno retorno.

Ah, bribones, organillos de manubrio -respondió Zarathustra, sonriendo nuevamente-. ¡Qué bien sabéis lo que tuvo que consumarse en siete días! ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero de una dentellada le arranqué la cabeza y la escupí lejos de mí.

¡Y vosotros habéis compuesto con ello una canción de organillo! Mas ahora estoy aquí tendido, fatigado aún de aquel morder y aquel escupir lejos, enfermo de mi propia redención (Nietzsche, 1995, p. 168).

Ahora los animales saben componer con el lenguaje: han compuesto una canción de organillo. A renglón seguido Zarathustra se pregunta si, además de hablar, sus animales son también crueles, aun cuando el hombre sea el más cruel de los animales. Es como si este pasaje escondiese una suerte de definición del hombre como animal cruel y como animal que lenguajea en tonadas análogas a las de los citados organillos.

Frente al bípedo implume de *El político* de Platón, hablar del animal cruel, que habla como organillo de manubrio, no sería una definición descabellada. Tragedias, corridas de toros y crucifixiones, en efecto, son todas expresiones de la violencia expiatoria, así como el infierno es el resultado de una racionalización de lo sagrado.

Acto seguido, Zarathustra se extiende en una disertación completa sobre el nihilismo:

¡Oh, animales míos, el hombre necesita, para sus mejores cosas, de lo peor que hay en él! Esto es lo único que hasta ahora he aprendido.

Que el mayor mal es su mejor *fuerza* y la piedra más dura para el supremo creador: y que es menester que el hombre se haga más bueno y más malvado también.

La cruz del martirio a que yo estaba clavado no era el *saber* que el hombre es malvado, sino el que yo gritase como nadie había gritado todavía: ¡Ay, qué pequeñas son hasta ahora sus peores maldades! ¡Ay, qué pequeñas son incluso sus mejores cosas!

El gran hastío del hombre: *eso* me estrangulaba, eso se me había atravesado en la garganta, y eso predicaba el adivino: ¡todo da igual, nada vale la pena, el saber ahoga!

Un largo crepúsculo se arrastraba cojeando delante de mí, una mortal tristeza fatigada y ebria de muerte, que hablaba bostezando: “¡eternamente retorna el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño!”

Así bostezaba mi tristeza, arrastrando los pies y sin poder dormirse.

La tierra de los hombres se transformó para mí en una caverna: su seno se hundió. Todo lo vivo se convirtió para mí en podredumbre humana, en huesos, y en pasado ruinoso.

Mis suspiros estaban sentados sobre todas las tumbas humanas, y no podían ponerse en pie: mis suspiros y mis preguntas lanzaban presagios siniestros, y estrangulaban y roían, y se lamentaban de día y de noche: “¡Ay, el hombre retorna eternamente, el hombre pequeño retorna eternamente!”

Al hombre más grande y al hombre más pequeño los he visto desnudos. Harto parecidos resultan. ¡Demasiado humano, incluso el más grande!

¡Demasiado pequeño el más grande! Ése era mi hastío del hombre; y el eterno retorno del más pequeño, ¡ése era mi hastío de toda existencia!

¡Ay, náusea, náusea! Así habló Zarathustra, y sollozó, y tembló, pues se acordaba de su enfermedad. Pero sus animales no le dejaron proseguir (Nietzsche, 1995, p. 168-169).

Se trata de un *nihilismo perfecto* (Nietzsche, 1993) cuyos síntomas son el gran *desprecio*, la gran *compasión* y la gran *destrucción* [itálicas del original]. “Su punto culminante [el perfeccionamiento del nihilismo, es] *una doctrina* que hace justicia a la vida, al asco, a la compasión y al placer de destrucción más intensos y los enseña como *absolutos y eternos*” (p. 67).

La doctrina del Eterno Retorno no solo es un llamado a la voluntad, sino también la perfección del nihilismo. Los animales, reconociéndolo como maestro del eterno retorno, hacen callar a Zarathustra y le invitan

nuevamente a salir. De esta manera, la doctrina del eterno retorno queda íntimamente relacionada con el nihilismo y con el círculo -vicioso y valetudinario- de la salud.

En cuanto al nihilismo, el texto de Pierre Klossowski (2004) afirma que:

Al principio, Nietzsche no llega a explicitar su pensamiento de tal manera que se desprenda totalmente de lo que califica como *nihilismo pasivo*: o sea, la propensión al *sinsentido* de la vida. Para que la propensión al *sinsentido* madure como *afirmación de la vida misma* era necesario empujar el fatalismo al *extremo* hasta el nihilismo *activo*. Ahora bien, ¿en qué la adhesión a la idea del *Retorno* no era en sí *activa*? (p. 129).

En lo concerniente a la relación entre eterno retorno y enfermedad (salud), el mismo Klossowski (p. 132) cita el texto de Lou Salomé, cuya tesis sobre Nietzsche y su obra avanza en esa dirección: “Y la vida, en efecto, le producía un sufrimiento [derivado de sus dolores y de su temor a la locura] tan profundo porque la certidumbre del eterno retorno de la vida debía ser para él algo horroroso”.

Como es apenas obvio o presumible, estas imbricaciones entre la vida y la obra de Nietzsche no dejarían incólume al *Zarathustra*. Siguiendo con la tesis de Klossowski (2004, p. 135), Nietzsche se afanó durante un buen tiempo en la búsqueda de una base científica para la doctrina del retorno, pero dicha base no dejará de afectar la manera de expresar dicha doctrina. Se trata de direcciones que son extrañas una a otra: bien como pura expresión poética, a partir del *personaje de Zarathustra*, o bien como un *Zarathustra* que no se ha liberado de manera alguna de una obsesión y que se resiste aún tras el intolerable desamparo en que le ha dejado la huida de Lou Salomé.

2.7.2 El mago

Así habló Zarathustra, y se alejó de su caverna, ardiente y fuerte como un sol matutino que viene de oscuras montañas.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*. “El signo”.

En el discurso titulado “El mago” (Nietzsche, 1995, pp. 192-197) Zarathustra ve gesticulando, como loco furioso, a un hombre que cayó de bruces al suelo. El profeta presume que tal vez se trate del *hombre superior* y se presta a ayudarlo. Pero Zarathustra encuentra a un hombre desgraciado, tembloroso y de ojos desorbitados que se lamenta mediante una elegía²⁸. En este poema el viejo hombre implora por calor y por amor. Se encuentra acosado por el pensamiento y contra este lanza múltiples acusaciones. Es el pensamiento de un cruel cazador: el pensamiento de Dios, celoso como está por la vida del hombre. El poema hace alusión a un hombre que se niega a arrastrarse como un perro ante Dios, y sin embargo, termina pidiéndole que retorne a su corazón, siendo como es su “última felicidad” (p. 195).

Al escuchar estas lamentaciones, Zarathustra, que no puede contener más su cólera, agarra su bastón y golpea al viejo hombre con todas sus fuerzas. Acto seguido le ordena guardar silencio y le acusa de histrión y de siniestro hechicero.

El viejo hombre se levanta y le pide a Zarathustra que por favor no le golpee más. Aduce que todo se trata de una broma capciosa, de una prueba que Zarathustra ha superado ampliamente. A sus ojos Zarathustra ha demostrado ser *duro: un hombre que pega fuerte con sus verdades*.

Zarathustra protesta acusando al hombre de adulator y de bribón: “Tú, pavo real entre los pavos reales, tú, mar de vanidades, ¿qué farsa representas ante mí, siniestro hechicero? ¿En *quién* tenía yo que creer mientras así te lamentabas?” (Nietzsche, 1995, p. 195). Ante tales acusaciones el viejo hechicero replica aduciendo ser el “penitente del espíritu”:

Ése el papel que yo representaba -respondió el viejo-. Tú mismo inventaste, en otro tiempo, esa expresión: El poeta, el encantador que acaba por dirigir su espíritu contra sí mismo, el transformado, a quien hielan su mala ciencia y su mala conciencia (p. 195).

²⁸ Realmente se trata de un poema anterior a Así habló Zarathustra, intitulado El poeta: el tormento del creador (García Borrón, citado por Nietzsche, 1995, p. 195).

El diálogo continúa y el viejo confiesa que no ha hecho otra cosa más que buscar a un hombre auténtico, recto, sencillo, ajeno al fingimiento, honrado, sabio, santo del conocimiento; en suma, busca a un gran hombre, busca a *Zarathustra*. “¿No lo sabes acaso, Zarathustra? *¡Yo busco a Zarathustra!*” (p. 197).

El silencio reinó entre ellos. Zarathustra cerró los ojos y algo después, tomando al mago de la mano, le habló así:

“¡Bien! Por ahí arriba pasa el camino, allí está la caverna de Zarathustra. Allí puedes buscar al que desearías hallar.

Y toma consejo de mis animales, de mi águila y de mi serpiente: ellos te ayudarán a buscar, pues mi caverna es grande” (Nietzsche, 1995, p. 197).

Los animales pueden ahora dar consejos porque han aprendido a hablar, y Zarathustra, que es a quien busca el hechicero, es aquel que ha llegado a ser el que es porque puede *hablar*: Zarathustra ha encontrado en la poesía el hablar fundamental.

2.7.3 El más feo de los hombres

Posteriormente en “El más feo de los hombres” (Nietzsche, 1995, pp. 201-205), cuando Zarathustra comienza de nuevo a vagar entre montañas y bosques, escudriñando para ver a quien quería ver, se maravilla del carácter extraño que a su sentir ostentan los interlocutores que ha encontrado en el camino. En este trasegar y vagar ingresa al mundo de la muerte.

Se trata del valle denominado “el sepulcro de las serpientes”, pues allí iba a morir cierta especie de culebrones verdes de horrible aspecto. Sentado junto al camino, Zarathustra vio algo que tenía figura humana, pero que apenas parecía un hombre; se trataba de algo que no podía ser nombrado con exactitud. Avergonzado ante tal visión, se puso a caminar para alejarse del paraje funesto. Pero escuchó una tétrica voz humana que le retaba a adivinar un nuevo enigma: “¿cuál es la *venganza contra el testigo?*” - le pregunta.

Es el enigma del Ser, el enigma ontológico por excelencia. La compasión acomete a Zarathustra y este se desploma de golpe. Posteriormente, incorporándose, manifiesta que el Hombre es el asesino de Dios. Se trata del enfrentamiento entre el humanismo moderno y el teologismo. En efecto, a lo largo de la Modernidad el Hombre, como objeto de estudio, fue emergiendo y perfeccionándose hasta eclosionar y remplazar el lugar central que anteriormente ocupaba la figura divina. De allí que la respuesta de Zarathustra sea una retoma del tema concerniente a la muerte de Dios, para lo cual hace aparición también en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, titulado “El loco”:

El loco. ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»? Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. *Lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos (Nietzsche, 1984, pp. 109-110).

El hombre ya no soporta más al testigo de todos sus actos y se vengó de este matándole. “El Dios que lo veía todo, *también al hombre*, íese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que semejante testigo viva” (Nietzsche, 1995, p. 204).

Zarathustra da las gracias al *innombrable* por ponerlo en guardia contra el camino que este sigue y, para mostrarle su gratitud, lo recomienda ante los suyos. “Mira: allá arriba está la caverna de Zarathustra (...) Y ante todo y sobre todo, habla con mis animales, el más orgulloso y el más astuto. ¡Ellos son, sin duda, los mejores consejeros para nosotros dos!” (Nietzsche, 1995, p. 204).

Acto seguido Zarathustra se aleja del más feo de los hombres, y hallándose en medio de un rebaño se encuentra con un hombre que parece exhortar a los animales para que tuviesen miedo de él. Zarathustra le pregunta a este hombre pacífico qué busca en aquel paraje, y el hombre responde buscar la felicidad en la tierra; para ello desea aprender de las vacas²⁹. De no lograr dicho cometido -dice el mendigo- no entraremos en el reino de los cielos, pero ante todo debemos aprender de la vaca, debemos aprender a rumiar: ¿de qué le servirá todo lo demás si el hombre no aprende a rumiar? De hacerlo -continúa el personaje-, el hombre escapará de la tribulación.

“¿Con quién estoy hablando?” -se pregunta el mendigo- y acto seguido reconoce el rostro de Zarathustra: “el hombre sin nausea” (p. 206).

Zarathustra le solicita que deje de hablar de él y que, en lugar de ello, hable de sí. Le pregunta si acaso es el mendigo voluntario, aquel que en otro tiempo arrojó lejos de sí una gran riqueza. El hombre narra cómo fue rechazado por los ricos y cómo prefirió refugiarse entre los animales. El diálogo continúa bajo la forma de una disertación acerca del ascenso de la plebe y sobre la consecuente decadencia de la cultura.

Al igual que hiciera con los personajes anteriores, Zarathustra le invita a conocer su caverna y a conversar con su águila y su serpiente. “¡Bien! -dijo Zarathustra-. Tú debieras conocer también a *mis* animales, mi águila y mi serpiente, que carecen de rival sobre la tierra” (Nietzsche, 1995, p. 207).

²⁹ En cuanto símbolo, el pasaje asume una tradición icónica universal. Según Tressider (2003) la imagen de la vaca “es en todas partes de felicidad, como en los ritos griegos donde se ponían guirnalda a los novillos blancos y se les conducía en procesión de celebración con danza y música” (p. 241).

2.7.4 El saludo, la cena, el canto de la melancolía y de la ciencia

Posteriormente, en el discurso titulado “El saludo” (Nietzsche, 1995, pp. 213-217), los amigos de Zarathustra vuelven a hacer aparición. La tarde había avanzado en demasía. Después de largas e infructuosas búsquedas Zarathustra regresa a su cueva. Nos preguntamos, ¿qué busca Zarathustra? ¿Busca un discípulo, un iniciado? ¿Busca acaso al superhombre? Veamos:

Delante de la caverna Zarathustra oyó lo que menos esperaba: el gran grito de socorro que provenía del interior. Se trataba de un grito prolongado y extraño emitido al unísono por muchas voces, “aun cuando, oído a distancia, parecía proceder de una sola boca” (p. 213).

Se trata de una plurivocidad cuyo *pathos* de la distancia (1972, p. 32) hace que se confunda con un canto a capela. ¿Quién habla, quién grita, quién pide ayuda? Zarathustra se precipita hacia el interior de la caverna, y allí estaban reunidos todos aquellos con quienes Zarathustra se había topado en el transcurrir del día: los dos reyes, el de derecha y el de izquierda; el viejo hechicero, el papa, el mendigo voluntario, el espíritu concienzudo, el lúgubre adivino y el asno. Pero todos los papeles estaban tergiversados y todo era algarabía: hasta el más feo de los hombres se había disfrazado de rey.

Mas en medio de aquella triste compañía, el águila de Zarathustra estaba en pie, inquieta y con las plumas erizadas, pues tenía que responder a muchas cosas a las que su orgullo no encontraba respuesta; y la serpiente, astuta, habíasele enroscado alrededor del cuello (Nietzsche, 1995, p. 213).

Los animales de Zarathustra, a pesar de su orgullo y de su prudencia, se encontraban confusos y atemorizados: tenían demasiadas preguntas a las cuales responder y tampoco sabían a *quién* debían hacerlo.

Zarathustra quedó atónito, examinó las almas de los presentes y volvió a asombrarse. Sin embargo, ante la presencia del profeta, los allí reunidos se levantaron y respetuosamente esperaron a que Zarathustra tomara la palabra. Éste se pregunta si el grito de socorro pertenece a alguno de los invitados. Contestándose a sí mismo, manifiesta iróni-

camente saber dónde hay que buscar al hombre superior. Hasta aquí parece que Zarathustra busca al superhombre y este es realmente múltiple.

Zarathustra ofrece su caverna como lugar de reposo a los desesperados, y los animales aparecen allí como servidores, consejeros y conserjes. Los huéspedes aceptan la invitación y “La cena” comienza (Nietzsche, 1995, pp. 217-218). El adivino interrumpe el saludo que Zarathustra dirige a sus comensales. Pero dicha interrupción se hace con el fin de requerir alimento.

Lo prometido es deuda: ¿acaso no me has invitado a una *comida*? Aquí hay muchos que han hecho una larga caminata. ¡No pretenderás saciar nuestro apetito a base de discursos!

Todos habéis hablado ya de sobra sobre el morir de frío, sobre el ahogarse, sobre el asfixiarse, y sobre otras calamidades corporales: mas nadie se ha acordado de *mi* calamidad: ¡la de estar hambriento! (p. 217).

Mientras los animales de Zarathustra huyen despavoridos, el adivino se atraganta, pues “con todo lo que habían acarreado durante el día, no tendría para él solo” (p. 217). Después de la cena comienza “El canto de la melancolía” (pp. 227-231), en el cual Zarathustra pronuncia su discurso desde la puerta de la caverna, y al terminar se escabulle por un momento al aire libre. Es al aire libre que Zarathustra declara el amor que siente por sus animales.

“¡Oh, puros aromas, oh, bienaventurado silencio que me rodea! -exclamó-. ¿Dónde están mis animales? ¡Venid, venid, águila mía, serpiente mía!

Decidme, animales míos: todos estos hombres superiores, ¿acaso no *huelen* bien? ¡Oh, aromas puros que me rodean! ¡Sólo ahora sé y percibo cuánto os amo, animales míos!”

Y Zarathustra repitió: “¡Os amo, animales míos!”

El águila y la serpiente se apretujaron contra él, mientras pronunciaba tales palabras: y sus miradas se alzaron hacia él. Juntos los tres, y en silencio, aspiraron y saborearon el aire puro. Pues allí fuera el aire era mejor que donde se encontraban los hombres superiores (p. 227).

Los animales continúan guardando silencio en “De la ciencia” (Nietzsche, 1995, pp. 231-233), pero en este discurso ellos aparecen como metáfora del valor del hombre:

Pues el *miedo* -es nuestra excepción. El valor, la aventura, el goce de la incertidumbre- el valor me parece ser toda la historia primitiva del hombre.

Tuvo apetito de todas las virtudes de los animales más salvajes y más valerosos, y se las arrebató: solamente así se hizo hombre.

Ese valor, finalmente refinado, espiritualizado, intelectualizado, ese valor humano, con las alas del águila y la prudencia³⁰ de la serpiente, ese valor me parece que se llama hoy (p. 233).

2.7.5. El canto del noctámbulo y el signo

En estos dos últimos discursos de *Zarathustra* los animales heráldicos del profeta vuelven a hablar. En el primero de ellos todos los invitados de Zarathustra habían ido subiendo uno tras otro al aire libre, a la noche fresca y silenciosa. Zarathustra conduce de la mano al más feo de los hombres, para mostrarle su mundo nocturno: la gran luna y las cascadas plateadas que rodean la caverna³¹.

Todo este pasaje del texto es una suerte de versión nietzscheana de la alegoría platónica de la caverna. En el interior de la gruta zarathustriana los habitantes internos no ven sombras, no están encadenados; solo se bebe, se come y se escuchan discursos, conforme *al sentido de la tierra*. Existe también una algarabía de carácter dionisiaco; todos los personajes mezclan sus roles en la ruptura del *principium individuationis* (Nietzsche, 1998). Esta alegoría, además, comporta la retoma de un tema temprano en la obra de Nietzsche: la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco en *El origen de la tragedia*.

Apolo está ante mí como el transfigurador genio del *principium individuationis* [principio de individuación], único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia: mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas (p. 33).

³⁰ El traductor utiliza erróneamente el sustantivo astucia [Verschlagenheit] cuando realmente el texto hace referencia a la prudencia [Klugheit].

³¹ El paraje se asemeja al grabado de Samuel Birman (1793-1847) titulado La cascade de Bonnant, derrière les bains de St. Gervains.

Finalmente el emerger de la caverna no conduce a un mundo de luz, sino a un mundo que ofrece la contemplación de una gran ballena-noche.

Allí se detuvieron, juntos, todos aquellos hombres viejos -pero con el corazón confortado y valeroso-, admirándose en su interior de sentirse tan bien sobre la tierra: la quietud de la noche penetraba cada vez más en sus corazones. Y Zarathustra pensaba de nuevo dentro de sí: “¡Oh, cuánto me agradan ahora estos hombres superiores!” Mas no lo dijo, pues respetaba su felicidad y su silencio (Nietzsche, 1995, p. 243).

Sin embargo, el pasaje apunta en una dirección distinta a la de una iniciación en la contemplación del mundo de las ideas; se encara hacia la realización de un ritual *iniciático* cuya finalidad consiste en hacerse maestro en el arte de hablar de acuerdo con el *sentido de la tierra*.

Y entonces sucedió lo más asombroso de aquel largo y asombroso día: el más feo de los hombres comenzó de nuevo, por última vez, a hacer gorgoteos y dar resoplidos; y cuando por fin consiguió hablar, saltó de su boca una pregunta lisa y redonda, una pregunta buena, clara y profunda, que conmovió el corazón de cuantos escucharon:

“¡Oh, amigos míos!” -dijo el más feo de los hombres-, ¿qué os parece? Gracias a este día, yo estoy por primera vez contento de haber vivido la vida entera (Nietzsche, 1995, p. 243).

Este hablar renovado celebra el *sentido de la tierra* y reivindica, viviendo un día a la vez, el valor entero y eterno de la vida. Es también un hablar que convoca a la voluntad de poder querer cada momento, no solo como si fuese el último, sino además como si fuese a repetirse eternamente.

¿Es *esto* la vida?, le diré a la muerte. ¡Pues bien! ¡Otra vez! ¿Qué os parece, amigos míos? ¿No queréis, como yo, decirle a la muerte: “Esto es la vida? Pues, gracias a Zarathustra, ¡bien!, ¡otra vez!” (Nietzsche, 1995, p. 244).

Ahora no habla solo Zarathustra, sino también uno de los iniciados: el más feo de los hombres. El resto de ellos, los restantes *hombres superiores*, conscientes de su transformación, muestran su gratitud bailando y embriagándose con el vino de la vida.

Antes de comenzar su oda a la medianoche, Zarathustra guarda silencio y hace guardar silencio también al resto de los *hombres superiores*. Se detiene a escuchar el sonido de unas campanas que emerge desde la profundidad del valle. Los animales también guardan silencio, y expectantes se disponen a escuchar la palabra del maestro.

Es en “El signo”, cuando Zarathustra salta de su lecho, ardoroso y fuerte como un sol matutino, que pronuncia el último de sus discursos. Allí Nietzsche (1995) cierra la serpiente del texto sobre sí misma, tejiéndolo a la manera de un eterno retorno que exige un eterno rumiar: Zarathustra dirige de nuevo la pregunta que formula en el párrafo X del prólogo. Se trata de aquella dirigida al gran astro: “¡Oh, gran astro! -exclamó como en otra ocasión-, ¡ojo profundo de felicidad! ¿Qué sería de tu dicha si te faltaran aquellos a quienes iluminas?” (p. 250).

