

NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DEL PODER TRAS LA MUERTE DE DIOS: APUNTES SOBRE EL ASPECTO «NUMINOSO» DE LA VIVENCIA DEL PODER EN *ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA*¹

Nietzsche and the Power as a problem after the God's death: notes on the 'numinous' appearance of power's experience in *Thus Spoke Zarathustra*

Martín Chicolino² (USAL, UNLaM).

martinchicolino@yahoo.com.ar

Resumen

El presente artículo se propone esbozar los primeros pasos a seguir que nos permitan repensar el problema del poder y de la *vivencia* del poder en la filosofía de Nietzsche a través de la categoría de «lo numinoso», que importaremos desde el terreno de la psicología y la fenomenología de la religión (especialmente en G. van der Leeuw y R. Otto). Pero lo «numinoso», mantenido *dentro* de su esfera tradicional de aplicación, es evidentemente (siguiendo nuestra lectura nietzscheana) una categoría propia del nihilismo y la *décadence*, del “espíritu de la pesadez” —«ese demonio cobarde que dice: “¡Existe Dios!”» (cf. KSA 4, AsZ, §Von den Abtrünnigen)—, puesto que se trata del *Objeto* de la religión, de «lo absolutamente Otro» (respecto de un *Sujeto*). Sin embargo, debemos recordar que el aporte de Rudolf Otto al acuñar tal neologismo fue el de haberse atrevido a estudiar lo divino (“lo santo”) bajo su aspecto irracional, poderoso y extra-moral. Ahora bien, tras la “muerte de Dios” se nos impone un problema desde tres frentes: la disolución de Dios (como *objeto* numinoso absolutamente Otro), y la concomitante superación del hombre (en cuanto *sujeto*) —la muerte de dios provoca un estallido en el seno mismo de esos conceptos: “sujeto”, “objeto” y la “relación” entre ambos. Si

¹ Artículo recibido el 08/2012, aprobado el 09/2012.

² Licenciado y Profesor en filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (USAL). Además es profesor de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Su última publicación reciente es: en co-autoría con Etchegaray Ricardo, Esperón Juan Pablo, *et alia: Democracia, Razón y Ciencia en los orígenes de la Modernidad*, publicado por Editorial Académica Española (España/Alemania: Saarbrücken), ISBN: 978-3-659-04272-0. Agosto, 2012.

«Dios ha muerto», entonces el poder (como potencia, impulso, *dýnamis*, *éros*) queda inmediatamente problematizado para Nietzsche. Es decir, si dios ha muerto, el problema del «Objeto» (el poder) queda en entredicho. Toda la carga poderosa / numinosa / tremenda / contagiosa / fascinante de ese objeto muerto habrá de fluir hacia otro lado. Indagar el “hacia dónde” de ese flujo es lo que nos preguntaremos aquí, puesto que ello nos dará las primeras pautas y líneas para problematizar una nueva resignificación del concepto y la vivencia del «poder».

Palabras clave: numinoso, vivencia, poder, dios, cuerpo, sí-mismo, *éros*.

Abstract

This article aims to outline the first steps that allow us to rethink the problem of power and the power's *experience* in Nietzsche's philosophy through the category of «numinous», which we'll import from the fields of psychology and phenomenology of religion (especially in G. van der Leeuw and R. Otto). But the «numinous», kept *in* its traditional sphere of application, is obviously (following our Nietzsche's reading) a category of the nihilism and *décadence*, the “spirit of gravity” —«that cowardly devil says: “There God!”» (cf. *KSA* 4, *AsZ*, § Von den Abtrünnigen)— because it is the *Object* of religion, «the absolutely Other» (in relation to the *Subject*). Nevertheless, we must remember that the contribution of Rudolf Otto in creating this neologism was the daring to explore the divine (“the holy”) under its irrational aspect, powerful and extra-moral. However, after the “God's death” imposes a problem on three fronts: the dissolution of God (as absolutely other numinous *object*), and the concomitant overcoming of man (as a *subject*) —god's death explodes in the very heart of these concepts: “subject”, “object” and the “relationship” between them. If «God is dead», then the power (as power, impulse, *dýnamis*, *éros*) is immediately problematized. That is, if God is dead, the problem of the «Object» (the power) is compromised. All the powerful / numinous / tremendous / contagious / fascinating charge of that dead Object will flow in other away. Investigate “the where” of that flowing is what we ask here, since this will give us the first

patterns and lines to problematize a new resignification of the concept and the experience of «Power».

Keywords: numinous, experience, power, god, body, self, éros.

Introducción: algunas líneas de ensamble.