Acto seguido desdice de los *hombres superiores*, pues aún duermen. Y el despertar, en este contexto, es una metáfora de la comprensión y de la conciencia como logro del espíritu.

Pues bien, esos hombres superiores duermen todavía, mientras que yo estoy despierto: ¡No son *esos* mis verdaderos compañeros, no son *esos* los que yo espero aquí, en mis montañas!

Quiero ir a mi obra, a mi día: mas ellos no comprenden cuáles son los signos de mi alborada (p. 250).

Aún falta en sus cuerpos el oído obediente. Zarathustra vuelve a lanzar su mirada interrogativa hacia las alturas, pues había oído por encima de su cabeza el agudo llamado de su águila, y luego se refiere a sus animales, ya no en términos de amistad, sino de idoneidad; idoneidad ¿para qué? Nos preguntamos.

Mi águila está despierta, y, como yo, honra al sol. Con garras de águila se apodera de la nueva luz. ¡Vosotros sois mis animales idóneos, y yo os amo! Pero me faltan aún mis hombres idóneos (p. 250).

Luego de hablar de esta manera, ocurrió que repentinamente Zarathustra se sintió rodeado por bandadas y revoloteos de innumerables pájaros. No se trataba, sin embargo, de un ataque; era una nube de amor que caía sobre un nuevo amigo. Agitando los brazos,

entre la nube de pájaros, Zarathustra se topa con una espesa y cálida melena, y al mismo tiempo escucha el resonar de un dulce y prolongado rugido de león. Esa es la aparición del signo: una bandada de palomas y un león a sus pies, haciendo muestra de un gran amor por Zarathustra, quien se limita a manifestarles cómo sus hijos están cerca, y enmudecido se echa a llorar. Las palomas entonces revolotearon y se posan sobre sus hombros, mientras el fuerte león lame las lágrimas que derrama, y ruge y gruñe con timidez.

Esta proximidad de las aves y del león recuerda vivamente las emblemáticas de algunos evangelistas y santos cristianos, y resuena también desde la simbología antigua. Así, Tressider (2003, pp. 137-138) comenta que la paloma es transvalorada por el cristianismo en símbolo de castidad siendo como era en la Grecia antigua y clásica un símbolo de concupiscencia, pues “era el atributo de la diosa semita del amor, As-tarté, asimilada en el mundo clásico como Afrodita, y también de Adonis, Dionisio y Eros” (p. 180). Con el león sucede algo diferente, pues el cristianismo conserva los atributos de agresión y defensa del animal, y en la antigüedad Griega los leones eran tomados como guardianes de los muertos, siendo también identificados con Dionisio, Febo, Artemisa y Cibele. Por otra parte, el simbolismo menos ambivalente del león remite al poder y al dominio, así como al valor, la vigilancia y la fortaleza³².

Los hombres superiores ya se habían despertado y se disponían a saludar al maestro. Cuando llegaron a la puerta de la caverna, escucharon frente a sí el rugido del león y comenzaron a gritar todos a la vez para desaparecer en un abrir y cerrar de ojos.

Nuevamente en soledad, después de que el espíritu león librara la batalla en contra de la carga que implica toda multitud, toda gregaredad, Zarathustra se pregunta a sí mismo: “¿Qué es lo que he oído? -Empezó a decirse lentamente- ¿Qué es lo que me ha pasado?” (Nietzsche, 1995, p. 251).

³² Sobre el león en Así habló Zarathustra véase supra capítulo IV.

Es la pregunta que inquiera por el sentido del “signo”. Para encontrar dicho sentido, es decir, para re-crearlo, volvían a su memoria los recuerdos, y

comprendió todo lo ocurrido entre ayer y hoy. “He ahí la piedra –se dijo, acariándose la barba-. *Ahí* estuve ayer por la mañana, ahí el adivino se me aproximó, y ahí es donde por primera vez oí el grito que acabo de oír, el gran grito de socorro [el grito emitido por sus animales].

¡Oh, hombres superiores, esa necesidad *vuestra* es lo que me predijo ayer por la mañana el viejo adivino! ¡Hacia vuestra necesidad me quiso atraer para tentarme! ¡Oh, Zarathustra, me dijo, yo vengo para inducirte a tu último pecado!

¿A mi último pecado? – Y Zarathustra rio, iracundo, de aquellas palabras-. ¿*Qué* es lo que me ha sido reservado como último pecado?” (Nietzsche, 1995, p. 251).

El último pecado, a saber: compasión por el hombre superior, una compasión que oculta la envidia³³. Pero Zarathustra manifiesta que ya ha pasado el tiempo para eso. En realidad, dice Zarathustra, no importan ni el sufrimiento ni la compasión. Él no busca la felicidad; únicamente busca su obra.

Zarathustra no solo habla; junto a su águila y su serpiente, ha llegado a ser el que es. La hora está presente: es el comienzo del gran día para el espíritu que ha devenido niño, pues el león ha librado su última batalla al enfrentar a los hombres superiores.

¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca. Ya Zarathustra está maduro. Mi hora ha llegado.

He aquí mi alborada. ¡Mi día comienza! ¡Elévate, pues, elévate, oh, gran mediodía!

Así habló Zarathustra, y se alejó de su caverna, ardiente y fuerte como un sol matutino que viene de oscuras montañas (Nietzsche, 1995, p. 252).

Queda por responder a la pregunta que inquiera por la búsqueda de Zarathustra en esta última parte del texto. Sin lugar a dudas Zarathustra busca al superhombre o alguien que sea apto para llegar a serlo. Para ello ha elegido a los hombres superiores. La versión alemana de *Así ha-*

³³ Presumiblemente esta cohorte de hombres superiores oculte, tras las máscaras, ciertos modelos del propio Nietzsche como Jakob Burckhardt, Richard Wagner, Franz Overbeck, el príncipe Bismarck y otros (véase Safranski, 2009, p. 294).

bló Zarathustra hace distinción entre superhombre [*überMenschen*] y hombre superior [*höherenMenschen*] y en esta parte del texto el profeta solo recluta especímenes del segundo tipo. La metaforización de los personajes hace presumir su carácter biográfico, pero no es un asunto atingente a esta investigación. Finalmente, los hombres superiores no pasan la prueba de iniciación que les propone Zarathustra, siendo sus animales, paradójicamente, los únicos elegidos.

Y es que, como bien lo afirma Deleuze (1996),

sabemos que, en Nietzsche, la teoría del hombre superior es una crítica que se propone denunciar la mistificación más profunda o más peligrosa del humanismo. El hombre superior pretende llevar a la humanidad hasta la perfección, hasta el cumplimiento. Pretende recuperar todas las propiedades del hombre, superar las alienaciones, realizar el hombre total (...). Pero en realidad el hombre, aunque fuera superior, no sabe en absoluto lo que significa afirmar (...). Así pues, los animales del hombre superior no son el toro [o el águila y la serpiente], sino el asno y el camello, animales de desierto, que habitan la cara desolada de la tierra y que saben portear (...). El superhombre es el ser vivo de las cavernas y de las cimas (pp. 141-149).

3. ALUSIONES INDIRECTAS AL ÁGUILA Y A LA SERPIENTE

Como si todas las palabras no fuesen bolsillos en los que se han puesto, ya esto, ya aquello, ya varias cosas a la vez.

Nietzsche. *El viajero y su sombra*.

Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no definen, sólo hacen gestos. Tonto será quien de ellos espere ciencia.

Nietzsche. *Así habló Zarathustra*, “De la virtud dadivosa”.

3.1 Alusiones indirectas al águila

En *Así habló Zarathustra* tanto el águila como la serpiente hacen aparición indirecta, es decir, no fungen como amigos del personaje, sino que hacen parte de su discurso como herramientas metafóricas. Veamos en primera instancia las apariciones indirectas del águila.

3.1.1 El águila en “De las islas afortunadas”

El discurso “De las islas afortunadas”, el segundo de la segunda parte, es decir, el que viene a continuación del anuncio que hace Zarathustra a sus animales, no otro que el de prodigarse en el hablar, comienza con el símbolo del higo que cae. Símbolo de fecundidad y de abundancia, el higo se ofrece como fruto maduro que se da. Esa madurez y esa prodigalidad en el hablar recuerdan que en otros tiempos, al

mirar hacia mares lejanos, se pensaba en Dios. Dios es una conjetura, y Zarathustra exhorta para que las conjeturas no superen la voluntad de crear. Muerte de Dios y anuncio del superhombre se imbrican así en esta voluntad creativa.

¿Podrías vosotros *crear* un Dios? ¡No me habléis, entonces, de dioses! ¡Mas el Superhombre sí podéis crearlo! Quizá no podréis vosotros mismos, hermanos. Mas podríais transformaros en padres y ascendientes del Superhombre. ¡Sea ésa vuestra mejor creación!

Dios es una conjetura. Mas yo quiero que vuestras conjeturas no rebasen lo pensable.

¿Podrías vosotros *pensar* a Dios? ¡Ojalá que la voluntad de verdad signifique para vosotros que todo sea transformado en algo pensable por el hombre, sentible para el hombre! ¡Llegad hasta las fronteras de vuestros sentidos! (Nietzsche, 1995, p. 63).

En consecuencia, la aparición del superhombre es algo que se cristaliza cuando la voluntad es capaz de cumplir tres condiciones: por un lado, es voluntad de crear deshaciendo a Dios como conjetura; por otro, a su vez, es voluntad de verdad que transforma lo pensable en algo sentible, algo que tiene al cuerpo -a los sentidos- como frontera. Por último, si la voluntad es por ahora incapaz de forjar al superhombre, esta debe orientarse hacia la formación de una nueva generación para la cual el superhombre sea posible³⁴.

Este llamado al límite de los sentidos, de frente a la eliminación de la conjetura -el cual se imbrica con la muerte de Dios y el nacimiento del superhombre- hace eco de “La historia de un error” Del capítulo titulado “Cómo el *mundo verdadero* acabó convirtiéndose en fábula”, el tercero del *Crepúsculo de los ídolos* (Nietzsche, 1980, pp. 51-52). Allí, utilizando la metáfora de las sombras en la alegoría platónica de la caverna, Zarathustra, al proponer a la voluntad detenerse en el límite de lo sensible, invita a amar un mundo en el que no vemos más que sombras, precisamente las sombras que propician una perspectiva. En

³⁴ Al respecto, como señala Safranski (2009, pp. 289-290), “Nietzsche, crítico del resentimiento, a veces está lleno él mismo de ansia de venganza contra los hombres ordinarios del resentimiento, tal como se advierte, en Así habló Zarathustra, con sus invectivas contra los «muchos, demasiados», quiere hacer sitio para el superhombre”.

el sexto de los aforismos del capítulo citado, Nietzsche se refiere a la eliminación de los dos mundos, el verdadero y el aparente, con estas palabras que remiten directamente a Zarathustra:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿caso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra]) (pp. 51-52).

Por tanto, eso que llamamos mundo debe ser creado primero por nosotros mismos. Esa es la exhortación con que prosigue Zarathustra. Se trata de una misión que le compete tanto a nuestra razón y a nuestra imagen como a nuestra voluntad y a nuestro amar. Es la condición de la felicidad para los hombres de conocimiento.

A continuación, Zarathustra revela su corazón mediante un silogismo enigmático: “Si hubiera dioses ¿cómo toleraría yo no ser un Dios? *Por tanto*, no hay dioses” (Nietzsche, 1995, p. 64). El enigma del silogismo se deshace si observamos el verso que viene a continuación: “Yo soy, en realidad, el autor de esa conclusión: mas ahora es ella la que me saca”. Según la nota del traductor (nota 49, p. 64), ese “sacar” hace parte de un juego que Nietzsche realiza con los dos sentidos del término alemán *ziehen*, que significa a la vez sacar tanto una conclusión como una cosa, hacerla existir. Yo existo *porque* no existe Dios. Se trata de la versión nietzscheana del *cogito* cartesiano y debe recordarse, en este punto, el papel fundamental que en Descartes juega la figura de Dios como garante de la existencia y del hallazgo de las ideas claras e indistintas. El Dios cartesiano es el fundamento para la existencia del pensamiento. Pero en Nietzsche, y más concretamente en este discurso de Zarathustra, si Dios es una conjetura, su desaparición también deshace al Yo privándolo de existir como realidad. “Dios es una conjetura. ¿Quién bebería, empero, sin morir, todo el tormento de esa conjetura?” (p. 64).

Por otra parte, el silogismo presenta también un juego entre el plural “dioses” y el singular “Dios”. Si la muerte de Dios me hace existir, y me hace existir dándome la facultad para crear un mundo, un mundo de sensibilidad y de pensamiento, entonces en ese mundo soy mi propio Dios. El superhombre es Dios para sí mismo y el único que existe en el mundo que él puede agenciarse.

Es en ese contexto cuando hace aparición el águila, esta vez como un tropo estilístico: *paremia*³⁵, como una de las siete variantes de la alegoría según Isidoro de Sevilla. Zarathustra: “¿Debe arrebatarse al creador su fe, debe impedirse al águila que vuela en lo más alto?” (Nietzsche, 1995, p. 64). El águila es por tanto, aquí, toda la potencia de la voluntad creadora y al mismo tiempo el símbolo de una creación que alza su vuelo en soledad. Es una soledad sin Dios externo, único e imperecedero, y esto en la medida en que Dios es un pensamiento que tuerce todo lo derecho y vuelca todo cuanto está en pie. Es una soledad que, por amor al conocimiento, asume la muerte, lo múltiple y el dolor.

3.1.2 El águila en “De la chusma”

En este discurso el águila reaparece en la atmósfera de la altura como imagen del hombre solitario. Estar en lo alto es elevarse por encima de la chusma y salvarse así de los pozos envenenados.

Fuente de alegría es la vida. Mas donde la chusma va a beber con los demás, todos los pozos quedan envenenados.

Gústame todo lo puro; pero no soporto ver los hocicos de mofa y la insaciable sed de los impuros (Nietzsche, 1995, p. 72).

Redimido por la náusea y no así por el odio, Zarathustra ha volado hacia la altura, donde ya no hay chusma sentada junto al pozo. El pozo es un símbolo importante y no puede ser pasado por alto.

Según Tressider (2003, p. 194), el pozo es un símbolo de salvación, vida, verdad y pureza. Se trata de un espectro simbólico que sintoniza muy bien con el sentido del discurso que aquí profiere Zarathustra. En la

³⁵ La *paremia* es el proverbio adaptado a las cosas y a las circunstancias. A las cosas, por ejemplo: “dar coces contra el agujón”. A las circunstancias: “como el lobo del cuento” (Sevilla, 1993, p. 347).

mayoría de las tradiciones, especialmente en la hebrea y en la islámica, los pozos tenían significado como fuentes de vida, y recuérdese que Zarathustra comienza este discurso apelando a la vida como fuente de alegría. El pozo, entonces, simboliza la vida que depara alegría y no así hostilidad, muerte y crucifixión.

Se trata de un manantial de placer que Zarathustra encuentra cuando puede volar hasta lo más alto. Alejado de la chusma, en la altura, se construye un nido en el árbol del futuro, y allí las águilas depararán alimento al solitario. El águila es, por tanto, el vecino natural del solitario y un compañero en la altura. Se trata de un símbolo que aparece, por proximidad, al simbolismo general de la altura.

Con este recurso a la altura el texto de Nietzsche (1995) se inscribe en una tradición de ejercicios espirituales que contemplan la mirada desde lo alto como una fuente de inspiración y de entusiasmo. Es una tradición del Romanticismo que Nietzsche comparte con Goethe, Leopardi, Baudelaire y Kleist. Como afirma Pierre Hadot (2010):

Situarse en el punto de vista Sirio es practicar un ejercicio espiritual de desprendimiento, de distanciamiento, para alcanzar la imparcialidad, la objetividad y el espíritu crítico; es volver a situar las cosas particulares en una perspectiva universal, si no cósmica (p. 86).

Es una mirada de poeta, de filósofo e historiador que encontramos también en otros textos de Nietzsche (2002) cuando afirma: “Lo que se da necesariamente también es lo útil, contemplado desde lo alto y en la perspectiva de una economía *superior*; no sólo se debe soportar, debe *amarse* (...). *Amor fati*: he aquí mi naturaleza más íntima” (pp. 94-95).

3.1.3 El águila en “De los sabios célebres”

Los sabios se han hecho célebres gracias al *servicio* que han prestado al pueblo -pues han sabido explotar su superstición- pero no porque sientan algún amor por la verdad. El pueblo aborrece al espíritu libre, al enemigo de las cadenas, al que no adora a ídolo alguno.

El pueblo grita que la verdad está con él, y se comprende, entonces, que Zarathustra asuma en este contexto una concepción relativista y axiológica de la verdad. No se trata de la verdad en sí, sino de una “voluntad de verdad” que “los sabios” han sabido ganarse en pos de la celebridad. Es una verdad como estilo vinculante del hablar y como muestra de la paciencia y de la astucia que caracteriza al sabio como abogado del pueblo.

Zarathustra llama veraz al hombre que se retira sin dioses al desierto y que ha roto en mil pedazos su corazón venerador. El hombre solitario, veraz, busca el conocimiento en el ejercicio de un orgullo espiritual. El águila, como símbolo de dicho orgullo, hace aparición en el contexto de una crítica a los sabios y a su celebridad: “No sois águilas. Por eso no habéis conocido el goce que hay en el terror del espíritu. Y quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre el abismo” (Nietzsche, 1995, p. 79).

En este pasaje el águila vuelve a asumir su papel como alegoría del orgullo.

3.1.4 El águila en “Del espíritu de la pesadez”

En este discurso, la figura del águila (el estómago del águila) se reitera en el ambiente de un simbolismo del hombre solitario y de altura, y hace parte de una descripción de sí mismo que realiza Zarathustra.

Mi estómago, ¿es, tal vez, estómago de águila?: pues lo que más me gusta es la carne de cordero. Sin duda alguna, se trata de un estómago de pájaro.

Nutrido sobriamente con cosas inocentes, dispuesto a volar, impaciente por remontar el vuelo, así soy yo. ¡Cómo no habría de tener algo de pájaro!

Por encima de todo, que yo sea enemigo del espíritu de la pesantez, eso es propio de pájaros (Nietzsche, 1995, p. 146).

El espíritu de la pesantez y la figura del estómago de águila remiten respectivamente al discurso “De las tres transformaciones” y a un apartado de *Genealogía de la moral*. Se trata de dos fragmentos que muestran muy claramente una coherencia interna que en este punto muestra el pensamiento de Nietzsche.

En el primero de los fragmentos enunciados, el espíritu de la pesantez es el espíritu devenido camello. La carga que soporta el espíritu camello es la carga de los “tú debes”. El espíritu de la pesantez es la voluntad que quiere y que ama y necesita seguir sosteniendo la carga del “tú debes”. Y esa carga, obviamente, impide volar. Pero si Zarathustra pretende deshacerse de esa carga para devenir pájaro, es para hacerlo en forma de ave rapaz, de ave que devora y sacia sus entrañas alimentándose de espíritus pesados, como si quisiese erradicarles o aligerar en ellos el peso del deber.

La figura del águila y su condición de ave rapaz, habíamos dicho, hace eco de un apartado de *Genealogía de la moral*, el cual al mismo tiempo se imbrica con la teoría nietzscheana de la moralidad –de los “tú debes”- en tanto y en cuanto valoración que se origina en el resentimiento; el espíritu de la pesantez es también un espíritu resentido.

Mas volvamos atrás: el problema del *otro* origen de lo “bueno”, el problema de lo bueno tal como se lo ha imaginado el hombre del resentimiento exige llegar a su final. –El que corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebatan corderitos (Nietzsche, 1972 p. 51).

En este punto el símbolo del cordero cobra importancia. Nietzsche lo utiliza tanto en el pasaje de *Así habló Zarathustra* como en el de *Genealogía de la moral*. Según Tressider (2003, p. 67), el cordero es el símbolo más antiguo de Cristo y está asociado fuertemente con la expiación y con el holocausto catártico. Al parecer el uso emblemático del cordero en la iconografía y cultura cristiana constituye una sublimación simbólica de un ritual en el que los corderos recién nacidos eran sacrificados como símbolo de la renovación de la primavera. Más tarde, dentro de esta misma tradición, la figura de Cristo será tomada

como símbolo del cordero de Dios, es decir, como chivo expiatorio que, precisamente, y por serle endilgada dicha condición, poseerá el poder *sobrenatural* para “quitar los pecados del mundo”³⁶.

Así, no querer más el espíritu de la pesantez, aligerarse de las cargas morales hasta devenir pájaro, consiste en obrar conforme a una voluntad de poder que se aleja de la violencia, del resentimiento y de los “tú debes” para querer nuevas valoraciones y para crear en nombre del arte. La aparente agresividad del pasaje se muestra, al fin, como una forma política de pacifismo artístico.

3.2 Alusiones indirectas a la serpiente

3.2.1 La serpiente en “Del conocimiento inmaculado”

En el discurso titulado “Del conocimiento inmaculado” (Nietzsche, 1995, pp. 93-95), Zarathustra narra los sucesos de la noche anterior. Cuando tiene la ocasión de ver salir la luna, esta se le antoja preñada y abultada como si fuese a parir un sol. Aunque se trate de una preñez mentirosa Zarathustra dice creer más a la luna (*Mond*³⁷) que a la mujer.

Detengámonos un poco en el símbolo de la luna. Desde el punto de vista de los estudios simbólicos, la luna aparece con un amplio espectro de significaciones en casi todas las culturas, desde la antigüedad hasta el Renacimiento y el Romanticismo decimonónico. Sin embargo, según Tressider (2003), podemos cotejar una de tales significaciones en completa sintonía con el discurso de Zarathustra. En efecto,

Con mayor frecuencia en el mito (y la alquimia), el sol y la luna forman una dualidad necesaria como marido y esposa, hermano y hermana, frío y caliente, fuego y agua, masculino y femenino, notablemente simbolizado por

³⁶ Sobre la relación entre el sacrificio y lo sagrado es menester realizar la lectura de la obra del filósofo y etnólogo francés René Girard (1995), en especial el texto *La violencia y lo sagrado*. En dicha obra el autor defiende la tesis según la cual la violencia, intestina en todos los hombres, se desplaza sobre víctimas de recambio y no susceptibles de ser vengadas (se trata de la ruta antigua de los hombres perversos, y la cual recorren todos aquellos que no logran mimetizarse de acuerdo con una cultura o una idiosincrasia). Es, inconscientemente, una forma de evitar que el cuerpo social se autodestruya merced a una cadena interminable de venganzas privadas. Este mecanismo de la violencia, dada la arbitrariedad de la acción sacrificial, cede el paso al sentimiento de culpabilidad, y dicho sentimiento genera lo sagrado como reconocimiento posterior de la inocencia de la víctima.

³⁷ Sin embargo, el término es masculino en el idioma alemán.

el tocado egipcio que muestra el disco del sol rodeado por los cuernos de la luna. La astrología enfatizaba los aspectos pasivos de la luna como mero reflector de la luz del sol, de ahí su asociación con el pensamiento conceptual o racional más que con el conocimiento directo (aunque el taoísmo lo consideró como el ojo del conocimiento espiritual en la oscuridad de la ignorancia) (p. 148).

Fácil es detectar en el discurso de Zarathustra las tangencias y consonancias que este tiene con el estudio del símbolo que hemos transcrito. En primer lugar, el abultamiento de la luna, como si estuviese preñada por el sol, guarda una estrecha relación con la interpretación alquímica y astrológica del símbolo. En segundo lugar, la consonancia de la luna-símbolo con el conocimiento en la interpretación que de ella hace el taoísmo. La relación entre la luna y el conocimiento que proviene de la contemplación es asunto que se verá claramente si continuamos con la paráfrasis del discurso que en este punto profiere Zarathustra.

Entre la verdad del hombre y la mentira de la mujer (bajo la metonimia del sol y de la luna), el tímido pasear del hombre, por los “tejados de la mala conciencia” (Nietzsche, 1995, p. 93), degrada su condición. No se es hombre o mujer en sí, el género consiste en un devenir, y, por tanto, en una voluntad que quiere devenir-ser. En este caso se trata de un monje, de un asceta, que habita en la luna y que no solo es lascivo, sino además envidioso. Su lascivia es lascivia de la tierra y su envidia es envidia de las alegrías de los amantes.

Estamos frente al tema del ideal ascético, ya comentado y desarrollado en *Genealogía de la moral*. Para sintetizar, digamos que allí Nietzsche (1972) critica y lanza sus dardos filosóficos contra el ascetismo en tanto que ideal en sí, mas no como circunstancia óptima para la creación y el conocimiento. Desde esta perspectiva, este asceta idealista deviene gato que merodea sobre los tejados, y por ello se ha ganado el desprecio de Zarathustra. Este gato ronda furtivamente por las ventanas, y es pío y callado y silencioso. Y este asunto de la pisada -acechante o sonora- es el que da pie a Zarathustra para hacer la distinción entre el hombre honrado en el hablar y el hombre desleal, el hombre de avanzar gatuno como el avanzar de la luna.

Dado el carácter solar de Zarathustra, tanto el romanticismo de la luna como la luna del Romanticismo se cubren de deslealtad. Se trata literalmente de una parábola, de un tropo. Es un tropo dedicado expresamente a los “hipócritas sentimentales” (Nietzsche, 1995, p. 93) a quienes el propio Zarathustra denomina *los lascivos*. De la hipocresía sentimental surgirá la imagen de la luna; del ascetismo, en cuanto ideal, surgirá la lascivia bajo la forma de envidia por el amor terrenal, por el amor al cuerpo y a la tierra.

Parecidos a la luna -continúa Zarathustra- los lascivos aman lo terrenal (Zarathustra dice conocerlos demasiado), pero en ese amor hay vergüenza y mala conciencia. Se trata de la ya prolongada disociación entre el espíritu y el cuerpo: el cuerpo, “lo más intestino, y muerto y persuadido” (Nietzsche, 1995, p. 93). De allí la relación entre el discurso de Zarathustra y la interpretación taoísta del símbolo lunar, por cuanto no habría posibilidad para un conocimiento immaculado, esto es, para un conocimiento no mediado por el cuerpo. Sería hipócrita y de hipócritas pregonar un conocimiento meramente espiritual.

En términos de Nietzsche (1995), esta disociación que comentamos es la causa de la vergüenza, una vergüenza que conduce a quien la padece, esto es, al hombre del conocimiento sin mácula, por senderos “torcidos y engañosos” (p. 93), senderos de desprecio por el sentido de la tierra. Se trata del desprecio que ejerce el hombre contemplativo, místico sin voluntad ni amor propio y sin deseo.

Los capítulos séptimo y decimosegundo del *Tao te ching* (Tsé, 1978), texto canónico del taoísmo, servirán para ilustrar este desprecio:

Los cinco colores ciegan el ojo del hombre.
 Los cinco sonidos ensordecen el oído del hombre.
 Los cinco sabores deterioran el gusto del hombre.
 La carrera y la caza enloquecen la mente del hombre.
 Las cosas raras y difíciles de obtener incitan al hombre
 al mal.
 Por eso, el sabio alimenta lo interno y no lo externo.
 Excluye lo uno y acoge lo otro.
 El cielo es eterno y la tierra permanente.

Son permanentes y eternos porque no viven para sí
mismos.

Así, pueden vivir eternamente.

El sabio por lo mismo pospone su Yo,

Y su Yo se conserva.

Como no quiere nada personal, su persona se realiza.

¿No es así? (p. 23).

Pero no nos engañemos en este punto, la crítica se dirige al sentimiento de culpabilidad en el deseo que supuestamente contaminaría el conocimiento. Es posible, no obstante, encontrar la inocencia del deseo, consistente en amar la tierra como creadores y partícipes permanentes de la creación misma, y como engendrados de potencialidad en el goce del devenir.

Mientras la inocencia consiste en voluntad de engendrar, la belleza, a su vez, en amar hasta hundirse en el ocaso; estar dispuesto a morir por la creación, por la obra y al mismo tiempo por el *desobramiento* que opera el devenir.

Contemplación -continúa Zarathustra- es el nombre para un mirar bizco y castrado, porque el verdadero mirar es creación, participación. Se trata de no reducir la imagen a la imagen misma sin injerencia de la voluntad.

Sobre los hombros del hombre contemplativo, del hombre cuyo conocimiento permanece inmaculado, pende una maldición: está imposibilitado para la creación. En este contexto hace aparición de nuevo el problema del lenguaje. En efecto, Zarathustra alimenta su lenguaje con palabras que el contemplativo ha dejado caer de la mesa de la lascivia, tal y como si se tratase de migajas, es decir, con los mismos ingredientes que están a disposición del contemplativo; Zarathustra elabora un nuevo pan. Sin embargo, su palabra es honesta en la medida que reconoce la mancha, la mácula que el pan tiene y no dice que este perrenezca o represente la naturaleza esencial de las cosas.

A este respecto valen dos comentarios. El primero, desde la poesía de Nietzsche (1995), ilustra lo que significa este alimentarse “de buena gana con las migajas que caen de vuestras mesas” (p. 94); el segundo, desde la teoría nietzscheana del lenguaje.

El alimentarse de migajas y transformar el pan, “manchándolo”, es algo que aparece claro si cotejamos el estudio de Rafael Gutiérrez Girardot (2000) sobre el primer aspecto:

Roca, setos espinosos que hieren los “deditos”, burla y malicia son contrarios a “toda dicha”, que excluye cualquier esfuerzo, pero que está implícito en la recolección de las rosas. Su imagen literaria es variada: es símbolo del amor, de la primavera, de la alegría, de la belleza, y en unión con las espinas expresa la hermandad de alegría y penuria. Nietzsche se inscribe en la tradición de este lugar común, pero transforma el *topos* de modo casi imperceptible (p. 155).

A su vez, sobre el lenguaje valga un apunte del *Curso de retórica* (Nietzsche, 2000a):

La lengua es creación individual de los artistas del lenguaje, pero lo que la fija es la elección decidida por el gusto de la mayoría. Este pequeño número habla *schémata* [formas, figuras], es su *virtus* en relación con la mayoría. Si no consiguen imponerlos, se apela contra ellos al *usus* y se habla de barbarismos. Una figura que no encuentra destinatario es un error (p. 142).

Zarathustra dice no mentir en la medida en que cree en sí mismo, en la inocencia y en el devenir de su palabra. A todo esto, se preguntará ¿cuál es la relación entre el comentario que hemos realizado y la serpiente? Lo veremos a continuación.

El hombre contemplativo ha puesto sobre su rostro la máscara de un dios, y dentro de ella se ha introducido “una lombriz asquerosa” (Nietzsche, 1995, p. 94). Aparece un símbolo importante: la máscara. Como lo muestra Tressider (2003, p. 156), la máscara es símbolo de transformación, protección, identificación o disfraz. En el simbolismo denominado primario, animista, la máscara era encarnación de una fuerza sobrenatural e incluso podía *transformar* al chamán en dicha fuerza. En la Grecia antigua, las máscaras trágicas y cómicas se de-

sarrollaron a partir del uso de máscaras religiosas para representar mitos o simbolizar la presencia de divinidades, en especial el culto de la fertilidad de Dionisio.

Aunque el hombre contemplativo disfrace su conocimiento, como si se tratase del de algún dios, sin la mácula del cuerpo, este siempre estará contaminado por una lombriz, símbolo de fertilidad, cuya asquerosidad consiste en pertenecer al sentido de la tierra.

Es en este punto cuando hace aparición la serpiente: “También Zarathustra fue en otros tiempos el bufón de vuestras pieles divinas: no adivinó que estaban forradas de serpientes” (Nietzsche, 1995, p. 94).

La serpiente aparece ahora como multiplicidad, como colonia, como ejército. Si los contemplativos engañan, y si Zarathustra también llegó a ser bufón, fue porque las pieles que lo cubrían estaban forradas de serpientes. Creyendo que no existía mejor arte que el contemplativo (y en el arte la máscara es atributo del fraude personificado, del vicio y de la noche), Zarathustra también estuvo impedido para percibir el hedor a defecaciones de serpientes. Esta es la mácula de todo conocimiento: la defecación de la serpiente, pero este hedor es solo peyorativo para el hipócrita, para el contemplativo. En Nietzsche es símbolo de multiplicidad, de perspectivismo y del sentido de la tierra (en la medida en la cual las defecaciones son el producto de la tierra volviendo a sí misma). Otra vez multitud, y esta vez el producto hediondo de una multitud que alimenta la astucia³⁸ y la lascivia del lagarto; un nuevo símbolo.

Según Tressider (2003, p. 134), el lagarto comparte algo del simbolismo de su pariente cercano, la serpiente, y en especial, en un hecho que se deriva de su cambio periódico de piel, como emblema de resurrección.

No se trata de la serpiente única, amiga de Zarathustra, sino de la multitud que se enreda e impide el avance y el progreso: la creación en el sentido de la tierra. El avance consiste para Zarathustra en una

³⁸ Es importante resaltar que el término “astucia” [Verschlagenheit], en la traducción que Eustaquio Barjau (1994) preparó para Ediciones Serbal al texto de M. Heidegger, aparece como alegorización de la serpiente.

ruptura con la luna para entregarse al afán solar del creador. Se trata de una actitud propiamente filosófica como creador de conceptos y propiamente poética como creador originario de figuras.

El conocimiento, en consecuencia, es “impuro”. Recibe la polución de una voluntad de poder que se introduce, como una lombriz, en el acto mismo del conocer. Esto acontece por amor a un conocimiento que no se avergüenza de sus limitaciones frente a la exuberancia y al misterio de la realidad y que participa en el proceso creación.

3.2.2 La serpiente en “De la prudencia en el hombre”

Siendo el título del discurso “De la prudencia en el hombre”, no es de extrañar en este la presencia de la serpiente. Zarathustra afirma que su felicidad aparece al contemplar las maravillas que engendra el sol ardiente: palmeras, tigres y serpientes de cascabel. Símbolo de resurrección y longevidad, la palmera; agresión y protección a la vez, el tigre; potencia y fertilidad, la serpiente (Véase Tressider, 2003, p. 180, 228-229 y 214-217), nos encontramos frente a tres especies que hacen recordar la estimación que el propio Zarathustra siente por la soledad: se trata del lugar simbólico propicio para la creación del espíritu devenido niño, y es también la simbolización de un lugar que emerge con la muerte de la metafísica.

Según Zarathustra, también entre los hombres existen hermosas crías del sol ardiente y muchas maravillas entre los malvados. Como los sabios entre los sabios, los malvados entre los malvados parecen no serlo tanto como lo indica su reputación. Este es el concepto de Zarathustra, y el profeta se hace la siguiente pregunta: ¿por qué conti­nuáis cascabeleando, serpientes de cascabel?

Lo primero que se advierte es que en el campo semántico del texto, tanto los sabios como los así llamados malvados aparecen metaforizados³⁹ en la figura de cascabel. Tanto desde el punto de vista simbólico como desde el fisiológico, el cascabel es el anuncio alarmante sobre la

³⁹ Téngase en cuenta que, en términos de Nietzsche, la metáfora, “segunda forma de tropus, (...) no crea palabras nuevas, sino que desplaza la significación [um-deuten]. Por ejemplo, hablando de una montaña dice cabeza [Koppe], pie, lomo, garganta, flanco, vena” (2000, p. 141).

propia prudencia, aun cuando se trate de una alarma producida por un animal sordo. Se trata de una pompa que el animal prudente realiza de sí para protegerse. Es la paradoja de un animal a la vez ruidoso y sordo, puesto que su forma de protegerse contradice su ser prudente.

Demasiado anuncio, publicidad en demasía y ruido para la supuesta sabiduría del sabio y para la supuesta malevolencia del malvado. Se trata, en suma, de una autoexaltación de la vanidad, de una autoexaltación del ser malvado o del ser sabio.

Siendo el propio Nietzsche alguien que ha planteado la transvaloración de los valores, en una ética de inmoralista, no es de extrañar que, mano puesta en el futuro y ojo en la tierra de los hombres⁴⁰, también al mal le haga falta un futuro. Se trata del futuro de una valoración y no del futuro imposible de un valor en sí. Pero, ¿quién está llamado a valorar el mal del futuro? La respuesta es predecible: el superhombre.

¡A muchas cosas llaman ahora las peores maldades, pese a no tener más que doce pies de ancho o tres meses de duración!: un día llegará en que aparezcan en el mundo dragones mayores. Para que al Superhombre no le falte su dragón, un superdragón que sea émulo digno frente a él. ¡Para ello faltan muchos soles ardientes, que caldeen la húmeda selva virgen! (Nietzsche, 1995, p. 111).

Se comprende cómo se avivan las llamas de una polémica que Nietzsche mismo y Zarathustra en cuanto personaje ha mantenido con Kant a lo largo de todos los discursos. Al superhombre, al que valora y funda nuevos valores, se enfrenta un superdragón: se trata de una retoma del tema del dragón como metáfora de aquel que dice “yo soy todos los valores”, en un empecinamiento histórico y axiológico en la metafísica de los valores en sí frente a la teoría nietzscheana-heraclítica⁴¹ de los valores en devenir.

⁴⁰ Parafraseando el contenido del discurso que aquí abordamos.

⁴¹ La relación entre Nietzsche y Heráclito, alrededor de la doctrina del devenir, aparece ampliamente comentada en diversos artículos de divulgación filosófica y por filósofos de vanguardia como Deleuze. Y es que ya en La filosofía en la época trágica de los griegos Nietzsche (1999) afirma: “No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer... incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior” (p. 58).

3.2.3 La serpiente en “De la visión y el enigma”

Comienza la tercera parte de *Así habló Zarathustra*, y debemos antes hacer un apunte sobre la importancia hermenéutica que cobra en el texto el primero de los discursos de cada una de las partes que lo componen.

En la primera parte los discursos de Zarathustra arrancan con “De las tres transformaciones”, y se refiere al logro de un *optimum* espiritual (el devenir niño) para disponerse a *hablar*, es decir, para disponerse a una creación con el lenguaje que, emitiendo una crítica contra la metafísica de la presencia, pretende fundar un nuevo mundo en sintonía con el sentido de la tierra. En la segunda parte, a su vez, este niño se confronta frente al espejo, se trata de un segmento del texto cuyos discursos parecen tener alto contenido autobiográfico, en un recuento del mismo talante que narra en forma figurada el proceso del propio espíritu de Nietzsche para encontrar aquel *optimum* en el trabajo de creación. Finalmente, la tercera parte se refiere al viajero, el espíritu errante que encuentra la visión y plantea el enigma. Y es que tanto “El viajero” como “De la visión y del enigma” presentan una solución de continuidad narrativa que los hace inescindibles para la interpretación.

El viajero es el propio Zarathustra. Alrededor de la medianoche emprende el camino sobre la cresta de una isla para llegar de madrugada a la orilla, al lugar en el cual quería embarcarse. Se trata de las islas afortunadas, en las cuales existían algunos barcos para extranjeros que querían hacerse a la mar.

“Soy un viajero, un escalador de montañas -dijo a su corazón” (Nietzsche, 1995, p. 115). Zarathustra afirma no sentir mucha atracción por las llanuras y no poder estarse quieto mucho tiempo.

Esta fue también la vida de Nietzsche durante el periodo de gestación de *Zarathustra*. De allí que el epígrafe para la tercera parte haya sido tomado del discurso “Del leer y del escribir” (pp. 28-31), en el cual se ilustra cómo el ascender y el viajar trascienden a la obra y al lenguaje mismo⁴².

Zarathustra es un personaje que habla el lenguaje de la altura y al mismo tiempo el de la profundidad, como si huyese siempre de la llanura de cualquier dogmatismo, es decir, de cualquier lenguaje gastado, moneda que ha perdido, para siempre, su troquelado y que ha devenido chatarra sin valor alguno. Se trata también de la obsolescencia de la metafísica implícita en el lenguaje.

Ya en “De la visión y del enigma”, luego de emprender el viaje, corrió entre los marineros la noticia según la cual Zarathustra se encontraba a bordo, originándose entre ellos una gran curiosidad y una gran expectación. Pero, ¿curiosidad y expectación, de qué precisamente?: es claro, del hablar de Zarathustra:

Pero Zarathustra permaneció callado durante dos días, frío y sordo en su tristeza, sin responder ni a las miradas ni a las preguntas. Solamente en la noche del segundo día se abrieron de nuevo sus oídos, aunque aún guardaba silencio: pues muchas cosas extrañas y peligrosas se oían en el barco (Nietzsche, 1995, p.118).

Zarathustra venía desde un lugar lejano y quería ir más lejos aún. Ahora bien, “El viajero” y el epígrafe de la tercera parte nos sitúan frente al asunto del hablar zarathustriano, es decir, frente al lenguaje. Así, la isla, en tanto terruño, es quietud, aun cuando en esa misma quietud deba buscarse la altura. Sin embargo, el agua es devenir y fluir, un devenir que se vehiculiza, en este caso, a través del lenguaje... Zarathustra viene de lejos, es decir, ya de hecho ha ido lejos, y ahora de nuevo, al comienzo de la tercera parte, se prepara para ir más lejos aún; para transportarse con un ímpetu renovado que ha renunciado a la quietud de cualquier doctrina sobre lo lleno, lo uno, lo acabado (Nietzsche, 1995, p. 66). Zarathustra se impulsa para devenir-lenguaje y emitir

⁴² “En las montañas, el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre; pero para recorrerlo hay que tener piernas largas” (Nietzsche, 1995, p. 29).

así la crítica de la metafísica implícita en estas doctrinas. “De ahí que por fin, a fuerza de escuchar, se le desató la lengua y se quebró el hielo de su corazón. Entonces comenzó a hablar así.” (p. 118).

Existe un hilo conductor entre los primeros discursos de cada una de las partes del texto. En este sentido Zarathustra se dispone a contar el enigma que ha visto el niño frente al espejo. Se trata de la visión del más solitario. Un enigma, no obstante, que es para todos y para nadie: “A vosotros, buscadores e indagadores intrépidos, y a quien quiera que una vez se haya lanzado al mar tempestuoso con velas astutas” (p. 118).

Sin duda, intrepidez y astucia son cualidades que debe poseer el propio lector de *Así habló Zarathustra*. Por ello ha de insistirse en la importancia del epígrafe elegido por Nietzsche para la tercera parte del texto, un epígrafe precisamente tomado del discurso “Del leer y del escribir”. Se trata de un faro hermenéutico en la medida en que “no queréis buscar a tientas con mano miedosa, ningún hilo conductor” (p. 118), y además porque está escrito para aquellos que cuando pueden *adivinar* odian *deducir*.

Adivinar y *deducir* -en letra itálica- aluden a dos vías interpretativas diversas: la primera, en términos de Schleiermacher (1999), propiamente hermenéutica; la segunda, a su vez, como proceder de la lógica deductiva.

Zarathustra narra su visión en estilo parabólico, el cual es común cuando se dirige a otros personajes. Pero el símbolo de la serpiente debe esperar aún este desarrollo narrativo para hacer aparición.

Zarathustra andaba sombrío, con los labios apretados (no había hablado, todavía no hablaba) y por tal motivo tuvo que presenciar más de un sol que se hundía en el ocaso. Avanzaba en silencio hacia las alturas, y esto a pesar del espíritu de la pesadez, el mayor de sus enemigos. Dicho espíritu aparece descrito en estos metafóricos términos: “Hacia arriba, aun cuando sobre mí iba sentado ese espíritu, medio enano y medio topo, parálitico paralizante; y vertía plomo en mi cerebro” (Nietzsche, 1995, p. 118).

De acuerdo con las palabras que susurra el espíritu de la pesadez, el ascenso de Zarathustra debe enfrentar una sentencia lógica, implícativa, silogística: “todo lo que sube tiene que caer. Has ascendido a la cima, a la altura de la sabiduría; por lo tanto...”. Pero “se odia deducir cuando se puede adivinar” (Nietzsche, 1995, p. 118). Condenado a ti mismo -continúa susurrando el espíritu de la pesadez- como una roca lanzada hacia arriba, ella misma caerá sobre ti. Se trata de la culpa y el castigo, los cuales, en términos de la mala consciencia, *deberían* ser inherentes a una vida que se juega y se demuele en el peligro, y *hablar*, ciertamente, es peligroso.

En este sentido, la figura del enano-topo-paralizante-paralizado es una metáfora múltiple de Kant. En efecto, el “dragón de los tú debes”, el del imperativo categórico, era biográficamente hablando un hombre de no más de un metro y medio de estatura que se autoconminó a vivir en la jurisdicción de Königsber.

Súbitamente la narración de Zarathustra se circunscribe por completo al tropo-metáfora del enano. “Callóse entonces el enano, y así quedó largo tiempo. Pero el silencio me abrumaba. Y cuando se está así entre dos, se está, en verdad, más solitario que cuando se está *solo*” (p. 118).