«La vida misma, en todo su alcance, se reduce por así decirlo al poder»

G. van der Leeuw; *Fenomenología de la religión*; §52:1

«Los poderes de la vida se sienten y se ven como espeluznantes, a menudo destructores, siempre *incalculables*»

G. van der Leeuw; *Fenomenología de la religión*; §15:1

«La existencia no es una posesión firme, sino una *posibilidad* que sólo se hace realidad *mediante el acopio de poder*»

G. van der Leeuw; *Fenomenología de la religión*; §22:5

«Mi *Zaratustra* está ya terminado [...] Es una especie de abismo del futuro [...] Quien lo haya *vivido una vez*, regresará al mundo con la faz cambiada»

F. Nietzsche; *Carta a Erwin Rohde: Niza, 1884*

Lo que aquí intentaremos hacer es animar y esbozar ensamblajes generales para ver si es posible trazar, en términos deleuzeanos, líneas de fuga entre la fenomenología y la psicología de la religión y ciertos postulados del pensamiento nietzscheano, recurriendo al *aspecto* «numinoso» de la *vivencia* del poder —pero en el sentido y *con la carga* que guarda en sí dicho concepto tal y como se presenta tanto en la citada obra de Van der Leeuw, como en *Lo santo* de R. Otto³, así como en los papeles preparativos agrupados en sus *Ensayos sobre lo numinoso*.

Es cierto que a primera vista parecería una contradicción evidente y una flagrante *petitio principii*, sobre todo si pensamos en la muerte de Dios y la crítica directa que Nietzsche suspende sobre todo el entramado de ídolos y sombras de Dios que aún subsisten tras el deicidio: —los ideales ascéticos, tal

³ Cf. OTTO, R.; *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (trad. F. Vela); Alianza, Madrid: 2001; pág. 15: «forjo, desde luego, un neologismo: lo numinoso ([pues] es licito hacer con *numen*, “numinoso”); y hablo de una categoría peculiar, “lo numinoso”, explicativa y *valorativa*, y de una disposición o “*temple* numinoso del ánimo” [pero] no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra, sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu».

y como sostiene, se agazapan *aún* por detrás de los calumniadores y negadores de Dios (basta recordar la recaída religiosa que el mismo Nietzsche ya había visto en el positivismo ateo de Comte, con su *Catecismo positivista*)⁴. De ahí que la pregunta, formulada directamente, que aquí queremos expresar dice: ¿Es posible, y en qué sentido, hablar de un aspecto numinoso de la vivencia del poder en el *Zaratustra* nietzscheano, aún cuando Dios (el objeto de la religión) se encuentre ausente? En efecto, el análisis fenomenológico considera el problema desde tres puntos de vista: (1) del *objeto* de la religión, (2) el *sujeto* de la religión, y (3) la *relación* entre ambos —pero en Nietzsche el objeto de la religión es claramente el factor problemático: ¿qué se ha hecho de él? ¿se ha borrado directamente de la ecuación? ¿y toda la carga potencial, tremenda, todo el impulso y la *dýnamis* que lo caracterizaba —dónde ha ido? ¿se ha perdido? ¿ha quedado *depotenciado* el sujeto y el mundo y todo lo que no es aquél objeto?

Estas preguntas son las que nos impulsan a buscar una vivencia del poder numinoso en una obra tan cargada de *páthos*, símbolos, sueños, visiones, parábolas, metáforas, enigmas, como lo es el *Zaratustra*. Toda la carga de ese objeto muerto ha de haber fluido hacia otro lado —¿hacia el sujeto? ¿pero qué sujeto? ¿interpretado cómo? ¿bajo qué condiciones y exigencias?. Por otro lado, el mencionado análisis fenomenológico, en cuanto que sitúa al poder *como eje central de la vivencia* (junto con otros aspectos como la “voluntad” y la “figura”), se convierte en una herramienta interpretativa que permite trascender la figura de Zaratustra como el pregonero de un ateísmo craso (al modo, por ejemplo, del materialismo francés del siglo XVIII de un La Mettrie, o un Holbach, etc.); o como una simple máscara detrás de la cual Nietzsche puede dedicarse a invertir el sentido de ciertos pasajes y símbolos evangélicos o bíblicos —igual de insuficiente sería el atenerse al hecho de que, para negar la religión cristiana, le bastó con adoptar la figura del Anticristo, o de Dionysos. Hay, como en Francis Bacon, una *pars destruens*,

⁴ Cf. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Madrid: 1998; “Incursiones de un intempestivo” §4; pág. 93: «Me dicen que aquel *inteligentísimo* jesuita, A. Comte, que quiso llevar a sus franceses a Roma por el rodeo de la ciencia, se inspiró en ese libro [*La imitación de Cristo* de Kempis]. Lo creo: “la religión del corazón”». En adelante, *CI*.

pero también una *pars construens* —no en vano la *afirmación del poder* corre paralela a la capacidad creadora o *constructora*; recuérdese que Zaratustra tiene sus “no”, pero también sus “sí y amén”.