Por tanto, aun de un enano, espíritu de la pesadez, y enano precisamente porque el peso no lo ha dejado crecer para convertirse en hombre, se exige que hable. Sin embargo, Zarathustra seguía ascendiendo, a pesar de llevar el enano a cuestras. Surge de este conflicto, de esta lid de la voluntad, el concepto de valor en cuanto ímpetu que lucha.

“Pero en mí existe algo que llamo valor, y que hasta ahora ha sofocado en mí cualquier desaliento. Ese valor me ordenó detenerme y decir: enano, o tú o yo” (Nietzsche, 1995, p. 118). Así, es gracias al valor, espíritu león, símbolo de valentía, que Zarathustra puede matar al espíritu de la pesadez: “porque el valor es el mejor matador” (p. 119).

Y aquí hace aparición el animal genéricamente considerado: “Pero el hombre es el más valeroso de los animales: por ello los ha vencido a todos” (p. 119). Este animal valiente ha vencido incluso todos los do-

lores, aun cuando el dolor por el hombre en sí sea el más profundo de todos. El valor puede matar el vértigo, en el borde del abismo, y mata la compasión, el más profundo de los abismos.

“Cuanto más hasta el fondo mira el hombre la vida, tanto más hasta el fondo verá el sufrimiento. (...) El valor mata hasta a la muerte misma: ¿esto era la vida? ¡Bien! ¡Volvamos a comenzar!” (Nietzsche, 1995, p. 119).

Por tanto es a partir del valor y en contra del enano, espíritu kantiano de la pesadez, que se hace un llamado a la voluntad que quiere poder asumir el eterno retorno de lo mismo como lo querido. Se trata ciertamente de una concepción del eterno retorno que pretende dotar a la voluntad individual de la capacidad de crear valores, de generar sentido para cada acontecimiento.

El primer párrafo de este discurso termina con la siguiente frase: “en estas palabras hay, empero, mucho de tambor batiente. Quien tenga oídos, que oiga” (Nietzsche, 1995, p. 119). Esta frase, la cual se repite varias veces en el texto, merece un comentario. En términos de la teoría del lenguaje de Nietzsche, esta exhortación, al apelar directamente a un órgano sensitivo, hace eco de lo ya consignado por el pensador alemán en su *Curso de retórica*. En efecto, allí reza:

El hombre que conforma el lenguaje no aprehende cosas o hechos, sino *excitaciones*: no devuelve sensaciones, sino simples copias de las mismas. La sensación provocada por una excitación de los nervios, no alcanza a la cosa en cuanto tal: dicha sensación aparece al exterior a través de una imagen (...) La esencia total de las cosas no se aprehende nunca. Nuestras expresiones verbales no esperan jamás a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos proporcionen sobre la cosa un conocimiento exhaustivo y hasta cierto punto respetable. Surgen en el momento mismo en que se siente la excitación. En lugar de la cosa, la sensación no aprehende más que un signo. Es el *primer punto de vista: el lenguaje es la retórica* (Nietzsche, 2000a, p. 140).

Ya en el segundo párrafo, Zarathustra reitera la disyuntiva que le ha planteado al espíritu de la pesadez: “¡Detente, enano -dije- o tú o yo! Yo soy el más fuerte” (Nietzsche, 1995, p. 119). Esta fortaleza es una estatura *moral* -pues Zarathustra es un hombre de *altura*- surge

gracias al conocimiento del *pensamiento abismal*. “Ése [dice Zarathustra al enano]- ¡Ése- no podrías soportarlo!” (p. 119). El enano, acto seguido, salta hasta el suelo desde la espalda de Zarathustra, y ambos se detienen frente a un portón. El portón tiene dos caras: “dos caminos concurren aquí, que nadie ha recorrido aún hasta su extremo” (p. 119). Este separa dos eternidades. El *pensamiento abismal* es por tanto la doctrina del eterno retorno. Dicha doctrina posee un contenido ético: aliviar la carga que significa e implica para la voluntad el espíritu de la pesadez. Se trata del antídoto ético contra la mala conciencia.

El portón en el cual chocan las dos eternidades es el *instante*: ése es su nombre⁴³. Mas, ¿se contradicen eternamente los caminos?

Todo cuanto se extiende en línea recta miente -murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, y el tiempo es círculo (p. 119).

Es paradójico: el enano, como espíritu de la pesadez, conoce la doctrina del eterno retorno y habla acerca de ella. Pero Zarathustra replica de esta forma: “¡Oh, espíritu de la pesadez! (...) ¡No tomes las cosas tan a la ligera! ¡O te dejaré en cuclillas ahí donde estás, cojitranco! ¡No olvides que yo te he subido a estas alturas!” (p. 119).

Y más paradójico aun: el espíritu de la pesadez toma las cosas a la ligera. Esta ligereza, esta superficialidad, se deriva de una intelección racional y lógica de la doctrina, mas no de una verdadera comprensión emocional de la misma, la cual, por tal motivo, posee la fuerza suficiente para movilizar la voluntad hacia el querer la repetición eterna de todo acontecer. O, acaso, ¿el espíritu de la pesadez se ha vuelto ligero?

Zarathustra se dispone a *explicar* al espíritu de la pesadez en qué consiste la doctrina. ¿Acaso no tendrá que haber ocurrido ya alguna vez cada una de las cosas que *pueden* ocurrir? —le pregunta. La pregunta, en suma, solo afirma la *necesariedad* de todo lo posible. Si se analiza con detenimiento, las cosas que tienen *necesariamente* que ocurrir de nuevo son aquellas que pueden *posiblemente* ocurrir. Se trata, por tan-

⁴³ Es esta la versión estoica del tiempo como tiempo Aion. En efecto, Aion se opone a cronos, y desde su perspectiva “únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez. O mejor, es el instante sin espesor y sin extensión, quien subdivide cada presente en pasado y futuro, en lugar de presentes vastos y espesos que comprenden, unos respecto de otros, el futuro y el pasado” (Deleuze, 1994, p. 172).

to, de una simultaneidad temporal de todos los mundos posibles. Y es que, en la polémica con Kant, la doctrina del eterno retorno encuentra pleno sentido desde una física no newtoniana, distinta a la que primaba en la época y la cual serviría de inspiración y de fundamento para el autor de la *Crítica de la razón pura*. En sus bellas lecciones sobre *Kant y el tiempo* Gilles Deleuze (2008) muestra cómo según la física newtoniana “todo ocurre como si el tiempo se ‘desplegara’ en el sentido estricto, es decir, como si el tiempo se desenrollara, como si perdiera su forma cíclica [la imagen antigua del tiempo]. El tiempo deviene línea recta pura” (p. 49). De acuerdo con esta imagen del tiempo, todo lo vivido se convierte en algo abstracto.

Ahora bien, Klossowski (2004) afirma el hecho según el cual “una doble preocupación parece acosar a Nietzsche después de su experiencia en Sils-Maria. La verificación científica de lo vivido debe a la vez asegurarle su lucidez y permitirle una formulación inteligible y apremiante tanto para los demás como para sí mismo” (p. 129). Así pues, en esta polémica con Kant (Reboul, 1993, pp. 15-54) la teoría del eterno retorno atacaría directamente el fundamento de toda la teoría del conocimiento del filósofo de Königsber, ya que haría trizas la concepción del tiempo como forma de la intuición pura, la cual a su vez sería garante de la objetividad. Pero el problema era que, para dar una fundamentación científica a su teoría, Nietzsche debía recurrir a fuentes antiguas: la física cuántica (con su teoría de fractales, su concepción de la curvatura del espacio-tiempo [concepto tomado de la teoría de la relatividad] y la teoría del paralelismo de infinitos universos) aún no había aparecido (Deutsch, 1999). “Pues cada una de las cosas que *pueden* correr por esa larga calle hacia adelante, ¿acaso no *tienen* que volver a recorrer de nuevo su camino?” (Nietzsche, 1995, p. 120)⁴⁴.

⁴⁴ La itálica en los términos “pueden” y “tienen” es nuestra, y sirve para hacer distinción entre las categorías lógico modales de lo posible y lo necesario. No se trata, sin embargo, de una alusión a la teoría de los mundos posible de Saúl Kripke (1985, p. 27), pues en dicha teoría los términos modales son solo nombres como designadores rígidos.

La doctrina del eterno retorno trasciende también al *logos*, es decir, a ese *hablar*, acerca de algo, con alguien. ¿Habría sido todo un sueño? -se pregunta Zarathustra. De repente se halló entre peñascos agrestes, solo, abandonado en el más desierto claro de luna. El enano, el espíritu de la pesadez ha desaparecido.

Sin embargo, no estaba tan completamente solo como creía. Yacía por tierra un hombre. Un perro andaba saltando a su lado, con el pelo erizado y gimiendo. Ahora este último veía a Zarathustra gritar, y aullaba de nuevo (un aullido que el propio Zarathustra había escuchado otrora, en su niñez).

En verdad, jamás había visto nada parecido a lo que entonces vi allí. Un pastorcillo se retorció en el suelo, anhelante y convulso, con la cara descompuesta: de su boca pendía una gran culebra negra (p. 121).

Zarathustra manifiesta no haber visto jamás tal expresión de náusea y pavor en un rostro humano, y expresa una conjetura: “Quizá aquel pastorcillo dormía cuando la culebra penetró en la garganta y se aferró a ella, mordiendo” (p. 121).

Zarathustra ayuda al pastorcillo. Tira y tira del reptil en vano, pero no puede arrancarlo, y entonces se le escapa un grito: ¡muerde, muerde! Se trata, ciertamente, de un grito que aúna el horror, el odio, el asco y la compasión de un Zarathustra que aconseja: ¡arráncale la cabeza, muérdele!, pues “todo cuanto había, bueno y malo, gritaba en mí, con un *único grito*” (p. 121).

Posteriormente, Zarathustra invoca (y provoca al mismo tiempo) el poder de interpretación que asume como propio de los valientes que escuchan su palabra, de los buscadores e indagadores y de todos aquellos que se lanzan con velas astutas a mares inexplorados. Valentía, curiosidad, astucia, osadía, son los valores del intérprete privilegiados por Nietzsche. No se trata ya de los conceptos fundamentales de un Humanismo gastado por nuevas metafísicas, sino de la interpretación como un hacer, como una praxis que moviliza el poder de interpretar.

Zarathustra enuncia el enigma (uno de los tropos de alegoría) que surge de una de sus visiones. De hecho su previsión es algo que se produce cuando contempla al pastorcillo de cuya boca pende la culebra negra. Aquí el simbolismo no es tanto la culebra en sí como su color, pues el poder de introducirse en la boca y de asumir contornos digestivos depende necesariamente de una forma, de una anatomía que es de suyo serpenteante; y la boca y la laringe, hasta las puertas del estómago, los intestinos y el recto son, en este sentido, análogos a una serpiente.

Zarathustra enuncia el enigma en estos términos:

¿Qué símbolo vi yo entonces? Y ¿Quién es el que algún día tiene que venir?
 ¿Quién es el pastor en cuya garganta se introduce el reptil?
 ¿Quién es el hombre cuya garganta ha de ser así atacada por las cosas más negras y más pesadas? (Nietzsche, 1995, p. 121).

Los componentes simbólicos permiten develar el sentido del enigma. En primer lugar, la garganta, como órgano fonador, permite hablar, y hablar en términos de Nietzsche es crear. A su vez el color negro, según Tressider (2003, p. 68), es símbolo casi inevitable de fuerzas negativas y de sucesos desgraciados, y representa en casi todas las culturas la oscuridad de la muerte, la ignorancia, la desesperación, el pesar y el mal. De allí la pesadez; esta es la mala conciencia. Finalmente el pastor es símbolo de guía espiritual y de conductor de hombres y de rebaños. Se trata pues de un conductor espiritual que ya no puede crear, invadido como está por la mala conciencia.

De allí el consejo de Zarathustra imuerde, muerde: arráncale la cabeza! El pastorcillo, en efecto, muerde tajantemente y escupe la cabeza de la serpiente, irguiéndose de un salto. Este último hecho se aclara si miramos el valor simbólico antiguo de la decapitación del enemigo. En este sentido, la cabeza, en un nivel estrictamente simbólico, es el instrumento rector de la razón y del pensamiento, pero también la manifestación del espíritu, poder o fuerza de vida de una persona (Tressider, 2003, p. 44), y en la tradición celta se entendía que el poder del decapi-

tado se transfería al decapitador. De hecho en este discurso, “ya no un pastor, ya no un hombre -iun transfigurado, un iluminado, reía! ¡Jamás río tanto sobre la tierra hombre alguno!” (Nietzsche, 1995, p. 121).

Ya no era simplemente un hombre, sino un hombre transfigurado: un superhombre, aquel que algún día tiene que venir. El superhombre es por tanto el animal que ríe, fortalecido tras decapitar a la culebra negra de la mala conciencia y de los valores en sí.

Oh, hermanos, yo oí una risa que no era risa de hombre – Y ahora me devora una sed, un insaciable anhelo.

Mi anhelo de risa me devora. ¡Oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y como soportaría el morir ahora!

Así habló Zarathustra (Nietzsche, 1995, p. 121).

Se trata de un anhelo de superhombre. Zarathustra se nos revela como aquel que debe morir para llegar a ser aquello que es pero aún no lo es del todo: un hombre que ríe. Y es en la medida en que Zarathustra no solo habla, sino que ahora quiere reír que aparece la relación entre el lenguaje y la más significativa de sus manifestaciones: el humor. El humor, ciertamente, es el asunto más serio que propicia el lenguaje: hace reír, tiene el poder de maravillarnos y nos convoca a reflexionar acerca de si todo esto, desde el punto de vista metafísico, y al fin de cuentas, no será tan solo un efecto harto risible del lenguaje. Al respecto, dice Deleuze (1994):

A la pregunta [formulada por Nietzsche] ¿quién habla?, respondemos tan pronto el individuo como la persona, o el fondo que disuelve a uno y a otra. ‘El yo del poeta lírico eleva la voz desde el fondo del abismo del ser; su subjetividad es pura imaginación.’ Pero resuena aún una última respuesta: la que recusa tanto el fondo primitivo como las formas del individuo y la persona, que rechaza tanto su contradicción como su complementariedad. No, las singularidades no están encerradas en individuos o personas; ni tampoco se cae en un fondo indiferenciado, profundidad sin fondo, cuando se deshace el individuo y la persona. (...) El sinsentido y el sentido abandonan su relación de oposición dinámica, para entrar en la copresencia de una génesis estática, como sinsentido de la superficie y sentido que se desliza sobre ella. Lo trágico y la ironía dejan sitio a un nuevo valor, el humor. (...) el humor es el arte de las superficies y las dobleces (pp. 150-151).

3.2.4 La serpiente en “De los tres males”

Finalmente, la serpiente hace aparición indirecta en el discurso titulado “De los tres males” (Nietzsche, 1995, pp. 142-145), discurso este que consta de dos párrafos: en el primero de ellos Zarathustra comienza comentando un sueño, “el último sueño de la mañana”. Se hallaba sobre un promontorio y “más allá del mundo” suspendía en su mano una balanza y lo *pesaba*.

Sabemos por Tressider (2003, p.32) que la balanza es símbolo de justicia, imparcialidad, equilibrio, armonía, verdad y juicio divino. Sentencia del juez paráclito, es también emblema de un vínculo causal entre el pecado y el castigo después de la muerte. Atributo de Temis y de Hermes, puede significar también la lógica y la oportunidad. Zarathustra se pregunta por qué la aurora lo ha despertado tan pronto y por qué siente celos de los ardores de su sueño matinal.

Siendo *Aurora* una obra posterior, y constituyendo esta una serie de reflexiones sobre la moral como prejuicio, es presumible que en este discurso Zarathustra desee someter al mundo a un juicio, a una valoración. Efectivamente, continúa Zarathustra,

Mi sueño halló el mundo mensurable para quien dispone de tiempo, ponderable para un buen pensador, sobrevolable para alas vigorosas, comprensible para los adivinos aficionados a enigmas, adivinable para adivinos cascanueces.

Mi sueño, un navegante intrépido, mitad bajel, mitad ráfaga de viento, silencioso como las mariposas, impaciente cual el halcón, ¡cómo habría hoy hallado sin embargo sosiego y paciencia para pesar el mundo! (Nietzsche, 1995, p. 142).

Zarathustra se pregunta cómo, a pesar de los celos de esa aurora, ha hallado el sosiego y la paciencia para pesar el mundo. Se trata de un tasado, de una valoración moral. Tal vez, continúa Zarathustra, el aliento para realizar dicha tarea fuere extraído de la sabiduría. Es una sabiduría que ríe y está despierta, y que se burla de todos los “mundos infinitos”; una sabiduría que declara lo siguiente: “Donde hay fuerza, allí manda también el número, pues tiene más fuerza” (Nietzsche, 1995, p. 142).

La doctrina de los “mundos infinitos”, un simbolismo que remite a la teoría pitagórica del número, queda desmentida, en la sabiduría de Zarathustra, por la teoría del acto de numerar en tanto que ejercicio de una fuerza. La numeración, y no el número en sí, será una forma de abstracción metalingüística que produce o permite el dominio de las cosas del mundo, y por tanto el dominio sobre cosas finitas. En este pasaje presenciamos una crítica a la metafísica del número como cosa en sí.

Zarathustra contempla con seguridad su sueño de un mundo finito; un mundo sin curiosidad, sin indiscreción, sin temor y sin súplicas. Es el sueño de un mundo sin secretos, un mundo transparente, un mundo sin tentaciones y por tanto sin pecado. “Como si una gran manzana se ofreciese a mi mano, una manzana de oro, de aterciopelada, fresca y suave piel, ¡así se me ofreció el mundo!” (Nietzsche, 1995, p. 142).

El mundo del sueño se convierte en alegoría del árbol que, en lugar de ser el epicentro de la tentación, se convierte en árbol que ofrece sombra, descanso y sosiego al viajero. “Como si me estuviera haciendo señas un árbol de luengas ramas, un árbol de firme voluntad, curvado como para ofrecer respaldo y apoyo al fatigado viajero: ¡así se erguía el mundo sobre mi promontorio!” (Nietzsche, 1995, p. 142).

En lugar de la tentación Zarathustra sueña con manos hermosas y gráciles que le tiendan un cofrecillo que sirva para hechizar ojos pudorosos y reverentes. Un cofrecillo que exorcice el pecado y la mala conciencia. Sueña con un mundo que, antes calumniado, ahora deviene un intermedio entre lo enigmático y lo claro; un mundo humanamente bueno.

Acto seguido Zarathustra quiere sopesar, de un modo humanamente bueno, y en la balanza, “las tres cosas más malvadas que existen”, a saber: *voluptuosidad, ambición de dominio y egoísmo*. Se trata de las tres cosas más maldecidas y calumniadas.

Estas tres maldades son realmente contravirtudes, oposiciones dialécticas a las virtudes cristianas de castidad, humildad y amor al prójimo. El símbolo de la serpiente aparece en relación con la segunda contravirtud, la ambición de dominio (*herrschaft*): traba maligna que se impone a los pueblos más vanos; que se burla de toda virtud incierta; que cabalga sobre todos los corceles y sobre todos los orgullos. Rasgadura de terremoto, rompe y disgrega todo lo carcomido; retumbante alud vindicador; destructora de sepulcros blanqueados; fulminante pregunta para respuestas prematuras. Ante su mirada se postra y se humilla el hombre, “y cae más bajo que las serpientes y los cerdos – hasta que al fin estalla en su boca el gran desprecio” (Nietzsche, 1995, p. 142).

Así, la ambición de dominio, como contravalor opuesto al valor cristiano de humildad, encuentra en el *caer* de la serpiente y del cerdo dos referentes simbólicos. Recuérdese cómo, en la tradición simbólica cristiana, la serpiente no sólo *cae* sino que además hace *caer*; en el primer evento porque fue condenada a reptar eternamente, y en el segundo porque el *daimon* tentador se representa bajo la forma de una serpiente persuasiva y rastrera. De igual manera, el cerdo -o más bien la pira de cerdos- cae como medio que exorciza los demonios:

Cuando llegó a la otra orilla, a la tierra de los gadarenos, vinieron a su encuentro dos endemoniados que salían de los sepulcros, feroces en gran manera, tanto que nadie podía pasar por aquel camino. Y clamaron diciendo: ¿Qué tienes con nosotros, Jesús, Hijo de Dios? ¿Has venido acá para atormentarnos antes de tiempo? Estaba paciendo lejos de ellos un hato de muchos cerdos. Y los demonios le rogaron diciendo: Si nos echas fuera, permítenos ir a aquel hato de cerdos. Él les dijo: Id. Y ellos salieron, y se fueron a aquel hato de cerdos; y he aquí, todo el hato de cerdos se precipitó en el mar por un despeñadero, y perecieron en las aguas (Mateo, 8: 28-32).

Ha de tenerse en cuenta, además, que la tradición cristiana condena al cerdo epicúreo como emblema del hedonismo⁴⁵.

⁴⁵ El cerdo se convierte en emblema del epicureísmo gracias a dos características fisiológicas básicas: se trata del animal que posee las papilas gustativas más desarrolladas y es al mismo tiempo el animal que más eyacula. Respecto al bestiario de algunos filósofos puede consultarse Onfray (2002)

4. EL LEÓN DE ZARATHUSTRA

Para levantar un santuario *hay que derruir un santuario:*
esta es la ley.

Nietzsche. *Genealogía de la moral.*

La autosuperación del nihilismo: intento decir Sí a todo
lo que ha sido negado hasta hoy.

Nietzsche. *Fragmentos póstumos.*

¡Yo he canonizado la risa! ¡Hombres superiores,
aprended –a reír!

Nietzsche. *Así habló Zarathustra*

El símbolo del león aparece ya en el primer discurso de *Zarathustra*, en ese famoso y comentado discurso que lleva por título “De las tres transformaciones”: en este, y en un sentido ascendente y progresivo, el espíritu deviene camello, deviene león y deviene niño. Pero el símbolo no solo aparece allí, una prolija figuración, que incluye el Prólogo, le espera a lo largo del texto.

El león aparece en los siguientes pasajes: en el Prólogo III (Nietzsche, 1995, p. 7); en “De las tres transformaciones” (pp. 17-19); en “El niño del espejo” (pp. 61-63); en “De los sabios célebres” (pp. 77-79); en “La hora más silenciosa” (pp. 111-114); en “De las viejas y las nuevas

tablas” I y XVI (pp. 149, 158); en “Del hombre superior XX” (p. 226); en “Entre las hijas del desierto” (pp. 236-237), y en “El signo” (pp. 249-252).