Lo primero que es menester indagar es la cuestión del objeto de la experiencia religiosa —sabemos que Dios, y todo lo que él implica en Nietzsche (lo trascendente o inmanente al mundo pero que, en cualquier caso, tiene *valor de fundamentum*, de en-sí, de supremo *sine qua non* del mundo y la existencia; lo estable, rígido; los valores anquilosados y momificados, etc.), queda desterrado a causa de su atentar contra la vida y lo humano. Pero justamente por eso es que debemos preocuparnos por pensar qué sucede con ese lugar “vacante”, con ese *poder* que, según Nietzsche, ha sido arrebatado y drenado —como por una especie de vampirismo divino— en el hombre. Aquí nos preguntamos acerca de si, no obstante ello, es posible concebir algún ensamblaje que engarce el concepto de “voluntad de poder” nietzscheano con el neologismo de “lo numinoso” —ese *poder terrible y tremendo, violento y maldito (diabólico), de lo «absolutamente otro»*; pero ciertamente no como instancia objetiva existente, ni como ente externo superior, primero y último (en el orden del ser y el conocer), sino más bien como potencia, fuerza, *dýnamis*, voluntad, y aún voluntad de poder (pero a la vez por fuera de toda teorización monista o animista, mas conteniendo en sí ese matiz de *inasible* en virtud de su movimiento multiforme y proteico). En este sentido, la noción de “lo soberano” en Georges Bataille resulta un antecedente sugerente:

«Ni la psicología ni, generalmente, la filosofía pueden, además, ser consideradas como independientes de esta cuestión primera de la economía [es decir, del *movimiento de la energía sobre la tierra*]. Incluso aquello que se puede decir del arte, de la literatura y de la poesía está en relación, en primer lugar, con el movimiento que estudio: aquel de la energía excedente expresado en la *efervescencia* de la vida. Por esto, un libro siendo del interés de todos, podría así mismo no serlo de nadie»⁵

⁵ Cf. BATAILLE, G., *La parte maldita. Ensayo de economía general* (trad. J. Fava y L. Belloro); Las Cuarenta, Bs. As.: 2007; pág. 20.

—cabe recordar aquí el subtítulo del *Zaratustra*: “un libro para todos y para nadie”. Y luego aún este otro fragmento de *Las lágrimas de Eros*:

«El sentido del erotismo escapa a quienquiera que no considere *su aspecto “religioso”*. Recíprocamente, el sentido de las religiones, en general, escapa a quien olvide el vínculo existente entre éstas y el erotismo [...] Al rechazar el aspecto erótico de la religión, los hombres la han convertido en una moral utilitaria... El erotismo, al perder su carácter sagrado [nosotros diríamos, “numinoso”] se convirtió en algo inmundo»⁶.

Por lo tanto: buscar el aspecto “numinoso” de la vivencia del poder en *Zaratustra es también* buscar el aspecto “erótico” de dicha vivencia —léase, la voluntad de poder como *éros*. Ahora bien, no es casualidad que Bataille haya intuido el problema bajo tal sentido de vivencia (aunque el proyecto de *La parte maldita* quedó inconcluso), dada su profunda amistad con Roger Caillois, quien incluso en el prólogo dedica a Bataille su *El hombre y lo sagrado*; y bien, allí Caillois también se concentra en el aspecto completamente ambiguo, irracional, poderoso, fascinante y a la vez tremendo y terrible del fenómeno religioso/sagrado (*sacer*), que en el extremo es incluso peligroso y fatal —porque puede acabar por “hacer pedazos” (peligro presente en *Zaratustra*), al individuo que lo vivencia. Y todavía más: Caillois se concentra en lo sagrado (*sacer*) como “fuerzas” y “juego de fuerzas”, como “energías” e incluso “electricidad”.

Ahora bien, podría decirse que si para Van der Leeuw el ateísmo mismo está contenido en lo que él llama las “*religiones de la huida*”, entonces es cierto que en “*Zaratustra el ateo*” (*gottlos*) hay un aspecto o matiz de *vivencia* numinosa del poder. Claro que no al modo de Feuerbach o Comte —u otros «mejoradores de la humanidad»—, que arriban, cada uno por su lado, a un culto a la esencia humana o a la Humanidad. En efecto, afirma: «Tan pronto como [los hombres] han escapado de un poder, caen en las fauces del siguiente. Pueden pasar de dios al diablo; pero también el diablo es *una especie de dios*. Pueden volver de dios al hombre o a la humanidad; pero su

⁶ Cf. BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros* (trad. D. Fernández); Tusquets, Barcelona: 1981; pág. 83.

huida será sólo un retorno a una potencia primitiva original»⁷. Feuerbach y Comte serían aquellos que van de dios a los hombres o a la humanidad —y acaso Stirner con su «Único»—; mas en lo que atañe a Nietzsche esa fuerza o potencia primitiva “original”, al menos en el marco de *Zarathustra*, pareciera estar encarnada en Cupido/Eros (§La canción de baile y §La segunda canción de baile), en el llamado «sí-mismo» como potencia creadora, en la voluntad de poder —según lo iremos viendo.