Un hecho ha aparecido como cierto después de hacer este rastreo textual: la coherencia del símbolo nos permite hacer una lectura transversal del *Zarathustra* e integrar la interpretación de dicho símbolo bajo tres temas conectados de manera íntima: 1º) la crítica de la metafísica y de la razón, o cuando león se hace reactivo, 2º) el león nihilista, y 3º) la risa y la ironía en la creación verbal, o cuando el león se hace creador.

4.1 El símbolo del león en la mitografía

Antes de pasar a la interpretación textual del símbolo en el *Zarathustra* se realizará un recorrido por la mitografía. Se esperan encontrar allí ecos del sentido simbólico que va a ofrecernos el símbolo nietzscheano.

Tresidder (2003, 136-138) afirma que el león está fuertemente asociado al poder solar y divino, es autoridad de la realeza, emblema de fuerza, sabiduría, justicia y protección. En un sentido negativo, se considera también como un heraldo de crueldad, ferocidad devoradora y muerte, e imagen de lo grande y lo temible en la naturaleza que parece encarnar al sol mismo. Amante de la sombra y cazador nocturno por excelencia, las asociaciones con el sol provienen más del esplendor iconográfico de la piel dorada, lo radiante de su melena y de su maravillosa presencia física. Presenta entonces un dualismo valorativo como destructor y salvador. Se trata de un dualismo que, oscilando entre lo defensivo y lo ofensivo, queda retratado en la tradición cristiana en el libro de Joel 3: 16: “El Señor ruge desde Sión y profiere su voz desde Jerusalén, y tiemblan los cielos y la tierra. Pero el Señor es el refugio de su pueblo, la fortaleza del pueblo de Israel”.

El simbolismo del león se nutre también con el motivo de la cacería real (el cual es común en la iconografía antigua del occidente de Asia) y es tenido allí como símbolo de la muerte y la resurrección, signando una continuidad de la vida que se asegura tras matar a un animal si-

milar a un dios. En algunas esculturas mesopotámicas el león parece ofrecerse para sacrificio y sugiere simbólicamente el valor humano que se hace igual al valor del león. En Grecia los leones eran guardianes de los muertos y se identificaban con Dionisio, Febo, Artemisa y Cibele, y también eran guardianes de palacios, tronos, santuarios, puertas o puentes en general.

El león es un símbolo ambivalente desde el punto de vista valorativo. Esta ambivalencia simbólica puede rastrearse en los bestiarios medievales (en la figura quimérica del grifo, un híbrido de león alado con cabeza de águila), en el judaísmo (donde el león de la muerte es vencido por la oración) y en el arte cristiano (donde aparece bien como adversario o bien como atributo de la propia divinidad). En forma menos ambivalente, el león es en el Medioevo símbolo de poder y dominio real, victoria militar, valor, vigilancia y fortaleza. Cuando varios líderes se identifiquen con él, el león llegará a ser símbolo de poder político: el sobrino de Mahoma, Ricardo I -"Corazón de león"-, los emperadores de Etiopía y Buda "león entre los hombres".

Por otra parte, los bestiarios medievales (Malaxecheverría, 2008) refieren el hecho según el cual *león* en griego significa *rey* en francés. En este mismo contexto se le denomina *rey* al león porque domina a muchos animales. En general, la interpretación alegórica medieval establece las siguientes analogías:

Tiene la expresión ardiente, el cuello grueso y con melena; el pecho, por delante, es cuadrado, valiente y agresivo; los cuartos traseros, delgados; tiene una gran cola, y las patas lisas y ágiles junto a los pies; los pies, gruesos y cortados, con uñas largas y curvadas. Cuando tiene hambre, enfurecido, trata a los animales igual que a ese asno que rebuzna y vocea. Escuchad, pues, con toda certidumbre, la significación de esto.

El león significa el Hijo de la Virgen María; es, sin duda alguna, el rey de todos los hombres; por su propia naturaleza, tiene poder sobre todas las criaturas. Con fiera actitud y terrible venganza se aparecerá a los judíos cuando los juzgue, porque obraron mal cuando lo clavaron en la cruz, y debido a esta acción perversa no tienen rey propio. El pecho cuadrado representa la fuerza divina; los cuartos traseros muy delgados muestran que fue humano a la vez que divino; la cola, la justicia que se cierne sobre nosotros; mediante la pata, que tiene lisa, muestra que Dios es rápido, y que era conveniente que se entregase

por nosotros; el pie, que tiene cortado, muestra que Dios rodeará al mundo, y lo tendrá en el puño; por las uñas, se entiende la venganza contra los judíos, y por el asno, entendemos evidentemente a los judíos⁴⁶. El asno es estúpido por naturaleza, como dice la Escritura, y no saldrá de su camino si no le arrancan de él. La misma naturaleza tienen los judíos, que son unos necios: no creerán en Dios, si no es por la fuerza; no se convertirán, si Dios no les da esa merced (pp. 90-94).

De acuerdo con Cirlot (2010, pp. 278-279), las correspondencias simbólicas principales del león son el oro -o “sol subterráneo”- y el sol, y es por eso que aparece como símbolo de dioses solares, como Mitra en el panteón antiguo de Persia. La misma fuente refiere cómo de la posición o situación del león pueden derivarse otros significados alegóricos: el león joven se corresponde con el sol naciente; el viejo o enfermo, a su vez, con el ocaso; el león victorioso significa la virilidad exaltada y el león domado la paralela situación existencial.

Finalmente, Ronnberg (2011, p. 268) refiere que los leones son los más sociables entre los grandes felinos, son una especie de dignatarios reales que residen en las sabanas y que viajan en manada. Sus mantos leonados, la exuberante melena del macho -que rodea su cabeza a la manera del radiante nimbo del sol- y su fiera vigilancia del territorio relacionan al león con el sol, la supervivencia heroica y la magnanimidad.

4.2 El león reactivo

En el Prólogo III Zarathustra exhorta a los pobladores de la ciudad en los siguientes términos: “La hora en que os digáis: ¿qué me importa mi razón? ¿Acaso ansía ésta el saber, como el león su alimento?⁴⁷, ¿O es pobre y sucia, una voluptuosidad harto miserable? (Nietzsche, 1995, p. 7).

⁴⁶ La batalla entre el león y el asno cobra una importancia mayúscula en el Zarathustra si se tiene en cuenta que se trata, igual que el camello, de un animal de carga. De hecho, en la cuarta parte del texto Nietzsche no tiene reparos en referirse al asno como animal que lleva sobre sí los prejuicios y condicionamientos morales, los “tú debes”.

⁴⁷ La pregunta corresponde al alemán: Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seines Nahrung? (Nietzsche, 1951, p. 7).

Es fácil ver aquí al león haciendo parte de una parábola o comparación que se realiza a partir de cosas distintas (Sevilla, 1993, p. 349)⁴⁸. Dicha parábola acontece en un discurso en el que Zarathustra conmina al pueblo para que se diga a sí mismo algunas cosas inauditas, y en este caso se diga ciertas palabras que involucran una gran crítica a la razón.

Frente a la poca importancia de la razón, frente a su inanidad, la disyuntiva que plantean las preguntas transcritas es tan sólo aparente; conducen a la misma conclusión. La primera opción, o primer camino, puede traducirse en la siguiente hipótesis: si la razón ansiara el saber, entonces lo haría de la misma forma en que el león ansía su alimento, es decir, instintivamente, con avidez instintiva, hecho que la obligaría a hacerse nocturna, acechante, alevosa, paciente y feroz. Sería entonces la razón negando en sí misma los caracteres distintivos de la racionalidad, y afirmando la paradójica posibilidad de una razón instintiva. En la segunda opción, o segundo camino, la razón es ya directamente pobre y sucia, voluptuosa y miserable.

La crítica se hace entonces desde dos frentes simultáneos: la razón no busca el saber a partir del reconocimiento de su necesidad vital, y cuando lo hace, lo hace pobre y suciamente, pues busca solo satisfacer los deseos más vulgares. Así, al decirse “no me importa más mi razón”, quien acepte la invitación de Zarathustra estará diciendo un “no” simultáneo a la superficialidad y a la miseria de los conceptos⁴⁹. El león es aquí, en consecuencia, una metáfora del instinto de saber.

Con todo, la necesidad del león hacia el alimento es análoga a la necesidad que media, en términos de Nietzsche (1993) entre pensamiento y lenguaje:

Dejamos de pensar si no lo queremos hacer bajo la constricción del lenguaje, llegamos aún a la duda de ver aquí un límite como límite. El pensamiento racional es un interpretar según un esquema del que no nos podemos desprender (pp. 93-94).

⁴⁸ De hecho el ejemplo que trae Sevilla, para explicar la parábola como tropo lingüístico, es el siguiente: “Se detiene semejante a un león que, en los campos de la abrazada Libia, ha visto de cerca a un enemigo”.

⁴⁹ Sobre este punto puede consultarse el Capítulo 5 dedicado a las moscas.

Esto sugiere que la suciedad y pobreza de la razón no es algo que le vendría de suyo, sino el resultado de una incapacidad propia de todo intérprete en su habilidad para construir con el lenguaje, aun a pesar de los condicionamientos que este último impone. El combate del león se juega, entonces, en el terreno medio entre lo racional y lo irracional, entre filosofía y poesía, y para comprender la apuesta que Nietzsche hace a favor de esta última en *Zarathustra* valen las palabras de María Zambrano (2000):

La realidad es demasiado inagotable para que esté sometida a la justicia, justicia que no es sino violencia. Y la voluntad aún extrema esta violencia “natural” y la lleva a su último límite. La palabra de la poesía es irracional porque deshace esta violencia, esta justicia violenta de lo que es. No acepta la escisión que el ser significa dentro y sobre la inagotable y oscura riqueza de la posibilidad. Quiere fijar lo inexpresable, porque quiere dar forma a lo que no la ha alcanzado: al fantasma, a la sombra, al ensueño, al delirio mismo. Palabra irracional que ni siquiera [salvo en el *Zarathustra* de Nietzsche] ha presentado combate a la clara, definida y definidora palabra de la razón (p. 115).

Pero el combate avanza hacia una crítica del conocimiento como instrumento del poder, exactitud relativa y regularidad de las percepciones, y en este sentido no es gratuita la comparación entre la razón que busca el saber y el león que busca el alimento.

Esta crítica se da también en la siguiente aparición del símbolo, y más concretamente en el famoso discurso titulado “De las tres transformaciones”: “Voy a hablaros de las tres transformaciones del espíritu: de cómo el espíritu se transforma en camello, el camello en león, y finalmente el león en niño” (Nietzsche, 1995, p. 17).

En aras de la interpretación, lo primero que hay que advertir es que el león surge como consecuencia de una transformación. Con esta transformación Nietzsche realiza una crítica de la metafísica del símbolo para afirmar el devenir. Sin embargo, el sentido textual del camello se ciñe estrechamente al sentido que canónicamente le han atribuido los simbolistas y los mitógrafos. En efecto, el camello, como primera transformación del espíritu, soporta muchas cargas con reverencia; es vigoroso y sufrido; añora ser cagado con pesos formidables. El camello de *Zarathustra* -cuyo devenir avanza en las transformaciones del espí-

ritu, hasta encontrarse en sueños con un niño en el espejo- se arrodilla a la espera de cargas portentosas. El camello se arrodilla para humillar la soberbia -es humildad-, finge de loco para burlarse de la sabiduría, se separa cuando todos celebran la victoria y se aviene a escalar montañas para tentar al tentador. Es hambriento en el alma por amor a la verdad. Son pesadísimas cargas que el espíritu sufrido toma sobre sí, “a semejanza del camello”.

Se trata de un símil que en la escritura de Nietzsche, y en el Zarathustra en particular, adopta un tono parabólico, a la manera del texto bíblico. Sin embargo, es también un símbolo ya documentado en la tradición simbólica oriental y occidental. Así, Tresidder (2003, p. 48) refiere que el camello es símbolo de sobriedad y obediencia, y que su habilidad para soportar pesadas cargas sin quejarse y recorrer largas distancias sin beber agua le han valido la total aprobación de la apologética cristiana. Fácil es deducir entonces que el primer devenir del espíritu en Zarathustra sea el camello, en una clara alusión al espíritu del cristianismo.

Pero las analogías no se detienen allí. La misma fuente refiere que Cristo utilizó el tamaño del camello como parábola de la dificultad del hombre rico para ingresar al cielo⁵⁰, lo que equivale a la dificultad del camello para deshacerse de las cargas, impidiéndole, en términos de Zarathustra, “fundar su propio desierto”.

Así pues, la parábola del camello en el texto de Nietzsche se juega en la paradoja de un animal habitual del desierto y que, sin embargo, está imposibilitado para habitarlo. Dicha posibilidad llegará para el espíritu solo cuando este haya devenido león y pueda preparar el terreno simbólico del niño: un desierto urgido de fundaciones inauditas.

La transición entre el camello y el león es algo que el texto narra utilizando el mismo estilo parabólico que ha adoptado desde el comienzo del discurso:

⁵⁰ En el famoso pasaje de Marcos 10:25.

Todas esas pesadísimas cargas toma sobre sí el espíritu sufrido; a semejanza del camello, que camina cargado por el desierto, así marcha él hacia su desierto.

Pero en lo más solitario de ese desierto se opera la segunda transformación: en león se transforma el espíritu, que quiere conquistar su propia libertad, y ser señor de su propio desierto.

Aquí busca a su último señor: quiere ser amigo de su señor y su Dios, a fin de luchar victorioso contra el dragón (Nietzsche, 1995, p. 17).

En este punto, el análisis del león en cuanto símbolo no podrá ser realizado satisfactoriamente si se omite el de dos símbolos importantes: el desierto y el dragón.

Sabemos que en la tradición cristiana el desierto es un lugar para perderse, o para encontrarse. Como refiere Walker (citado por Ronnberg, 2011), en esta tradición, y desde el siglo IV d. C., la clausura y el retiro monástico eran “una búsqueda instintiva del desierto” (p. 116) en su ansia de soledad y de rechazo de todo lo mundano. La misma fuente sostiene que, en cuanto paisaje psíquico, el desierto es la alegoría de prolongados periodos de enajenación, sequía espiritual y tedio creativo, desorientación y agotamiento; pero también mortificación de la carne, purificación espiritual, redención e iniciación. El desierto como espacio de transición es tenido en cuenta por los escritores bíblicos como una gran extensión de vacío y desesperación bajo el ululante dominio del Señor de las moscas, o bien como espacio para vagar, exiliarse, ponerse a prueba y esperar el porvenir.

En el *Zarathustra* vemos plenamente la reinterpretación de esta simbología, ya que el camello, si bien avanza en el desierto, depara el terreno para que el león conquiste la libertad. Se trata también de un desierto dominado por el dragón. En este punto no puede dejar de observarse el hecho según el cual el zoroastrismo, concretamente en el *Avesta*, hace referencia a un camello volador como imagen del dragón o serpiente del paraíso (Tresidder, 2003, p. 48). En otra fuente, Cirlot (2010, p. 124) muestra cómo al camello se le asigna una relación con el dragón y las serpientes aladas, y que el *Zóhar* -el libro central del cabalismo- atribuye a la serpiente del edén la particularidad de ser una suerte de “camello volador”.

Es como si el espíritu-camello señalara el camino de dos albures antagonicos: el del león o el del dragón. Pero, *¿quién* es el dragón del texto?

¿Cuál es ese gran dragón a quien el espíritu no quiere seguir llamando señor o Dios? Ese dragón no es otro que el “tú debes” (Nietzsche, 1995, p. 18).

Se trata, ciertamente, de un dragón que afirma el estatuto ontológico y metafísico de los valores en sí, pues, “todos los valores han sido ya creados. Yo soy todos los valores. Por ello, ino debe seguir habiendo un «yo quiero»! Así habló aquel dragón” (p. 18).

Es diciente el contenido polémico y crítico de esta última oración. La traducción de *Alsospricht der Drache* (Nietzsche, 1951, p. 21), “así habla el dragón”, hace eco del título del texto. En la medida en que el dragón de los «tú debes» *habla así* la función polémica del león será ejercida mediante un lenguaje que promueve el «yo quiero» y funda, a partir de la crítica de la metafísica axiológica, un desierto propio.

Según la pertinente apreciación de García Borrón al texto de Zarathustra cuya traducción seguimos, según la cual el «tú debes» es una divisa de la ética kantiana, adoptada con entusiasmo por los racionalistas, entonces el tránsito entre el camello y el dragón comporta una genealogía de la historia de las ideas morales de Occidente.

Si la ética kantiana es “la más alta construcción de la razón”, simbolizada aquí por el dragón, entonces la figura del camello, como animal que carga sobre sí la pesadísima carga de la mala conciencia, denuncia el origen cristiano de la moral de Kant, y en suma el origen y fundamento cristiano de la razón.

Pero ese devenir dragón era algo que había entusiasmado en su tiempo al propio Nietzsche (1995):

Como a su cosa más santa, el espíritu amó, en su tiempo, al tú debes. Hasta en lo más santo tiene ahora que encontrar ilusión y capricho, para robar el quedar libre de su amor (p. 18).

El león vuelve en este discurso a hacer suya la crítica y la oposición a la razón, sumándole ahora la denuncia de la base cristiana que esta posee. El león es la oposición ante este albur:

Hermanos míos, ¿para qué es necesario en el espíritu un león así? ¿No basta acaso con el animal sufrido, que es respetuoso, y a todo renuncia?

Crear valores nuevos no es cosa que esté tampoco al alcance del león. Pero sí lo está el propiciarse libertad para creaciones nuevas.

Para crearse libertad, y oponer un sagrado *no* al deber –para eso hace falta el león (Nietzsche, 1995, p. 18).

Si el león “hace falta”, es decir, es necesario, entonces es *conditio sine qua non* para el advenimiento del niño (quien realiza el juego divino del crear a partir de un santo decir «sí»), y este discurso y la figura del león en particular encienden un faro que ilumina la evolución de la obra y del pensamiento de Nietzsche. Mientras el *Zarathustra* es la expresión del niño en el juego divino del crear con el lenguaje, una obra como *Genealogía de la moral*, que además es un escrito polémico, es más la expresión de un espíritu león. Esta afirmación cobra sentido y adquiere fundamento si traemos a colación el aforismo 25 con el que Nietzsche cierra abruptamente el segundo tratado de una obra que, genealógicamente, destruye el estatuto de los valores en sí (Nietzsche, 1972):

-Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto sólo una cosa me conviene: callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más “futuro>>, a uno más fuerte que yo, -lo que únicamente le está permitido a *Zarathustra*, a *Zarathustra el ateo* (p. 110).

Sobra decir que ese “más joven” es el espíritu que ha devenido niño. También es diciente el hecho según el cual el tratado tercero de la *Genealogía*, dedicado a la interpretación de los ideales ascéticos, tenga por epígrafe un verso del *Zarathustra* y concretamente uno extraído del discurso titulado “Del leer y del escribir”: “Despreocupados, irónicos, violentos –así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero” (Nietzsche, 1995, p. 111).

Ahora bien, si todo el tercer tratado de la *Genealogía* es una interpretación de este aforismo⁵¹, la figura del camello, la analogía que permite establecer con el ascetismo cristiano y el hecho de estar cargado “por amor a la verdad”, entonces el discurso incluye también una crítica del trasfondo moral del conocimiento y del sentido moral de “la verdad”.

Conocimiento y verdad no serían sucesos prístinos, sino procesos de sedimentación de valoraciones morales. Detrás del “conocimiento” que tiene por medio a la razón, detrás de las “verdades” que hace posibles, se esconde el dragón de los «tú debes». Kant será entonces una suerte de juez paráclito en la historia de las ideas de occidente⁵².

Esta posición crítica de la razón, de la metafísica de la presencia, de la ontología de los valores, de la verdad, del conocimiento y del fondo cristiano de la ética, toda esta oposición a Kant, convierte al león en símbolo de una filosofía reactiva.

Y este león reactivo, en pie de lucha, vuelve a hacer aparición en el discurso titulado “El niño del espejo”. El pasaje es el siguiente:

En verdad, mi felicidad y mi libertad llegan semejantes a tempestades. Pero mis enemigos estimarán que es *el Maligno* el que rabia sobre sus cabezas.

Sí, amigos míos, vosotros también os asustaréis de mi sabiduría salvaje. Acaso hasta huiréis de ella, junto con mis enemigos.

¡Ay, si mi leona sabiduría supiera rugir con dulzura! ¡Muchas cosas hemos ya aprendido juntos!

Mi sabiduría salvaje quedó preñada en las montañas solitarias, y sobre los ásperos peñascos parió su última cría.

Ahora corre enloquecida por el desierto árido, y busca y busca el blanco césped -¡mi vieja sabiduría salvaje!

Sobre el blando césped de vuestros corazones, amigos míos, y sobre vuestro amor, me gustaría acostar lo más querido para ella (Nietzsche, 1995, p. 62).

⁵¹ “Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya “descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación, y para realizarla se necesita el arte de la misma. En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino “interpretación» en un caso semejante: -este tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él” (Nietzsche, 1972, p. 26).

⁵² Como muestra Conill (1997, pp. 83-84), en Kant “las funciones del legislador y del juez forman parte de un modelo jurídico de racionalidad. Por ejemplo, la naturaleza es forzada a responder dentro de la legalidad impuesta por el entendimiento. Otro ejemplo es el de las antinomias kantianas: la disputa entre posiciones filosóficas se lleva acabo según un modelo del proceso judicial. En una especie de experimento racional se han de reducir las pretensiones dogmáticas y cada una de las partes ha de interpretarse como una perspectiva, cuyo relativo- limitado- derecho se deja en manos de la autolegislación de la razón, convertida en tribunal”.

Está claro que la “leona sabiduría”⁵³ es también “la sabiduría salvaje” de Zarathustra, pero, ¿en qué consiste este salvajismo? De entrada es ya dicente que esta nueva alusión al león -en este caso en género femenino- se dé, en este discurso, justo después del de las transformaciones del espíritu. El espíritu-niño se le presenta a Zarathustra en un sueño, invitándolo para que se contemple en el espejo. Aún no ha llegado a ser el que es y, de afirmar el devenir, nunca llegará a serlo; al contemplarse en el espejo verá solo la catadura y la risa sarcástica de un demonio. Zarathustra interpreta el sueño inmediatamente: sus enemigos se han vuelto poderosos y han desfigurado la imagen de su doctrina. Lamenta además haber guardado silencio durante tanto tiempo: simplemente pretende instalar el devenir en dicha doctrina, prodigando para ello nuevos discursos.

El salvajismo de la sabiduría zarathustriana, su carácter leonino y reactivo, se aclara si recordamos el aforismo del discurso titulado “Del leer y el escribir” y que aparece citado más arriba: “Despreocupados, irónicos, violentos –así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero”.