Con esto vemos que “muerte de Dios” y “ateísmo” no implican necesariamente ausencia de la *vivencia* de un poder tremendo, que no es trascendente al hombre, ni tampoco inmanente al mundo (no, al menos, al modo de un monismo metafísico o un animismo teórico) sino, podríamos decir, intra-subjetivo —es decir, de carácter *relacional*—; de ahí que debamos trasladar hacia la esfera del Sujeto —más específica y estrictamente: hacia las relaciones del sujeto (consigo y con los otros); pues la *relación* es más esencialmente *dinámica*— a aquellos elementos, aspectos o registros que Van der Leeuw coloca como propios del Objeto.

Mas a pesar de que podría tratarse de una cuestión intrasubjetiva, es preciso percatarse de que aquí no se refiere a un solipsismo al modo cartesiano del Yo en relación al Yo, sino más bien de una cuestión en la que el *cuerpo* (sí-mismo), y toda índole fisiológica, queda plenamente implicada en su intrincamiento interno de fuerzas —ya que, estrictamente hablando, en Nietzsche no hay *ni Objeto ni Sujeto*, sino más bien *flujos y reflujos* (léase: relaciones dinámicas) *de poder y querer, estallidos y mermas de potencia y voluntad, de un cuerpo que piensa y de una razón salvaje, leonina, animal*. En este sentido, otra vez Bataille: «la ebullición que considero y que anima al globo es también *mi* ebullición. Así, el Objeto de mi investigación *no puede*

⁷ VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión* (trad. E de la Peña; C. Frost); F.C.E., México: 1694; §90: 3. No obstante, parecería que lo que Van der Leeuw llama “ateísmo” (dentro de las “religiones de la huida”) no parece ser otra cosa que el ateísmo de los ateos del §125 de la *Gaya Scienza*; el ateísmo del romanticismo, del pesimismo, del decadentismo, del utilitarismo, y en cualquier caso, según Nietzsche, el ateísmo reactivo, incapaz de engendrar desde sí, estéril de espíritu, que siempre *huye* precisamente, pues su entera vida es la “huida” (hacia el exterior, o hacia el interior, al campo de la sagrada “interioridad”).

distinguirse del Sujeto mismo, pero debo ser más preciso: del sujeto en su punto de ebullición»⁸.

De ahí que, en primer lugar, plantearemos que el mensaje de Zaratustra tiene como medio y fin un planteo acerca de la *vivencia* del poder —en relación a las propias potencias y poderes que el hombre se otorga a sí mismo y al mundo; diríamos: qué poder y voluntad sublima, y cuál reserva para sí. La vivencia de poder del hombre moderno se revela entonces con un carácter y matiz decadente, en cuanto que se alimenta de la vida y la consume —pero no lo suficiente como para aniquilarla completamente, sino más bien vampirizándola (previo anestesiamiento)⁹, para poder alimentarse de ella sin que muera (no como el mutualismo animal, sino como el parasitismo)¹⁰; como una *mitad siniestra* que mora en el interior mismo, en el silencio, ¡pero dejando rastros y signos somáticos (síntomas) que lo traicionan!

En *Zaratustra* se trata de lo que en *Genealogía de la moral* recibe el apelativo de «ideal ascético», vale decir, del «espíritu de la pesadez». Hay ciertamente muchas modalidades de manifestación de este síntoma que es el nihilismo, la *décadence*, la pesadez vital, la negación del cuerpo como creador de valores¹¹; incluso en la obra hay muchos símbolos que hablan de él. El primero de ellos es el «viejo santo», que previene a Zaratustra: «¡No vayas a

⁸ Cf. BATAILLE, G., 2007, *ibid.*

⁹ Cf. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo, o cómo se llega a ser lo que se es* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza; Madrid: 1985; «Por qué soy un destino», §8; pág. 131: «el sagrado pretexto de “mejorar” a la humanidad, reconocido como el ardid para *chupar la sangre* a la vida misma, para volverla anémica. Moral como *vampirismo*...»; cf. la misma idea en *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Bs. As.: 1996; §59; pág. 105: «deshonrado por vampiros astutos, sigilosos, invisibles, anémicos. No vencido —¡sólo chupado!». En adelante, *EH* y *AC* respectivamente.

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Bs. As.: 1993; Parte III, «De las tablas viejas y nuevas», §19; pág. 288: «Oh, ¿cómo no iba *el alma más elevada* a tener los peores *parásitos*?». En adelante: *AHZ*.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, F.; *La ciencia jovial. «La Gaya Scienza»* (trad. José Jara); Monte Ávila Editores; Venezuela: 1999; «Prólogo a la segunda edición» (1886), §2.: «El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y *una mala comprensión del cuerpo*. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan *malos entendidos acerca de la constitución corporal*, ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras. Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, por lo pronto y siempre, como *síntomas de determinados cuerpos*». En adelante: *GS*.

los hombres y quédate en el bosque! ¡Es mejor que vayas incluso a los animales [...] El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta. El amor al hombre me mataría»¹²; sin embargo Zaratustra huye de él hacia el mercado y los hombres, pues no hay mejor lugar para encontrar muchos y diversos ejemplares decadentes, mas compadeciendo al viejo en su interior por no saber *la noticia*: «¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*!».

Pero, ¿por qué baja al mercado, a fin de cuentas? No sólo para verbalizar y notificar a los hombres, sino para enfrentar a ese demonio de pesadez en su propio terreno, ya que esa acción implica incluso una puesta a prueba de Zaratustra respecto de sí mismo, *de sus propias fuerzas*, y de autoconocimiento: se trata *también* de ver hasta qué punto ha *hecho carne* en sí *su propia* doctrina y valores. De ahí que un poco antes, en el momento decisivo de encomendarse a descender a los hombres modernos, se haya equiparado con el Sol: «Para ello, tengo que bajar a la profundidad: como haces tú por la tarde, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico! Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme *en mi ocaso*»¹³.

I. La muerte de Dios (objeto) como un problema de fuerzas numinosas

Hemos dicho que el primer personaje con el que Zaratustra se encuentra al descender a los hombres para hundirse en su ocaso —y para que éstos se hundan en el suyo, no en el de Zaratustra— es el viejo santo; recordamos también las palabras de Zaratustra al alejarse de él: “no ha oído nada todavía de que Dios ha muerto”. Este apercebimiento es la *conditio sine qua non* para toda *experiencia* que suscite Zaratustra y su punto de partida; por eso decíamos también que la esfera del Objeto de la vivencia religiosa implicaba un problema: —y ese problema consiste en que, entre otras cosas, Nietzsche considera a lo divino como aquello que no permite al hombre extremarse a sí mismo en sus transformaciones, como el freno de la voluntad humana, el *non*

¹² Cf. NIETZSCHE, F., *AHZ*; “Prólogo de Zaratustra”, §2; pág. 33.

¹³ Cf. NIETZSCHE, F., *AHZ*, §1; pp. 31-32.

plus ultra de conocimiento y autoconocimiento; un doble que se asila en la consciencia como juez y verdugo de los pensamientos, las sensaciones, las vivencias, las acciones, las fuerzas. A fin de cuentas, afirmará, una creación humana pero de esas que se vuelven contra el creador y le dicen: “¡No tú!, sino yo: aún cuando te ame”

—«Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podrías vosotros crear un Dios? ¡Pues entonces no me habléis de dioses! [...] ¿Podrías vosotros pensar a Dios? Mas la voluntad de verdad signifique para vosotros esto: ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre! ¡Vuestros propios sentidos debéis pensarlos hasta el final!»¹⁴.

Ahora bien, el matiz de vivencia de poder puede verse expresado intensamente en las cartas que Nietzsche envía a sus amigos (que progresivamente iban alejándose de él con palabras cordiales) en los años que corresponden a la gestación espiritual y a la plasmación progresiva de la obra; un ejemplo es el citado en el epígrafe: «Mi *Zarathustra*, con sus tres capítulos, está ya terminado [...] Es una especie de abismo del futuro, algo aterrador precisamente por su beatitud [...] *Quien lo haya vivido una vez, regresará al mundo con la faz cambiada*»¹⁵; cabe destacar que el propio Nietzsche remarcó la palabra «vivido», dándonos con ello una pauta de acercamiento para con la obra

En el §108 de *Gaya Scienza* aparece por primera vez el problema de las «sombras» de Dios tras su muerte; aunque el aforismo más famoso es el §125 de la misma obra titulado, según las ediciones, «el hombre frenético», «el hombre loco», «el insensato»¹⁶, mas habiendo tenido en uno de los borradores

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, F. *AHZ*; Parte II, “En las islas afortunadas”; pág. 131-32.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, F., *Correspondencia. Volumen IV. 1880-1884* (M. Parmeggiani); Trotta, Madrid: 2010; pág. 438. Cf. también la edición de: *Correspondencia* (trad. E. Subirats); Labor, Barcelona: 1974; pág. 105. Se trata de una carta a Erwin Rohde desde Niza: 22 de febrero de 1884.