A esta altura del texto, la sabiduría de Zarathustra es salvaje porque está dando la lucha del león. Es la lucha contra el dragón, y si recordamos el fondo cristiano que Nietzsche le endilga a la ética kantiana, entonces se comprende por qué los enemigos de Zarathustra estimarán que él es “*el Maligno*” rabiando sobre sus cabezas. Zarathustra batalla usando la fuerza de su leona sabiduría. Nuevamente se trata de la lucha reactiva; el querer fundar mundos nuevos, utilizando el arma del lenguaje, es hasta ahora un simple proyecto, un proyecto que además se torna posible después de emitir la sentencia de un gran hastío:

“Como todos los creadores, me he cansado de las viejas lenguas: mi espíritu se niega a caminar con sandalias gastadas” (Nietzsche, 1995, p. 62).

⁵³ La expresión, en el idioma original, corresponde al sustantivo adjetivado Löwin Weisheit.

Se trata de un proyecto que comienza a hacerse plausible en el discurso titulado “De los sabios célebres”: “Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios: así se quiere así misma la voluntad-león” (Nietzsche, 1995, p.78).⁵⁴

Por el contexto esta voluntad-león, que se quiere a sí misma, es la voluntad de aquel que es “aborrecido por el pueblo”: el espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no adora. En este sentido, el símbolo del león y su carácter reactivo conserva la coherencia que viene desde el discurso de las transformaciones. También aquí el león, bajo la forma de una adjetivación del sustantivo “voluntad”, es un *medio* para ganar libertad. Esa libertad implica la postura política de quien ha renunciado a la “celebridad del sabio”: para obtener tal celebridad al sabio le es necesaria la veneración y la explotación inmisericorde de la superstición del pueblo. “¡Al pueblo habéis servido, y a la superstición del pueblo, todos vosotros, sabios célebres, pero no a la verdad! Y por ello precisamente se os tributó veneración” (Nietzsche, 1995, p. 77).

Pero, ¿cuál es la superstición del pueblo? ¿En qué consiste?: tal superstición es la metafísica, como queda claro en el siguiente aforismo de los *Fragmentos póstumos*:

“Superchería: icreer en lo ente, en lo incondicionado, en el espíritu puro, en el conocimiento absoluto, en la cosa en sí! Es estos principios se alberga por todas partes una contradicción” (Nietzsche, 1993, p. 77).

Con la metafísica se teje la apariencia de un mundo verdadero, inmóvil, único y predecible, y estos son a la vez atributos de Dios y verdadero móvil de la razón. Quien hable en términos metafísicos será adorado, en la misma medida en que es adorador, y tejerá para el pueblo la ilusión de tener un acceso privilegiado a la verdad.

⁵⁴ La versión alemana reza de la siguiente manera: Hungernd, gewalttätig, einsam: so willsichselber der Löwen-Wille (Nietzsche, 1951, p. 99).

Sin embargo, la verdad en Nietzsche es un ejército en movimiento de metáforas, y hace del *mundo* una construcción lingüística que se desmiente a sí misma en su ser así y en sí. La verdad es ficción, y es tarea del león reactivo dar la batalla contra las ficciones de los célebres, quienes pretenden afirmar un mundo como verdadero, un mundo prístino para la objetividad.

Esta crítica a los sabios célebres será recogida más adelante en *El crepúsculo de los ídolos* bajo la forma de una crítica a “la «razón» en filosofía”. Se trata de un texto escrito por una voluntad de león en la medida en que se propone filosofar a martillazos, reactivamente, como si quisiese romper toda la petrificación -“toda la momificación”- que produce la metafísica:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores ídolatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?” -”Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero (Nietzsche, 1980, p. 46).

Esta voluntad-león vuelve a aparecer en el párrafo XVI “De las viejas y las nuevas tablas”. El verso es el siguiente: “Conocer: eso es un *placer* para quien tiene voluntad de león” (Nietzsche, 1995, p. 158).

Así, entonces, esa voluntad que se quiere a sí misma como “hambrienta, violenta, solitaria y sin Dios” se blande como arma crítica contra la metafísica del conocimiento. La voluntad-león implica que en el conocer está implícito un *pathos* -el del placer- y que todo aquello que la metafísica occidental ha entendido como conocimiento prístino, en la dualidad sujeto-objeto, está felizmente *contaminado* por un acto de esa

misma voluntad. La voluntad-león de conocer libera al espíritu camello, cargado con el peso de la inexistente posibilidad del conocimiento en sí, y por tanto de la verdad en sí. Se trata de un asunto sobre el cual Nietzsche (1993) profundiza en obras posteriores al Zarathustra. En efecto, en *Fragmentos póstumos* puede leerse:

Conocimiento: hacer posible la *experiencia* al simplificar enormemente el acontecer real, tanto por el lado de las fuerzas que repercuten en nosotros, como por el lado de nuestras fuerzas formadoras: *de manera que parecen existir cosas similares e iguales. El conocimiento es falseamiento de lo múltiple e incontable al convertírsele en igual, semejante, contable* (p. 79).

El conocimiento deviene conocer -en forma verbal- en tanto que un hacer del conocedor que a la vez implica la relación entre fuerzas y el ejercicio voluntario de una fuerza. Se trata de un hacer sin Dios y por tanto de un hacer que desmitifica la metafísica de la presencia. En este sentido el aforismo 13 de *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 1972) señala esta crítica del conocimiento en los siguientes términos:

No hay ningún *ser* detrás del hacer, del actuar, del devenir; el *agente* -(la causa)- ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. (...) –Nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los *sujetos* (el átomo, por ejemplo, es uno de esos hijos falsos, y lo mismo ocurre con la kantiana *cosa en sí*) (pp. 51-52).

Este carácter reactivo del león se agudiza y continúa en *crescendo* en “La hora más silenciosa”, concretamente en el siguiente pasaje: “Y yo respondí: “¡Para mandar me hace falta voz de león! > >” (Nietzsche, 1995, 114).

En este discurso Zarathustra es ahora “el oso que desea volver a la soledad de la caverna” (p. 112). Se encuentra con su “temible señora”, su hora más silenciosa. Ambos comienzan un diálogo en el cual esta hora silenciosa indaga a Zarathustra acerca del conocimiento que posee de sí. La última pregunta, cuya respuesta es el verso anteriormente transcrito, es la siguiente:

“¿Qué me importan las burlas? Tú eres el hombre que ha olvidado el obedecer. ¡Ahora debes mandar! Acaso ¿no sabes quién es el más indispensable?: ¡el que ordena grandes cosas! Sí, hacer grandes cosas es muy difícil, pero todavía es más difícil ordenar que se hagan grandes cosas. ¡Lo más imperdonable en ti es que tienes el poder y no quieres dominar!>> (p. 112).

La respuesta hace alusión a la dialéctica del mandar y el obedecer, y esto da suficientes razones para orientar nuestra interpretación de la voz león en términos de una pista para la comprensión de la voluntad de poder. Es como si la hora más silenciosa, esa señora terrible, necesitase una aclaración de la doctrina de la voluntad. Es diciente también que este diálogo pertenezca al último discurso de la segunda parte del texto.

Zarathustra desea volver a la soledad de su caverna, instalarse en la circunstancia óptima para la creación. Hasta aquí la figura del león juega un papel reactivo en contra del dragón de los “tú debes”, el cual encarna a toda la tradición de la metafísica con un profundo fundamento en los valores cristianos. En este sentido es obvio que Zarathustra no pretenda mandar -ni mucho menos obedecer- a menos que pretenda la ya cuestionada celebridad del sabio. Su tarea es trascender la figura dialéctica del león, ganar para su espíritu el devenir niño y propiciar el terreno para la creación en el pleno ejercicio de la voluntad de poder.

En última instancia la voluntad de poder no es un ser o un devenir, es un *pathos* cuya manifestación es la sensibilidad de la fuerza. Se trata de afecciones de una fuerza, las cuales pueden ser bien activas (en la medida en que la fuerza se apropia de lo que se le resiste, o en la medida en que se hace obedecer por fuerzas inferiores) o bien pacientes (o mejor activadas, cuando la fuerza es afectada por fuerzas superiores a las que obedece). También la obediencia es una manifestación de la voluntad de poder, aun cuando una fuerza inferior pueda provocar la disgregación de fuerzas superiores, la escisión o la explosión de la energía acumulada.

Entonces, la voz de león, orientada hacia el mandato, es en este discurso la metáfora del poder de afección que signa a la voluntad de poderío. Nada más sensible que el rugido del león. Pero en la medida

en que este rugido es reactivo, y Zarathustra desea hacerse creador, es aún expresión de resentimiento, de mala conciencia; es el rugido del nihilismo.

El carácter desolado de la hora que padece Zarathustra, al jugarse en la dialéctica del mandar u obedecer, es también la desolación a que conduce a la dinámica activa o reactiva de las fuerzas:

Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva. *Las fuerzas activas devienen reactivas*. Y la palabra devenir debe tomarse en su sentido más total: el devenir de las fuerzas aparece como un devenir-reactivo. ¿No hay otros devenires? Por lo menos no sentimos, no experimentamos, no conocemos otro devenir que el devenir-reactivo (Deleuze, 1993, p. 37).

Aquí el símbolo del león hace tránsito hacia problema del nihilismo en Nietzsche, y se convierte en alegoría de ciertos rasgos psicológicos que bien podrían constituir el fundamento de la humanidad del hombre, ese “*animal interesante*” del que se habla en la *Genealogía de la moral* (1972, p. 37).

4.3. El león nihilista

Son suficientes las razones para interpretar la simbología allegada al león desde el punto de vista de las reflexiones de Nietzsche sobre el nihilismo. Así, el desierto, la gran conquista del león reactivo, se corresponde con un estado psicológico por alcanzar cuando este derrota al dragón.

“*La creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo –hemos medido el valor del mundo atendiendo a categorías que se refieren a un mundo puramente fingido*” (Nietzsche, 1993, p. 65).

Se trata de una postura filosófica sobre el nihilismo que se desarrolla plenamente en el discurso titulado “Entre las hijas del desierto”. En este discurso el símbolo del león aparece tres veces, la primera de ellas en el siguiente verso:

*¡Ah, qué solemne,
qué efectivamente solemne! ¡Qué digno comienzo,
africanamente solemne!
Digno de un león
O de un mono aullador moral* (Nietzsche, 1995, p. 234).

La segunda, a su vez, en el siguiente:

*¡Lástima! ¡Era tan deliciosa!
¿Dónde estará y llorará su abandono
Esa pierna solitaria? Llena de miedo, acaso,
Ante un fiero león
De dorada melena,
O incluso ya roída y devorada... (p. 237).*

Y finalmente en el siguiente:

*Rugir de nuevo,
rugir moralmente,
como león moral,
¡rugir ante las hijas del desierto!* (p. 237)

Son tres apartes del “salmo de sobremesa” entonado por la “sombra de Zarathustra”. Este salmo, antes de convertirse en canción, es introducido de la siguiente forma: “el desierto crece. ¡Ay de quien dentro de sí cobija desiertos!” y es importante mencionar que es entonado “con una especie de rugido” (Nietzsche, 1995, p. 312). Se trata de un paisaje ya familiar en la simbología del texto: un desierto, un rugido y un león que ruge moralmente [*Moralisch brüllen,- Als moralischer Löwe*]. Es, en consecuencia, una remisión al discurso “De las tres transformaciones” en el cual el león da su batalla para garantizar, contra el dragón de los “tú debes”, un espacio para la libertad de creación, y ese espacio es también un desierto. Si esto es acertado, entonces es necesario indagar en qué medida es posible equiparar al león y a la sombra.

Al respecto aparece una importante indicación al final del salmo:

Pues el rugido de la virtud,
Arrebatadoras muchachas,
Es, sobre todo,
El ardiente deseo, ¡el hambre voraz del europeo!
Y ved ya en mí
Al europeo (Nietzsche, 1995, p. 312).

Es la sombra de Zarathustra quien habla, no el propio Zarathustra. El hombre europeo, de hambre voraz, es la sombra de Zarathustra. En primer lugar es menester anotar que se trata de una sombra que ha comenzado a hablar desde un texto cuatro años anterior al Zarathustra, y que precisamente lleva por título *El viajero y su sombra*:

La sombra. –Hace tanto tiempo que no te oigo hablar, que quisiera darte ocasión para ello.

El viajero. –Alguien habla, mas ¿dónde y quién? Me parece que me oigo hablar a mí mismo, pero con una voz más débil que la mía (Nietzsche, 2006, p. 147).

Si esa sombra que habla es *el europeo* en Nietzsche, entonces el león que ruge moralmente en el texto es también la sombra del león heráldico de Zarathustra; ha de ser, pues, la moral del europeo. Todas estas indicaciones y razonamientos conducen a *Fragmentos póstumos*, texto en el cual se dan muchas reflexiones de Nietzsche acerca de la Europa moderna, de su nihilismo y de su moralidad.

El desierto es una metáfora del nihilismo, y precisamente en el fragmento 25[16] de la primavera de 1884⁵⁵ puede leerse:

El pesimismo europeo está todavía en sus comienzos: no tiene todavía aquella rigidez anhelante de la mirada en que se refleja la Nada, como si la tuvo en otro tiempo en la India. Hay en él aún mucho de construido y de no “devenido”, mucho pesimismo de erudito y de poeta (Nietzsche, 1993, p. 9).

⁵⁵ Justo un año antes de concluir Así habló Zarathustra.

El desierto-sombra corresponde al nihilismo en su “estado **normal**”: “falta la finalidad; falta la respuesta al “¿para qué?”, ¿qué significa el nihilismo? –*que los valores supremos se desvalorizan*” (Nietzsche, 1993, p. 45).

Este es precisamente el rugido del león moral:

El escepticismo ante la moral es lo decisivo. El ocaso de la interpretación *moral* del mundo, la cual no tiene ya *sanción* alguna después de haber intentado buscar refugio en un más allá: culmina en el nihilismo “Todo carece de sentido” (Nietzsche, 1993, p. 23).

Finalmente, el salmo, al ensalzar esa moral bajo tintes hedónicos, encuentra eco en el aforismo 39[15] de agosto-septiembre de 1885, el cual estaba pensado para constituir el prólogo a la edición fallida de *La voluntad de poder*:

El gran peligro no es el pesimismo (una forma de hedonismo), la contabilización de placer y displacer, y el cálculo de si acaso la vida humana implica un excedente de sentimientos de displacer ¡Sino la *falta de sentido* de todo acontecer! La interpretación moral ha caducado junto con la interpretación religiosa; esto ellos no lo saben. Se agarran con los dientes instintivamente, cuanto más incrédulos son, a los valores morales (Nietzsche, 1993, p. 18).

Estos fragmentos definen al *uropeo*, a la sombra que entona el salmo, y distinguen también su moralidad de león. Es más que dicente por sí mismo el hecho según el cual todo este cántico es una invitación y una forma de persuasión puesta en juego para que Zarathustra se quede en el lugar; pero él es el viajero, es decir aquel que ha abandonado su condición de europeo. Es también aquel que, haciendo uso de su voluntad de león, puede poner en marcha el **nihilismo activo**:

Nihilismo como signo del *poder incrementado del espíritu*: en cuanto **nihilismo activo**. Puede ser un signo de *fortaleza*: la fuerza del espíritu puede haber crecido de tal manera que sus finalidades *preexistentes* (“convicciones”, artículos de fe) son inapropiadas (...) Su *maximun* de fuerza relativa lo alcanza como fuerza de **destrucción**: como *nihilismo activo* (Nietzsche, 1993, p. 45).

El espíritu deviene creador cuando ha atravesado los estados psicológicos del nihilismo:

El nihilismo como estado psicológico tiene todavía una *tercera y última* forma. Dadas las dos *intelecciones* de que no existe nada que se haya de alcanzar [el desierto] y de que no hay una gran unidad que reine detrás de todo devenir [el dragón de la razón] y en la que el individuo pueda sumergirse enteramente como en un elemento del máximo valor: entonces ya no hay más *escapatoria* que condenar todo este mundo como engaño e inventar un mundo que quede más allá de éste, como mundo *verdadero*. Pero tan pronto como el hombre comprenda que ese mundo está construido a partir de necesidades psicológicas y que no tiene el más mínimo derecho a esa construcción, surge entonces la última forma del nihilismo, que encierra la *incredulidad con respecto a un mundo metafísico* – que se prohíbe la creencia en un mundo *verdadero* [el león]. Al llegar a esta posición se admite la realidad del devenir como realidad *única*, y se prohíbe todo tipo de caminos subrepticios hacia transmundos y hacia falsas divinidades – pero *no se soporta este mundo cuya existencia ya no se quiere denegar* [el niño creador] (Nietzsche, 1993, p. 64).

Solo cuando el león ha alcanzado la etapa del nihilismo activo, cuando puede reír, deviene signo de la última transformación del espíritu, el niño.

4.4. El león que ríe

El león ríe cuando vuelve a ser aludido en “De las viejas y las nuevas tablas”, concretamente en el párrafo I. El verso es el siguiente:

Esto aguardo ahora. Pues antes deben llegarme los signos de que mi hora ha sonado: el león riente, con la bandada de palomas (Nietzsche, 1995, p. 149).

Este pasaje es un preámbulo o un anuncio del último discurso del texto, titulado “El signo”. Recordando lo ya dicho en el capítulo segundo, la bandada de palomas y un león a sus pies son el signo que Zarathustra espera como íconos indicativos de la llegada de *su hora*. No se trata, de su *hora más silenciosa*, sino de la hora en que le será lícito fundar un nuevo mundo del devenir, vehiculizando para ello su postura frente a la verdad y frente a la metafísica. La proximidad de las aves y del león produce una resonancia simbólica que proviene desde la antigüedad. En este sentido, la paloma es transvalorada por el cristianismo en símbolo

de castidad, siendo como era en la Grecia antigua y clásica un símbolo de concupiscencia; el león, en cambio, conserva en el cristianismo los atributos de agresión y defensa, tomando un simbolismo menos ambivalente al remitir al poder, al dominio, al valor, la vigilancia y la fortaleza.

Hasta aquí la interpretación del león permite columbrar el sentido del león como animal inicialmente reactivo, después como nihilista activo y finalmente como animal que ríe o como signo del espíritu devenido niño.

El león que Zarathustra espera es un león riente; el león “De las viejas y nuevas tablas” es un animal que ríe. En este párrafo Zarathustra se muestra impaciente por saber cuándo llegará su hora, y para ello debe librar la batalla contra la superioridad del hombre, desidealizar esa supuesta superioridad y realizar, así, la gran crítica del Humanismo. La circunstancia de la risa se suma a la batalla que ha de librar el león; para que el espíritu devenga león, debe ganar la capacidad de reír. Se trata de un *pathos* que por su propia naturaleza lo aleja del camello; el espíritu camello, ciertamente, no ríe; las pesadísimas cargas que debe soportar le impiden experimentar el placer que produce reír. Siendo consecuentes, si la batalla que libra el león, en contra de la metafísica y su trasfondo cristiano, ha de librarse en el terreno deconstructivo y genealógico del lenguaje, entonces su risa es la metáfora que utiliza Nietzsche para evitar que el hablar de Zarathustra funde una nueva metafísica de la presencia.

El león riente es la metáfora del humor y de la alta y filosófica capacidad que este posee para producir sentidos nuevos en la paradójica superficie que media entre las palabras y “las cosas”. El humor, ciertamente, habla el devenir, y será ese espacio de libertad cuya meta pretende el espíritu león: una garantía para la creación de nuevas valoraciones, nunca apodícticas, siempre contingentes en la plena expresión del devenir.

La próxima aparición del león se da en el párrafo XX “Del hombre superior”. El verso es el siguiente:

¡Loado sea quien da alas a los asnos y ordeña a las leonas, ese espíritu bueno e indómito que pasa cual un huracán para todo hoy y toda plebe! (Nietzsche, 1995, p. 226).

En los veinte párrafos que conforman este discurso Zarathustra utiliza de nuevo el tono de la enseñanza parabólica. El último de ellos es una invitación a quien lo escucha para que imite al viento, cuando escapa de las cavernas de la montaña: quiere bailar al son de su propio baile. Dar alas a los asnos es una metáfora cuyo sentido es claro si tenemos en cuenta que el asno es un animal de carga, como el camello. De hecho Nietzsche utiliza indistintamente al camello y al asno como metonimias del espíritu de la pesadez. Dar alas al asno es aligerar su carga mediante el espíritu dionisiaco envuelto en la música y el ritmo. Este aligeramiento de las cargas de la moral, hija del resentimiento, insuflada de metafísica, de verdades que yacen bajo un firmamento coronado por Dios, se produce gracias al efecto de un cuerpo que, como gran razón, se hace festivo y huye del ideal ascético en cuanto ideal. De cualquier forma un asno alado se hace más ligero y comienza a ser querido por esa sabiduría-león de la cual hablamos anteriormente. Sin embargo, la alegoría de ordeñar a las leonas parece más esquiva a la interpretación.

Es diciente que Nietzsche haya colocado al león -a la leona en este caso- junto a un animal de carga, pues es sin duda una reminiscencia del discurso “De las tres transformaciones”, en el cual, precisamente, el león aparece como devenir del camello. Es diciente también que el camello aparezca como un transfigurado portador de alas, mientras el león sea converso al sexo femenino y pueda así ser ordeñado.

Lo importante en este contexto es determinar *quién* ejecuta la acción de alar al asno y de aligerar así sus cargas, y *quién* de ordeñar a las leonas, índice metafórico de extraer de éstas su producto más valioso. Para ello es importante considerar que se trata de un discurso dirigido al *hombre superior*:

“A vosotros, hermanos míos, os arrojó esta corona: la corona del hombre que ríe, esta corona de rosas. ¡Yo he canonizado la risa! ¡Hombres superiores, *aprended* –a reír!” (Nietzsche, 1995, p. 227).

Quien dota de alas a los asnos y ordeña a las leonas es el hombre que ríe. En consonancia, la leche que mana de la ubre leonina es la risa, y envuelve tanto a la sabiduría-león como a la voluntad-león. Sin perder de vista la itálica del “*aprended*” y el guion que lo separa de “a reír”, estos dos hechos constituyen en sí mismos una crítica del Humanismo. El “*aprended*” ironiza el anhelo de la *formación* con miras a llegar a ser el que se es, pues esa carga metafísica del sí mismo convierte el aprendizaje en una carrera ascética que hace de los rostros el espectáculo de un espíritu que sufre y frunce el ceño. Por su parte, el “a reír” implica la invitación al ejercicio de una voluntad de poder reír, una voluntad libre de las ataduras metafísicas que comporta también el ideal humanista, siendo la más importante de ellas la ontología del hombre como ser en sí.