¹⁶ Me refiero, en ese orden, a las confrontadas ediciones y traducciones de José Jara (Monte Ávila Editores; Venezuela: 1999); C. Crego y G. Groot (Akal; Barcelona: 1988); E. Ovejero y Mauri (Aguilar; Bs. As.: 1974).

de Nietzsche otro título: «En uno de los borradores más extensos escritos por Nietzsche para la versión final de este párrafo, *daba el nombre de Zaratustra al personaje* que aquí denomina el hombre frenético»¹⁷. Mencionamos este aforismo porque figura una atmósfera muy similar a la del *Prólogo de Zaratustra*: se encuentra en el mercado junto a los hombres, anunciando un nuevo y grave acontecimiento —en este caso la muerte de Dios; en el Prólogo, la consecuencia: la posibilidad del superhombre—; el resultado es el mismo: la ridiculización y el abucheo de la muchedumbre. Sin embargo, entre los hombres que allí había reunidos había «muchos que precisamente no creían en Dios», mas en apariencia al menos, no dan signos de haber tomado real conciencia de la implicancia de Zaratustra-Loce: no se trata de la enunciación de un ateísmo (“Dios no existe”), sino de una *experiencia* humana, del *resultado* e implicancias de una vivencia (*relación*) humana —«*nosotros lo hemos matado*», del mismo modo como antes lo habíamos creado.

Mas también el loco de Zaratustra debe asimilar la idea, ascendiendo y descendiendo nuevamente a los hombres, meditando consigo mismo, sus animales, su sombra, sus discípulos e invitados de caverna, y como si se tratase de una prueba de ensayo y error —las fuerzas se prueban siempre sobre un cuerpo (el propio); y si es un intempestivo, inactual, lo es no sólo para los hombres, y aunque en mayor medida para los hombres, sino también para sí mismo, para quien todavía debe, tal y como lo veremos en *Ecce Homo*, asimilar esa inspiración terrible, ese rayo caído del cielo; por eso la seguidilla de preguntas de §125 es sólo hasta cierto punto retórica: «¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío?». Ya en el §124 afirmaba «nada hay más temible que la infinitud», de suerte tal que lo que se presupone

¹⁷ Cf. NIETZSCHE, F. GS; nota 111, pág. 280. Este “loco” que es Zaratustra se ve ya expresado por el propio Nietzsche en una carta a Peter Gast, en la que comenta la génesis primera del *Zaratustra*: «Con este libro he entrado en un nuevo “anillo” [he dado un nuevo “giro”], —de ahora en adelante en Alemania seré incluido sin duda entre los “locos”» (cf. NIETZSCHE, F., *Correspondencia. Volumen IV. 1880-1884* (M. Parmeggiani); Trotta, Madrid: 2010; pág. 314). Cf. también la edición de: *Epistolario inédito* (trad. L. López-Ballesteros y de Torres); Biblioteca Nueva, Madrid: 192?; pág. 198. Se trata de una carta a Peter Gast desde Rapallo: 1 de febrero de 1883.

la máxima liberación —la ausencia de límites, la caída de todo hito en pos de un *ápeiron*—, se convierte en una sofocación y jaula —la jaula del infinito—: «¡Ay, cuando te sobrecoja la nostalgia de la tierra, como si allí hubiese más *libertad* —y la “tierra” no exista ya más!»¹⁸. El infinito, la eternidad, son pesos demasiado extremos para que el hombre pueda asumirlos en sí; mas cuando lo lograra, realmente se daría esa historia —«la más alta de todas las historias»—, pues habría logrado *aceptar* el deicidio y sus más cabales consecuencias: «¿no hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante él?»¹⁹. Pero, ¿qué significa esto?

No podría concluirse a partir de aquí, empero, que el hombre debe *tornarse* dios: tampoco Feuerbach pensaba eso cuando tanto en *La esencia del cristianismo* y como en *La esencia de la religión* pedía retornar los predicados divinos hacia el hombre; lo que aquí se está queriendo decir es quizá lo siguiente: el hombre se ha postrado ante los dioses, ha amado a los dioses, les ha dado sus mejores vivencias, porque ellos lo significaban todo; pero además les ha temido, ha sentido en ocasiones su poder tremendo, e incluso ha abrazado, por odio a ellos, a las potencias enemigas, pues mejor es una potencia enemiga que ninguna potencia en absoluto —¿por qué no vivenciar con la misma *intensidad* lo propio como sí-mismo? Y entonces la “soberanía” de Bataille puede volver a sugerirnos ciertos indicios y claves.

Ahora bien, aunque ya en el *Prólogo de Zaratustra* apareció el problema y la evidencia de la muerte de Dios, veamos ahora cómo se engarza, tal y como creemos válido sostener, en una profunda implicancia de sentido con otro tema importantísimo que es como su contracara la transformación superadora —en boca de Zaratustra esta acción interna del hombre aparece expresada de varias maneras: “la superación de sí mismo”, “el cambio de piel”, o aquellas otras harto repetidas de “llevar la ceniza a la montaña”, y “hundirse en su ocaso”; éstas dos últimas son las que primero aparecen. Durante diez largos años, luego de abandonar su patria y ascender a las montañas, de un paciente conocimiento y autoconocimiento, de gozar con su espíritu y su soledad, Zaratustra desciende a los hombres, puesto que «al fin se transformó»; es *en*

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, F. GS; Libro Tercero, §124.

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, F. GS; §125.

virtud de esta “transformación” que luego decide descender a ellos para hundirse en *su* ocaso —doble descenso: físico (hacia el hombre moderno y su casa, el mercado) y anímico (hacia su propio submundo de monstruos y demonios y debilidades)—, y pasar al otro lado, vale decir: completar el círculo o *anillo* (u órbita)²⁰.

Mas, ¿en qué consiste aquí esta *transformación* que hace a Zaratustra decidir su descenso —que, en realidad, no implica una “decisión” sino un *tener-que*, un no tener otro remedio?²¹. Lo dice justamente el viejo santo al reconocer a Zaratustra en el caminante que se acerca: «No me es desconocido este viajero: hace algunos años pasó por aquí. Zaratustra se llamaba; pero *se ha transformado*. Entonces llevabas tu ceniza a la montaña»²², mas continúa: «¿No viene hacia acá como un bailarín? Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido *en un niño*, Zaratustra es un despierto: ¿qué quiere hace ahora entre los que duermen?». Transformarse (devenir *desde* sí mismo) y llevar la ceniza a la montaña corren paralelos; pero, a juicio del viejo santo, en lo que se había transfigurado Zaratustra era en “niño”, que es, como se sabe, la tercera de las transformaciones del espíritu

—«Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño [...] Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un *juego*, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo *decir sí* [...] para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad [...] conquista ahora *su* mundo»²³.

Es interesante recordar en este sentido lo que afirma Van der Leeuw respecto del niño, y a pesar de que lo sitúe casi como un paradigma del animismo —al dotar a sus juguetes y objetos queridos de voluntad—, creemos que no está muy lejos de las cualidades que le ha atribuido Zaratustra: «en los

²⁰ Recuérdese el “anillo” de la citada carta a Gast.

²¹ Cf. NIETZSCHE, F.; GS; Libro Segundo, §93: «¿B: Pero, ¿por qué escribes entonces?. A: Ah, querido mío, y dicho en confianza: hasta ahora no he encontrado ningún otro medio para *desprenderme* de mis pensamientos. B: ¿Y por qué quieres desprenderte de ellos?. A: ¿Por qué quiero? ¿Lo quiero, pues?. *Tengo que* hacerlo —B: ¡Basta! ¡Basta!».

²² Cf. NIETZSCHE, F.; AHZ; “Prólogo de Zaratustra”, §2; pág. 32.

²³ Cf. NIETZSCHE, F; *op. cit.*; Parte I, “De las tres transformaciones”; pág. 49.

niños y los poetas [...] su vida afectiva carece de ciertas cortapisas artificiales [y ambos] penetran por lo común más en la realidad que los antropólogos y los historiadores»²⁴; por eso Zaratustra es un niño y un poeta, como él mismo lo dice en §De los poetas²⁵. Pero es menester recordar también aquí la equiparación que hace Van der Leeuw respecto al poeta y al profeta/orador:

«La “palabra” que dice es palabra *poderosa* y, por consiguiente, hecho salvador [...] Nuestras divisiones artificiales entre salvación espiritual, moral o corporal son eso precisamente, artificiales, y no pueden mantenerse frente a la *voluntad de poder*, frente al anhelo de redención. Pero también una parte de la potencia divina del orador pasó a los poetas. Puesto que poeta y profeta eran originariamente la misma cosa»²⁶.

Bajo este aspecto, el *niño* que hay en Zaratustra dota (interpreta) a la vida misma de una *voluntad de poder* que se manifiesta de modo múltiple. Ya decíamos que la muerte de Dios era un acontecimiento terrible en lo que hace al poder allí depositado; ese acontecimiento tenía que suceder para que se operase un flujo del poder hacia el hombre (en cuanto *relación*, según vimos, y no en cuanto *subjectum* o substrato fundamental), hacia la vivencia humana depotenciada. Pero este flujo no puede darse, porque los hombres del mercado, riéndose del Loco-Zaratustra, no evidencian otra cosa que la ignorancia del hecho deicida —para que se opere dicho flujo y tránsito apropiador del poder, se requiere no sólo consciencia y aceptación: sino el tipo de aceptación que comúnmente se denomina “luto” o duelo. Es necesario que viéramos hacia el costado subjetivo las palabras de Van der Leeuw para ver cuál era la razón por la cual el Loco entonaba solo, siendo expulsado de todas las Iglesias, el «*requiem aeternam deo*» (§125):

«El muerto *se ha llevado* el poder consigo y ahora hay que proveer de nuevo *poder a la vida*. El “annus luctus”, período de duelo [...] si no se observa, el

²⁴ Cf. VAN DER LEEUW, G. *op. cit.*; §9: 3.