Queda por interpretar la última aparición del león en el texto, y esta se da en el discurso titulado “El signo”. Es significativo que el león integre la simbología del primero y del último de los discursos de *Zarathustra*, pues se trata de un símbolo que, riendo, marca el devenir del espíritu en franca lid con las cargas de la metafísica: Dios, la razón, la ontología de los valores y el nihilismo.

¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca. Ya Zarathustra está maduro. Mi hora ha llegado (Nietzsche, 1995, p. 252). (*Wohlan! Der Löwe kam, meine Kindersindnahe, Zarathustra Ward reif, meine Stunde kam*) (Nietzsche, 1951, p. 232).

El tenor literal del verso es claro al afirmar que el signo de la madurez de *Zarathustra* es la llegada del león. Se trata de un león al que Zarathustra acaricia mientras ruge y que lame de continuo las lágrimas que caen sobre las manos del profeta. Todo este pasaje permite interpretar el cuadro que dibuja desde un punto de vista alegórico. Los hijos de Zarathustra son el águila y la serpiente, es decir, el orgullo y la prudencia, mientras el león encarna el combate contra la metafísica y hace suyo

un nihilismo activo. Esta disposición espiritual, que marca el devenir de Zarathustra, señala la llegada de la madurez, es decir, el devenir niño de su espíritu. Está preparado para fundar mundos posibles, conforme al *sentido de la tierra*, teniendo por principal herramienta al lenguaje.

Es posible también asociar este discurso con el expediente biográfico de Nietzsche y con la cronología del Zarathustra en particular, pues la escritura del texto culmina en 1885, justo cuando el autor rayaba los treinta y cinco años de edad, es decir, “el mediodía de la vida” según palabras del propio Nietzsche (1995). Por eso no es de extrañar el final del texto: “He aquí mi alborada. ¡Mi día comienza! ¡Elevate, pues, elevate, oh, gran mediodía!” (p. 252).

Se trata de un día del espíritu niño que marcará la pauta para una prolija y posterior producción literaria. Vendrán a continuación los más famosos textos de Nietzsche *Genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo* y *Ecce homo*. Cada uno de estos textos puede leerse desde el faro hermenéutico del espíritu-león-reactivo o bien desde el niño-león-riente.

5. ZARATHUSTRA Y LAS MOSCAS

De este pasaje y no de otro hay que partir para comprender lo que Zarathustra *desea*: la especie de hombres que él concibe es la que ve la realidad *tal como es*; es fuerte como para hacerlo. La realidad no le parece algo extraño y lejano; es la misma realidad, que encierra en sí todo lo terrible y problemático de ella misma. *Sólo así el hombre puede tener grandeza.*

Nietzsche, *Ecce homo*.

5.1. Las moscas del mercado

En “De las moscas del mercado” (*Von den Fliegen des Marktes*) lo primero que se percibe es que el insecto habita el mercado a modo de enjambre, como multiplicidad. El discurso comienza con la invitación que Zarathustra realiza al “amigo” para que se cobije en la soledad.

¡Amigo mío, cobijate en tu soledad! Te veo ensordecido por el estruendo de los grandes hombres, y afligido por los agujijones de los más pequeños (Nietzsche, 1995, p. 39).

No es de extrañar que este pasaje venga a continuación del “Nuevo ídolo”, el cual presenta la versión nietzscheana del *Leviathán*. La imagen que muestra el discurso hace una descripción de la suerte que corre el hombre al interior del Estado moderno: un frenesí de trono y un racimo de simios trepadores -a quienes Zarathustra denomina los *superfluos*-

al interior de un gran supermercado. El amigo de Zarathustra está solo y en esa soledad debe encontrar cobijo, pues se encuentra justo en el medio de los grandes hombres (aquellos que han alcanzado cualquier clase de trono) y de los superfluos (quienes ahora sólo cuentan con el poder para aguijonear).

Si se coteja la simbología de la mosca, se hace patente que este discurso se mueve en el terreno simbólico de las alegorías políticas del bien y del mal.

Así, de acuerdo con Tressider (2003, p. 163) las moscas simbolizan el mal y la peste. Siendo un grave problema en la antigüedad griega, se invocaba la deidad de Zeus, bajo el nombre de Apomio, (literalmente “el que previene las moscas”) para resolverlo. Posteriormente, el cristianismo asimiló a las moscas con los demonios, convirtiéndolas en símbolo de corrupción moral y física, y, de hecho, el demonio Belcebú recibe el nombre de “el señor de las moscas”.

La invitación a la soledad obedece a una razón: “Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado, y donde comienza el mercado comienzan el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de los moscones venenosos” (Nietzsche, 1995, p. 39).

Los grandes hombres devienen grandes comediantes y los pequeños moscones venenosos (*giftigen Fliegen*). Los primeros son actores (“a tales actores el pueblo llama grandes hombres” [p. 39]), los segundos apremian un ‘sí’ o un ‘no’ y ese es su aguijón de moscón venenoso (“la verdad nunca se colgó del brazo de un incondicional (...) Solamente en el mercado le asaltan a uno con un ‘¿sí o no?’” [p. 39]). El *amigo* de Zarathustra huye tanto de la impostura como del dogmatismo.

“Todo lo grande se aparta del mercado y de la fama. Apartados han vivido sin excepción los inventores de nuevos valores” (Nietzsche, 1995, p. 40).

Amigo de Zarathustra es por tanto quien puede inventar valores nuevos, y la creación encuentra condición en el *optimum* de la soledad que huye de la venganza invisible, es decir, del agujijón. Las moscas de Zarathustra son insectos vengativos.

El discurso, entonces, aparece como prevención al solitario frente a la violencia de la horda, y se complementa perfectamente con las tesis de René Girard (1995) sobre dicha violencia. En efecto, este teórico afirma que si se analizan los grandes mitos, los rituales de sacrificio y los textos sagrados, es posible encontrar entre ellos un factor común: la sociedad, amenazada en su propia integridad por la oleada de venganzas, intenta protegerse desviando la violencia hacia una víctima de recambio, una víctima “sacrificable”. Así, la violencia que todos los miembros de la sociedad parecen fatalmente llamados a ejercer no tiene otra manera de disiparse más que recayendo sobre unas víctimas terceras, las cuales fungen como verdaderos chivos expiatorios.

¿No es el solitario, acaso, una víctima adecuada? Pero esta relación, aparentemente externa y ajena al texto y al pensamiento de Nietzsche, debe ser hallada en el mismo *Zarathustra*. Podemos leer en “El convaliente”:

¡Oh animales míos! ¿Acaso sois también crueles? ¿Habéis querido contemplar mi gran dolor como hacen los hombres? Pues el hombre es el más cruel de todos los animales.

Hasta el presente, lo que más le ha hecho sentirse a gusto sobre la tierra han sido las tragedias, las corridas de toros y las crucifixiones: y cuando se inventó el infierno, ése fue su cielo en la tierra (1995, p. 168).

El consejo al solitario se refuerza: ¡No levantes el brazo contra ellos! Son innumerables, y tu destino no es de espantamoscas (p. 41).

5.2. Las moscas en “De la virtud que empequeñece”

Zarathustra ha retornado a tierra firme. No se dirige a su montaña y a su caverna, sino a realizar muchas excursiones, “pues quería saber qué se había hecho *del hombre* durante su ausencia” (Nietzsche, 1995, p. 127). Descubre que todo se ha empequeñecido y añora su patria, donde ya no tendrá que agacharse ante los pequeños.

El párrafo segundo es todo un discurso acerca de la virtud que empequeñece, un discurso en el cual, ciertamente, hacen aparición los símbolos de un pequeño bestiario.

Zarathustra se regodea en una forma narrativa que utiliza símbolos variados. Cuenta cómo atravesó las calles del pueblo con los ojos bien abiertos, con la certeza de que las gentes del lugar no le pueden perdonar su falta de envidia hacia sus pequeñas virtudes. Las acusa de querer morderlo a causa de decirles que las gentes pequeñas *necesitan* virtudes a su medida.

En este punto la imagen de la multitud de moscas que agujonea en el mercado se transforma en la del gallo que huye de los picotazos rencorosos de las gallinas.

“Me encuentro aquí como un gallo en corral ajeno: las gallinas me persiguen a picotazos, pero no guardo rencor por ello a esas gallinas” (Nietzsche, 1995, p. 127).

Pero hay que ser indulgente con ellas, dice Zarathustra, al fin y al cabo mostrarse espinoso con los pequeños le parece un comportamiento digno de los erizos. Todos hablan de Zarathustra pero nadie piensa en él. Todos murmuran, entre dientes, querer saber qué quiere de ellos “esa nube negra” y lo que más añoran es que no les traiga la peste.

Una mujer aparta con violencia a su hijo, quien pretendía acercarse a Zarathustra; ellos estornudan cuando él habla, pero también le tienen elogios. Se trata de la multitud que pretendió atraer a Zarathustra hacia la doctrina que empequeñece: *la doctrina sobre la felicidad y la virtud*.

De acuerdo con el discurso de Zarathustra, el empequeñecido hombre del pueblo es modesto en su virtud, por cuanto solo quiere comodidades; renquea y es un obstáculo para quienes tienen prisa; es mentiroso o, cuando más, un pésimo comediante. En el pueblo los hombres escasean; por eso se masculinizan las mujeres. Quienes mandan, fingen las virtudes de quienes obedecen: “yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos” es el salmo de los hipócritas.

Y es alrededor del tema de la hipocresía que aparece la mosca: “Ay, también en sus hipocresías se extravió volando mi mirada curiosa: y adiviné su felicidad de mosca al advertir sus zumbidos en torno a las vidrieras soleadas” (Nietzsche, 1995, p. 129).

Como en el discurso anterior, en este también las moscas zumban. Y es que el motivo es el mismo: se trata de un hombre solitario en medio del pueblo. Los dos discursos bien pueden interpretarse conjuntamente. Las moscas vengativas, prevenidas contra la nube negra de la peste, el chivo expiatorio, exhiben también su propia felicidad, la cual es adivinada por Zarathustra al advertir sus zumbidos en torno a las vidrieras soleadas.

Como en *Los amantes de Toledo* de Villiers de L'Isle Adam, las vidrieras soleadas pertenecen de suyo a inmuebles suntuosos, representando por ello el lujo en el vivir. Se trata de una cultura nihilista que solo conoce el negocio o la distracción (veáse Safranski, 2009, p. 321).

La metáfora de la felicidad, como mosca que zumba en derredor de vidrieras soleadas, implica que la felicidad del hombre empequeñecido gira en torno a las posesiones materiales que puedan bañarlo de algún prestigio frente a los demás. Es una virtud de ostentación basada en el juego de demostrar, compararse y competir.

De allí que la mosca sea también un animal lleno de miedo a no conseguir lo que estima debe pertenecerle: “Contentarse con una pequeña felicidad, ia eso llaman “resignación”! Y a la par miran de soslayo a una pequeña felicidad nueva” (Nietzsche, 1995, p. 129).

5.3 El zumbido de la mosca “En el monte de los olivos”

El invierno, un “mal huésped”, se ha aposentado en la casa de Zarathustra, pero él honra a ese huésped maligno. Le complace, sin embargo, dejarle solo y zafarse de él. Con pies calientes y calientes pensamientos Zarathustra corre hacia donde el viento calla, hacia el rincón soleado de su monte de olivos. Allí hace burla del invierno, a quien le agradece que, mate las moscas de su morada y silencie muchos pequeños ruidos, “pues él no soporta el oír cómo zumba un solo mosquito” (Nietzsche, 1995, p. 131).

Este pasaje contrasta profundamente con el final del discurso anterior. Zarathustra enfrenta al pueblo dejando caer algunas palabras. Acusado de ateísmo por los predicadores de la resignación, Zarathustra les dedica un sermón. En este se ufana de su ateísmo, y luego de nombrar el azar como sustento, arremete contra las virtudes y omisiones y resignaciones que han empequeñecido a las gentes del lugar: demasiada indulgencia, demasiada condescendencia y una *nada* volcada en el símbolo de la telaraña, en cuyo interior deambula “una araña que se nutre con la sangre del futuro”.

Hablando en calidad de profeta, Zarathustra vislumbra el momento en que los pequeños estarán ante él: “ifatigados de sí mismos, y sedientos, más que de agua, de fuego!”

¡Oh, hora bendita del rayo! ¡Oh, secreto del mediodía! ¡Un día les convertiré en torrentes de fuego, en profetas con lenguas de fuego! Ellos deben un día anunciar con lenguas de fuego: “¡Llega, se acerca el gran mediodía!” (Nietzsche, 1995, p. 131).

El contraste entre ambos discursos es temporal. El fuego y los símbolos que lo rodean -el rayo, el mediodía- es un fuego futuro, un fuego por venir, pero el presente de Zarathustra es el invierno.

El invierno es aquí una metáfora para un estado del alma. “Ésta es la sabia locura y la sabia bienquerencia de mi alma, el *no ocultar* su invierno, ni sus gélidos huracanes, ni sus sabañones siquiera” (Nietzsche, 1995, p. 133).

Y es en este estado que Zarathustra repudia adorar “a los ídolos humeantes y enmohecidos del fuego”. Al contrario, es en el invierno cuando ama mejor, cuando un lecho humilde calienta más que otro lujoso y cuando la pobreza le es más fiel.

Se trata de un momento helado que Zarathustra celebra como heraldo del azar: “¡Dejad venir a mí el azar, pues es inocente como un niño!”. Un momento que oficia de pretexto para emitir la gran afirmación, oponerse así a las virtudes que empequeñecen y básicamente a la compasión: “Compadécense de mis reveses y de mis azares”.

Recorriendo su monte de los olivos, cantando y burlándose de toda compasión, Zarathustra aguarda a que el cielo se ilumine, “¡el cielo invernal, silencioso, que a menudo guarda en secreto incluso su sol!”.

Zarathustra se refugia mientras el invierno se ocupa de matar las moscas de su morada y no deja oír un solo zumbido. Ahora bien, la simbología cristiana, consignada en los *Hechos de los Apóstoles*, hará del monte de olivos un epicentro de oración, detención y posterior ascensión de Cristo. El monte de Zarathustra, en cambio, es un lugar para el canto de la gran afirmación del azar y de la burla hacia la compasión. Por otra parte, si el invierno es un estado del alma, entonces la morada es el alma misma que, en los momentos difíciles, se ve acosada por el zumbido de las moscas: el contenido de la doctrina de las virtudes que empequeñecen.

Por tanto, en este discurso el zumbido de la mosca es el símbolo de una pulsión de mercado caracterizada por la violencia, la comodidad, la lujuria, la réproba resignación y el mirar compasivo.

5.4 Las moscas en “El retorno a casa”

En “El retorno a casa” (Nietzsche, 1995, p. 141), todavía en la tercera parte del texto, Zarathustra eleva la añoranza de su patria, su terruño que es la soledad. Regresa a ella con los ojos bañados en lágrimas, después de haber habitado demasiado tiempo “en salvajes tierras extrañas”. Amenazante y sonriente, como sonríen y amenazan las madres, la soledad debe contestarle quién se alejó de él.

La soledad “que todo lo sabe” contesta a Zarathustra que él ha estado más abandonado entre multitudes, “mucho más de lo que estuviste a mi lado”. Sabe también que Zarathustra ha aprendido a distinguir entre el abandono y la soledad, y que entre los hombres siempre será un extraño y un salvaje, aun cuando lo amen. Ya en casa, ya en su patria, Zarathustra puede decirlo todo y cabalga sobre todos los símbolos y hacia todas las verdades.

Y es en esta loa a la soledad que las moscas vuelven a hacer aparición:

Acribillado por moscas venenosas y corroído como la piedra por las insistentes gotas de maldad, hallábame yo entre ellos, mientras me decía: ¡Todo lo pequeño es inocente de su pequeñez!

En particular quienes se llaman “los buenos” me han parecido siempre las moscas más venenosas: pican con toda inocencia, mienten con toda inocencia. ¡Cómo *podrían* ser justos conmigo! (Nietzsche, 1995, p. 141).

Como se puede apreciar, el simbolismo de la mosca, multiplicidad vengativa e injusta, se mantiene, y también como pequeñez inocente que agujonea e inyecta veneno. Pero lo novedoso aquí es que ciertas moscas se destacan por su venenosidad, la venenosidad de aquellos que se llaman a sí mismos “los buenos”. Se trata de un tema que Nietzsche desarrolla en *Genealogía de la moral*. Allí, Nietzsche muestra cómo la rebelión de los esclavos de la moral (el pueblo sacerdotal) co-

mienza cuando el *resentimiento* se vuelve creador y engendra valores. Mientras toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano; su acción es, de raíz, reacción. Y es en esta reacción que ha concebido al “enemigo malvado”, y ello como concepto básico a partir del cual se imagina también como alguien “bueno”. Se trata de un “bueno” visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento.

Es precisamente el resentimiento el que niega a las moscas la posibilidad de hacer justicia a Zarathustra, y es también a partir del símbolo de la mosca que Zarathustra se designa a sí mismo como un noble en la plena afirmación de sí mismo. Por otra parte, el retorno a casa, el retorno a la patria de la soledad, se constituye en ingrediente fundamental de esta afirmación. El veneno de las moscas es el resentimiento.

5.5 Las moscas en “La ofrenda de la miel”

Queda por considerar la aparición de las moscas en “La ofrenda de la miel”, el primer discurso de la cuarta y última parte de *Zarathustra*.

Zarathustra, con el cabello ya blanco, divisa desde la altura de su caverna, en la distancia, por encima de abismos tortuosos. Sus animales le preguntan si mira con los ojos de la felicidad, y este contesta que no le importa su felicidad y que solo aspira a su obra. Los animales le aconsejan subir a una alta montaña, consejo al que Zarathustra asiente anunciando querer hacer allí su ofrenda de la miel. Al llegar a la cumbre y despedir a sus animales, estando solo y riéndose con toda su alma, Zarathustra admite que aquello de la ofrenda de la miel no ha sido más que un ardid, una tontería útil: allí arriba puede hablar con más libertad que ante el retiro de los eremitas o que ante sus animales domésticos.

¿Para qué hacer una ofrenda? -Se pregunta-. Realmente él no pedía miel sino un cebo, “un dulce y dorado almíbar codiciado por osos gruñones y aun por pájaros raros y refunfuñadores: pedía el mejor cebo, el que precisan cazadores y pescadores” (Nietzsche, 1995, p. 182). El mundo se asemeja a un mar lleno de peces multicolores y de cangrejos

capaces de hacer que los mismos dioses deseen volverse pescadores y echar las redes en su orilla. Por encima de todo, el mundo de los hombres, el mar de los hombres, y es a éste al que Zarathustra lanza su caña de oro diciendo: “¡ábrete, abismo del hombre!” (p. 182).

Zarathustra se desnuda a sí mismo afirmando ser, desde el principio y desde el origen, “una fuerza que tira y que arrastra, que levanta y que eleva: un tirador que cría y corrige, que no en balde se dijo en otro tiempo: illega a ser el que eres!” (p. 183).

Zarathustra anhela el ascenso de los hombres hasta él, pues espera los signos que le indiquen cómo ha llegado el momento del descenso. No ha llegado el momento del ocaso en que se hundirá entre los hombres. Ahora simplemente aguarda en la alta montaña.

Mi destino me deja tiempo, en efecto. ¿Me habrá olvidado? ¿O acaso sentado en la sombra, detrás de una gran piedra, caza moscas?

A decir verdad estoy agradecido a mi eterno destino, por no hostigarme ni empujarme. Al contrario, me deja tiempo para bromas y maldades. Así he podido hoy trepar hasta esta montaña, a atrapar peces (Nietzsche, 1995, p. 183).

Para interpretar el símbolo de la mosca en este discurso es necesario interpretar los otros símbolos de los que aparece rodeado. Inicialmente, el discurso de Zarathustra contrapone la ofrenda con la pesca. La ofrenda se sirve, se ofrece o se da, mientras la pesca implica el acto de sustraer, ocupar y en cierta forma el hurtar. El símbolo de la miel, según Cirlot (2010), posee varias connotaciones, a saber: un símbolo de sabiduría para los órficos; renacimiento o cambio de personalidad que sigue a la iniciación. En la India simboliza el Yo superior, “por ser la miel el resultado de un misterioso proceso de elaboración, se comprende que corresponda analógicamente al trabajo espiritual ejercido sobre sí mismo” (p. 312). El contenido órfico del símbolo se complementa muy bien con el discurso de Zarathustra, pues la máxima “conócete a ti mismo” es adoptada en tono burlón por el profeta, quien en otro tiempo se dijo a sí mismo: “llega a ser el que eres”.

La oposición se ve más claramente si cotejamos el simbolismo de la pesca. De acuerdo con Cirlot (2010),

el camino del Graal quedó señalado por numerosos milagros; uno de los hermanos se llamaba Bron y también “el rico pescador”; porque había logrado pescar un pez con el que había saciado el hambre de toda la asamblea. Pero es llamado “pescador de hombres” y el pez se convierte en símbolo de Cristo. Este fragmento de la leyenda, tomado de Waldemar Fenn, expone claramente el sentido místico de la pesca y el pescador, que es ratificado por todos los investigadores de mitología y antropología. El acto de pescar equivale a la extracción del inconsciente de los contenidos profundos, de los “tesoros difíciles de obtener” de que hablan las leyendas, es decir de la sabiduría. Pescar almas es una consecuencia, simplemente, de saber pescar en las almas. El pez es un animal místico y psíquico que vive en las aguas (disolución, pero también renovación y regeneración). El pescador es el hombre capaz, como el médico, de actuar sobre las fuentes mismas de la vida, por el conocimiento que posee de las mismas. Por esta razón, Parsifal encuentra al rey Graal como pescador (pp. 365-366).

Con esta oposición entre la ofrenda de la miel y la pesca de hombres, alegorías de la búsqueda del *self* y del acto de sustracción en el alma del otro, Zarathustra introduce el símbolo de la mosca en una imprecación al destino: “¿Me habrá olvidado? ¿O acaso sentado en la sombra, detrás de una gran piedra, caza moscas?” (Nietzsche, 1995, p. 183).

Es el destino el que caza moscas. Las preguntas que Zarathustra dirige al destino cobran sentido si se consideran dos cosas: el contexto y la interpretación del símbolo de la mosca a lo largo del texto.

El contexto señala la disyuntiva de hacer del destino un trasegar interior -en la búsqueda del sí mismo- o bien exterior -convirtiéndose en pescador de hombres. En términos nietzscheanos el pescador de hombres es más bien un intérprete del hombre, un devenir pescador inmerso en una cultura, esto es, en una eticidad de las costumbres que ontologiza los valores negándole la facultad de ejercer su voluntad de poder, su capacidad para crear valores nuevos. En otras palabras, el pescador de hombres estará igualmente atrapado en la red valorativa de la cultura.

Por su parte, los campos semánticos de la mosca han permitido concluir que dicho símbolo representa la superficialidad, el anhelo de venganza, el resentimiento y la compasión, en suma, al hombre cristiano.

El pasaje y su interpretación se aclaran con la remisión a *Ecce homo*, concretamente al célebre párrafo titulado “Por qué soy un destino” (Nietzsche, 2004, pp. 191-210). Zarathustra menciona a las moscas cuando en su discurso impreca al destino; es ese destino el que, detrás de una gran piedra⁵⁶, caza moscas. Pues bien, el párrafo de *Ecce homo* comienza con la afirmación del conocimiento del propio destino. Es el destino de un hombre que ha dejado de ser hombre para devenir dinamita y que cree ser demasiado “malo” para creer en sí mismo. Si se tiene en cuenta que todo el discurso de Zarathustra es un timo a sus animales, pues no quiere ofrendar miel alguna, sino convertirse en pescador (un pescador que usa dinamita), se aclara lo siguiente: “No quiero ser tomado por un santo; preferiría que me consideraran un bufón... Quizá soy un bufón... Y a pesar de esto (...) la verdad habla en mí” (Nietzsche, 2004, p. 191).

Frente al conocimiento de sí del que ofrenda la miel, Nietzsche opone al pescador que interpreta al hombre para el autoconocimiento de la humanidad: “*Inversión de todos los valores*: he aquí mi fórmula para designar un acto de supremo autoconocimiento de la humanidad” (p. 192).

Zarathustra es el destino *hecho hombre*, el primer *inmoralista*, el *aniquilador por excelencia* (Nietzsche, 1995, p. 194). Si las moscas alegorizan al hombre decadente de la moral cristiana, se comprende por qué, en el fondo,

la palabra *inmoralista* encierra para mí dos negaciones. En primer lugar, niego un tipo de hombre que había sido considerado hasta el presente como el tipo superior, el hombre *bueno*, *benévolo*, *benefactor*; y, por otra parte, niego el tipo de moral que ha adquirido importancia, que ha llegado a ser poderosa como moral en sí: la moral de la decadencia, o, con más claridad, la moral *cristiana* (Nietzsche, 1995, p. 196).

⁵⁶ La piedra, simbólicamente hablando, “constituye la primera solidificación del ritmo creador, la escultura del movimiento esencial” (Cirlot, 2010, p. 368).

Si se trata de un destino que caza moscas, entonces:

Podría considerarse la segunda contradicción como la más decisiva, en vista de la sobrestimación de la bondad y de la benevolencia, a grandes rasgos, aparece como un resultado de la decadencia, como síntoma de debilidad, como incompatible con una vida ascendente y positiva: negar y *aniquilar* son condiciones previas de lo positivo (p. 197).

Recuérdese que Zarathustra lanza sus preguntas al destino desde la altura que le permite columbrar abismos y ejercer allí su tarea de pescador en el mar del hombre. Se comprende también que en el pasaje final de *Ecce homo* Nietzsche (2004) afirme detenerse en primer lugar en la psicología del hombre bueno⁵⁷. Un hombre-mosca para quien la condición de la existencia es la mentira, o, “para decirlo de otro modo, es el no querer ver, a ningún precio, cómo está constituida en el fondo la realidad” (p. 197). Se trata, ciertamente, de la condición de comodidad que Zarathustra endilga a las moscas “En el monte de los olivos”. El símbolo de las moscas nos coloca, pues, frente a la crítica nietzscheana del hombre decadente de la moral cristiana.

Zarathustra no deja ninguna duda en este punto: dice que lo que lo ha aterrizado ha sido precisamente el conocimiento de los hombres buenos, de los “mejores”; de esta repulsión le han nacido alas “para volar hacia porvenires lejanos”. No oculta que *su* tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, lo es justamente en relación a los hombres *buenos*; los buenos y justos llamarían demonio a su superhombre (Nietzsche, 2004, p. 201).

De allí también, finalmente, que se comprenda la tarea de pescador que Zarathustra realiza en este discurso: significación de su tarea de psicólogo. Es la psicología del cazamoscas que ha llegado a ser un destino.

¿Quién antes que yo fue entre los filósofos un *psicólogo*, y no lo opuesto de un psicólogo: un “charlatán superior”, un “idealista”? Antes de mí no existía la psicología. Ser en este punto el primero puede constituir una maldición; pero en todo caso es un destino, *pues se es también el primero al que se desprecia...* La náusea que me produce el hombre: he ahí mi peligro (Nietzsche, 2004, p. 203).

⁵⁷ “En primer lugar, me detengo en la psicología del hombre bueno” (Nietzsche, 2004, p. 197).

6. LA BALLENA DE ZARATHUSTRA

Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no definen, sólo hacen gestos.

Nietzsche, *Así habló Zarathustra*.

A lo largo de todo el *Zarathustra* la ballena hace aparición dos veces: la primera en el discurso titulado “De los apóstatas”, perteneciente a la tercera parte del texto, y la otra en la cuarta y última parte, en un discurso titulado “Entre las hijas del desierto” (más precisamente en el gran poema dedicado al desierto como símbolo).

¡Gloria, gloria a aquella ballena, si así veló por el bienestar de su huésped!
¿Entendéis mi docta alusión? (...) ¡Bendito sea su vientre si fue, como éste, un encantador vientre de oasis! (Nietzsche, 1995, p 235).

De acuerdo con mitógrafos y simbolistas, el simbolismo antiguo de la ballena se corresponde con la matriz de la regeneración, y también como lo continente y lo ocultante. En el medioevo, el símbolo de la ballena comenzó a tornarse ambivalente, siendo por un lado una alegoría de la mandorla mística (zona que comprende los contrarios de la existencia dedicada al misticismo), y por otro como alegoría del demonio (Leviathán), al simbolizar al adversario de inmensas proporciones y diabólica ferocidad.

Sin embargo, en los pasajes transcritos del *Zarathustra* el proceso de simbolización realizado por Nietzsche recuerda vivamente el relato bíblico de Jonás. A grandes rasgos el libro de Jonás da cuenta de una

historia en la cual Dios le ordena al profeta ir a predicar al pueblo de Nínive, y persuadir a sus pobladores para que se arrepientan de sus pecados so pena de recibir la destrucción. El profeta trata de huir en otra dirección, trepa en una embarcación diferente y momentos después comienza una gran tempestad. La gente de la embarcación empieza a clamar, cada uno a su dios particular, pero la tempestad continúa. En consecuencia buscan a Jonás, quien en ese momento se encuentra dormido, y le piden que implore ante su Dios. Jonás les confiesa que se encuentra huyendo de la presencia de su presencia, y les manifiesta que sólo si lo echan a él al mar la tempestad cesará. Y así lo hacen; al instante la tempestad cesa. Dios ya había preparado un gran pez para que se tragase a Jonás. Después de pasar tres días en el vientre del gran animal, tres días de oración, Dios escucha sus súplicas, y el pez vomita a Jonás sobre la tierra.

Si se interpreta el contexto respectivo en el cual hace aparición la ballena en el texto de Nietzsche, es fácil ver la interpretación y la inversión valorativa del símbolo de la anécdota bíblica. Ya en “De los apóstatas I”, un escrito al parecer de contenido autobiográfico, Zarathustra experimenta una gran nostalgia por su juventud, se queja de quizás haber visto envejecer a muchos corazones y de verlos fatigados, y se pregunta: ¿Acaso desfalleció mi corazón porque la soledad, como una ballena, me tragó?

Podemos ver aquí cómo la ballena deviene símbolo de soledad y de exilio. La remisión de Nietzsche al pasaje bíblico se perfecciona al leer atentamente la segunda ocasión en que hace aparición la ballena. En “Entre las hijas del desierto” la soledad y el exilio no son lugares de los cuales haya que huir a toda costa; al contrario, son lugares simbólicos por habitar y por querer, lugares fraguados por el espíritu grande para producir nuevas formas de pensar, de sentir y de valorar.

Si estos pasajes tienen resonancia autobiográfica, como el sentido del anhelo de juventud deja entrever, entonces cobran relevancia las palabras de Zweig (1932):

El decorado de su tragedia, realmente, fue siempre el mismo: soledad, aislamiento mudo, que rodea siempre a las ideas de Nietzsche, como una campana cristalina; aislamiento sin luz y sin flores, sin música y sin seres humanos, sin animales, y hasta sin Dios; soledad petrificada, muerta, de un mundo salvaje antes o después de todos los tiempos (...) La hipersensibilidad mortal y diabólica de esos nervios que se contraen doloridos a un solo roce (en otros no pasan el umbral de la conciencia), resulta la fuente mayor y verdadera de su padecer, y simultáneamente, es también la fuente de su genial estima de los valores (...) “Defensor de la vida”, él ama todo lo que es la existencia y ante su dolor grita el lírico SI de Zarathustra, ese entusiasta “otra vez, otra vez, siempre, eternamente” (...) “La enfermedad me liberta por sí misma” (p. 132).

CONCLUSIÓN

El curso de este trabajo me ha permitido llegar a una serie de conclusiones sobre Nietzsche en relación con el lenguaje, la metafísica, los símbolos y los animales simbólicos. Estas conclusiones aparecerán en los aforismos siguientes, optando por un estilo muy caro al propio Nietzsche.

1) Sobre el lenguaje en Nietzsche

Todo estudio de Nietzsche debe tener en cuenta, aun cuando no sea el punto de partida, su teoría del lenguaje. Se trata de una teoría retórica que nos conmina a la poesía y a la *tropicidad*. De allí que una de las facetas escriturales del mismo Nietzsche, tan importante como el aforismo y el ensayo de corte académico, sea la poesía, como forma de renovar una visión del mundo que trascienda los condicionamientos metafísicos que están implícitos en el lenguaje.

2) Sobre la crítica de la metafísica en el Zarathustra

Aun cuando Heidegger estereotipe el texto alrededor de los temas comunes del superhombre, el eterno retorno, la transvaloración de los valores y la voluntad de poder, este trabajo permite inferir que la pretensión del *Zarathustra* trasciende estos tópicos y avanza hacia la crítica total de los fundamentos metafísicos del pensamiento occidental. El análisis y la hermenéutica de los símbolos muestra cómo la crítica incluye, a partir de la concepción ya referida sobre el lenguaje, una nueva visión sobre la verdad, el conocimiento, el sujeto, el tiempo, el número

y los valores (estos últimos considerados como formas arbitrarias y apuestas ideológicas que frenan la potencia estética de crear mundos posibles).

3) *Sobre el símbolo en Nietzsche*

El símbolo de Nietzsche es una experiencia de simbolización y no una referencia al sentido canónico atribuido por la tradición. Esta experiencia posee una densidad de dos niveles, a saber: un nivel trópico, lingüístico, en el que el símbolo adquiere una connotación netamente estilística, y un nivel ético que promueve un hacer propiamente filosófico, entendiendo la filosofía como una forma de vida. Así, por ejemplo, el león promueve una lucha reactiva necesaria como medio para conquistar el *optimun* vital para la creación, un *optimun* en cuyo cielo vuela el águila en la altura.

4) *Sobre los animales simbólicos en Nietzsche*

Los animales simbólicos de Zarathustra son un medio para ilustrar una faceta o un contenido del pensamiento de Nietzsche. Son recursos estilísticos que lo liberan de utilizar metáforas ya gastadas por la tradición filosófica o de la pretensión de construir un *sistema* filosófico que gire en torno a conceptos.

5) *Sobre el águila en Nietzsche*

El águila de Zarathustra cumple tres funciones primordiales en el texto: es metáfora del orgullo en la crítica de la metafísica; es un iniciado en la doctrina del eterno retorno, y es una alegoría de la altura como posición ética de quien asume la filosofía como un estilo de vida.

6) *Sobre la serpiente en Nietzsche*

La serpiente de Zarathustra cumple las siguientes funciones: es metáfora de la prudencia como forma que escapa en el hacer práctico y biográfico de Nietzsche (en este sentido, por su posición respecto de la biografía de Nietzsche, puede tratarse presumiblemente de una alegorización de Lou Salomé); es también una alumna del eterno retorno de

lo mismo y de la crítica a la metafísica implícita en el concepto lineal y cristiano del tiempo, y promueve permanentemente la búsqueda filosófica a partir de la creación con el lenguaje.

7) Sobre el león en Nietzsche

El león es el símbolo de las fuerzas reactivas, puestas en marcha o movilizadas en contra del imperativo categórico y de la moral implícita en la metafísica. Es el enemigo de Kant como tribunal de la razón.

8) Sobre las moscas en Nietzsche

El símbolo de la mosca promueve una ética de lo cotidiano según la cual es menester, para el filósofo, apartarse y asumir la posición de la distancia frente al enjambre de los hombres: un enjambre de comodidad, idolatría y arribismo que se opone al modo de vida propiamente filosófico.

9) Sobre la ballena en Nietzsche

La ballena en Nietzsche es alegoría de la soledad como condición filosófica para la creación. Es también el medio para emitir una crítica a los conceptos de pecado, culpa y castigo bajo el cielo que mira el Dios judeo-cristiano.

10) Sobre el eterno retorno de lo mismo

Aun cuando el propio Nietzsche buscó en la ciencia de su tiempo una fundamentación científica del eterno retorno -que además es una doctrina antigua proveniente del hinduismo y recogida por los pitagóricos-, la redacción final en *Gaya ciencia* y en *Zarathustra* asume siempre el carácter de llamado a la voluntad para que acepte y emita la gran afirmación a la existencia y a la vida. Se trata de un ejercicio espiritual que grita a todo pulmón un gran "sí, quiero" al instante presente.

11) Sobre el pensamiento y la biografía volcadas en la obra

Ningún estudio sobre Nietzsche puede soslayar el peso de la biografía sobre la obra. En el *Zarathustra* se hace patente cómo los impulsos líricos de Nietzsche poseen diversos anclajes en su vida íntima. El *Zarathustra*, en consecuencia, es también una biografía metafórica del pensamiento de Nietzsche.

12) Sobre el sentido de la tierra

El sentido de la tierra es la pretensión de hablar con el lenguaje del devenir. Es un lenguaje para todos y para nadie que deconstruye la dualidad sujeto-objeto y el mundo como apuesta metafísica que se ajusta a la mano que agarra y que pretende dominar. El sentido de la tierra es el lenguaje que pretende captar el fondo dionisiaco de la realidad y que integra al hombre como copartícipe estético de la creación. El sentido de la tierra, finalmente, incluye una crítica del humanismo, en el sentido de integrarnos, por intermedio del cuerpo, ese gran sistema de razón, al proceso universal del devenir. El humanismo nos coloca injustamente en un lugar privilegiado, en un estar afuera del proceso universal del devenir.

13) Sobre la filosofía como forma de vida

En contra del estilo filosófico de la Modernidad, centrado en el ideal de la construcción de grandes sistemas, Nietzsche retoma el estilo propio de la filosofía antigua como cuerpo de ejercicios espirituales para llevar a cabo una vida propiamente filosófica. Para ello era necesario desenmascarar el fondo cristiano de la razón, el resentimiento de la dialéctica, la moralina de la teoría del conocimiento y el alejamiento y desprecio del cristianismo frente a la realidad del cuerpo y de la tierra. Los ejercicios espirituales que Nietzsche nos invita a realizar incluyen prácticas como la consciencia del cuerpo como gran sistema de razón, la consideración circular del tiempo en la concentración del instante presente, una psicagogía que sea capaz de trascender el legado de la casta sacerdotal (basado en el anticristianismo de los conceptos de pecado, culpa y castigo), una superación de la prudencia como mezquindad del mero cálculo anticipatorio, y una consideración de la vida y

del mundo como fenómenos estéticos. Como toda filosofía que busca la espiritualidad aquí en la tierra, conforme al sentido de la misma, se entiende que el legado bibliográfico y biográfico de Nietzsche incluya la aporía, la paradoja y la contradicción.

REFERENCIAS

Abrams, M. H. (1992). *El romanticismo: tradición y revolución*. Madrid: Ed.Visor.

Bachelard, G. (1985). *Lautréamont*. México: F.C.E.

Barjau, E. (1994). *Conferencia y artículos*. Barcelona: Ediciones Serbal.

Berkowitz, P. (2000). *Nietzsche, la ética de un inmoralista*. Madrid: Editorial Cátedra.

Blanchot, M. (2005). *El libro por venir*. Madrid: Editorial Trotta.

Brea, J. L. (2007). *Noli me legere. El enfoque retórico y el primado de la alegoría en el arte contemporáneo*. Murcia: CENDEAC.

Campioni, G. (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*. México: Editorial Sexto Piso.

Cirlot, J. E. (2010). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.

Colli, G. (2000). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Conill, J. (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la dialéctica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (2004). *Nietzsche*. Madrid: Arena libros.
- Deleuze, G. (2008). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- De Man, P. (1990). *Alegorías de la lectura*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Derrida, J. (2009). *Otobiografías*. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.
- Deutsch, D. (1999). *La estructura de la realidad*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Ferro Bayona, J. (1984). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Foucault, M. (1999). *El pensamiento del afuera*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Frey, H. (2005). *Los escritos de Nietzsche como escuela de la sospecha*. *Cuicuilco*, 033(12), 113-125.
- García, J. M. (2003). *En los orígenes de la hermenéutica contemporánea*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gutiérrez Girardot, R. (2000). *Nietzsche y la filología clásica*. Bogotá: Editorial Panamericana.
- Hadot, P. (2009). *Filosofía antigua y ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2010). *Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- Hayman, R. (1998). *Las voces de Nietzsche*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Heidegger, M. (1959). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Editorial Taurus.
- Heidegger, M. (1994). *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* Barcelona: Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Iser, W. (2005). *Las rutas de la interpretación*. México: F.C.E.
- Klossowski, P. (2004). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena libros.
- Kripke, S. (1985). *El nombrar y la necesidad*. México: Editorial Universidad Autónoma de México.
- Lanceros, P. (1997). *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Lynch, E. (1993). *Dionisio dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Malaxecheverría, I. (2008). *Bestiario medieval*. Madrid: Editorial Siruela.

- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Montoya, J. (1995). Lenguaje, genealogía e interpretación. En J. Montoya (Comp.) *Nietzsche, 150 años* (pp. 89-116). Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades.
- Nájera, E. (2002). Aristocratismo, feminismo, animalismo. La lectura psicológica nietzscheana de la filosofía moderna. En J. B. Llinares (Ed.) *Nietzsche 100 años después* (pp. 63-87). Valencia: Pre-Textos.
- Nehamas, A. (2000). *Nietzsche, la vida como literatura*. México: F.C.E.
- Nietzsche, F. (1951). *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Verlags-Anstalt.
- Nietzsche, F. (1972). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1980). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1984). *Gaya ciencia*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Nietzsche, F. (1985). Humano, demasiado humano. En: *Obras inmortales* (4 V). Barcelona: Editorial Teorema.
- Nietzsche, F. (1993). *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Editorial Norma.
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madrid: M.E. Editores.
- Nietzsche, F. (1995). *Así habló Zarathustra*. (J. C. García Borrón, Trad.). Barcelona: R.B.A. Editores.
- Nietzsche, F. (1998). *El origen de la tragedia*. Barcelona: Editorial Austral.

- Nietzsche, F. (1999). *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Madrid: Editorial Arena.
- Nietzsche, F. (1986/1999). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Editorial EDAF.
- Nietzsche, F. (2000a). *El libro del filósofo*. Bogotá: Editorial Taurus.
- Nietzsche, F. (2000b). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Ediciones Tilde.
- Nietzsche, F. (2002). *Nietzsche contra Wagner*. Madrid: Editorial Siruela.
- Nietzsche, F. (2004). *Ecce Homo*. Bogotá: Editorial Panamericana.
- Nietzsche, F. (2006). *El viajero y su sombra*. Madrid: Editorial EDAF.
- Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Onfray, M. (2008). *Antimanual de filosofía*. Madrid: Editorial EDAF.
- Posada Garcés, J. (2008). Re-sentidos. Resentimiento e interpretación. En María C. Salas (Ed.), *Del saber de la genealogía a la moral del poder, De Nietzsche a Foucault (y viceversa...)* (pp. 107-123). Medellín: Editorial L' Vieco e hijas.
- Reboul, O. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Ross, W. (1994). *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada*. Barcelona: Paidós Ibérica Editorial.
- Rojas Osorio, C. (2006). *Genealogía del giro lingüístico*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Ronnberg, A. (2011). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Madrid: Taschen.

- Safranski, R. (2000). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2009). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- Salomé, L. A. (2005). *Nietzsche en sus obras*. Barcelona: Editorial Minúscula.
- Schleiermacher, F. (1999). *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Lourdes.
- Sevilla, I. (1993). *Etimologías*. Madrid: B.A.C.
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Silva Rojas, A. (2001). *Nietzsche y la política*. Bucaramanga: Editorial UIS.
- Soler, S. (1969). *Las palabras de la ley*. Buenos Aires: Editorial EUDEBA.
- Steiner, G. (1992). *Presencias reales*. Barcelona: Editorial Destino.
- Tressidder, J. (2003). *Diccionario de los símbolos*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Tsé, L. (1978). *Tao te ching*. (Traducción de Richard Wilhelm). Málaga: Editorial Sirio.
- Wittkower, R. (2006). *La alegoría y la migración de los símbolos*. Madrid: Editorial Siruela.
- Vermal, J. L. (1987). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos.

- Zambrano, M. (2000). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zuleta, E. (2009). *Comentarios a Así habló Zarathustra*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Zweig, S. (1932). *Federico Nietzsche o el combate con el demonio*. Santiago de Chile: Libro de Cultura, Ediciones.

INFORMACIÓN DEL AUTOR

Juan Pablo Posada Garcés nació en Envigado-Antioquia en diciembre de 1973.

Es Abogado titulado de la Universidad de Medellín y Especialista en Lógica y Filosofía de la Universidad EAFIT. En esa misma Universidad se tituló como *magister* en Estudios Humanísticos y ha publicado numerosos ensayos en la revista Co-herencia de la Escuela de Humanidades de la Universidad Eafit, en la revista Nuevo Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Institución Universitaria de Envigado, en la revista *Euphorion* de la Asociación de Investigaciones Filosóficas y es coautor del texto *Del saber de la genealogía a la moral del poder, De Nietzsche a Foucault (y viceversa...)*, publicado en Medellín por la Editorial L´ Vieco e hijas, en el 2008.

Actualmente se desempeña como docente de tiempo completo en la Fundación Universitaria Luis Amigó, en calidad de Coordinador del Área Humano-Social de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.