²⁵ Cf. NIETZSCHE, F.; *GS*; §253, “*Homo Poeta*”, donde es posible ver una referencia a *Zaratustra* como una obra teatral en cinco actos, en cuyos cuatro primeros da muerte a los dioses/valores (tragedia), mas exigiendo para el último una solución cómica (comedia y risa dionisiaca).

²⁶ Cf. VAN DER LEEUW, G; *op. cit.*, §27: 3.

muerto no encuentra reposo, permanece en un estado intermedio, todavía no completamente muerto, en otras palabras. Por eso, se celebran misas de difuntos que deben conseguirle al muerto, que no lo está del todo, *requiem aeternam*»²⁷.

¿Qué implican, pues, las «sombras de Dios» sino el hecho mismo de que, aún aquellos «que precisamente no creían en Dios», siguen postrados ante nuevos ídolos metafísicos? ¿Y qué son esos nuevos ídolos y sombras sino la razón de por qué Dios no está “muerto del todo”, *reteniendo* el poder?

Aquí es donde entra en escena el demonio, el espíritu de la pesadez, y la lucha con el mismo, que no es sino una lucha consigo mismo:

«¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? [...] tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo. La voz del rebaño continuará resonando dentro de ti [...] ¿Eres tú una nueva *fuera* y un nuevo derecho? ¿Un primer pensamiento? ¿Una rueda que se mueve por sí misma? [...] Pero *el peor enemigo* con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas tú en las cavernas y en los bosques. ¡Solitario, tú recorres el camino que lleva a ti mismo! ¡Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios! ¡Un hereje serás para ti mismo, y una bruja y un hechicero y un necio y un escéptico y un impío y un malvado. Tienes que querer *consumirte* a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!»²⁸.

De allí que aventuremos lo siguiente: Dios es aquí propiamente, en cuanto Objeto, no otra cosa que la expresión y el registro de determinadas *relaciones* de fuerzas; —un objeto es el resultado de una expresión e interpretación de ciertas relaciones; el resultado de una interpretación acerca

²⁷ Cf. VAN DER LEEUW; *op. cit.*; §22: 7.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, F; *AHZ*, “Del camino creador”; pp. 101-103. Recordemos que el propio Zarathustra, en sus superaciones, ha querido triunfar por sobre lo transmundo que él cree había en él (influencias del idealismo en su juventud, inclinaciones tempranas hacia los jóvenes hegelianos, schopenhauerismo y wagnerismo plasmados por ejemplo en el *Nacimiento de la tragedia*): «¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre *fragmento de hombre y de yo*: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma [...] ¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mi mismo, al ser que sufría, *yo llevé mi ceniza a la montaña*» (cf. “De los transmundo”; pág. 57) —cf. asimismo, Parte II, “El adivino”; pág. 199: donde se narra un sueño que luego se interpreta).

del cuerpo; ¿la conformación y sedimentación, en una voluntad y una figura, de un deseo? El hombre moderno alienado en el mercado que es el mundo se encuentra depotenciado de sí mismo, narcotizado, envenenado, ofuscado respecto de su propia capacidad creadora —y ello *también* porque el mercado, como veíamos, vampiriza a todo al que se acerca a él (del mismo modo que incluso saca lo peor de nosotros, lo enano, lo simiesco que echa espumarajos por la boca), quitándole su mejor savia y dejándole lo suficiente como para que sub-sista: ¿qué crear, si apenas se logra subsistir?; ¿y no se necesita abundancia y desborde y derroche «improductivo» (otra vez Bataille) para crear a partir de fuerzas ascendentes?. Siguiendo, pues a Van der Leeuw, las transformaciones dadoras de sentido y vasos comunicantes de poder, tienen ese matiz *vivencial* de “ritos de pasaje”:

«Todo rito de pasaje es un rito de nacimiento, pero también de muerte [...] Toda la vida se entiende precisamente como una *crisis de poder*. Las diversas pruebas y purificaciones que tienen que pasar los que van a iniciarse [...] son, igualmente, aproximaciones a la muerte que conduce a la nueva vida. Las consideraciones morales [...] figuran en segundo plano [...] Tiene que haberse vencido una crisis [...] pero el objetivo propio es *la renovación de la vida, el acopio de poder* [...] Por ende, la existencia no es una posesión firme, sino una *posibilidad* que sólo se hace realidad mediante un acopio de poder»²⁹.

Para habilitar el camino que conduce a sí mismo, y *luego* el camino creador que conduce a la creación, es necesario no sólo el *deicidio* sino, en cierta forma también, un *sui-cidio*: que consiste en ir abandonando viejas capas de piel: «Crear —esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones. ¡Sí, *muchas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores!*»³⁰; he aquí la lucha con el espíritu de la pesadez (que evita todo vuelo, ascenso y “ligereza”) y el demonio que *también se es*³¹.

²⁹ Cf. VAN DER LEEU, G; *op. cit.*; §22: 5.

³⁰ Cf. NIETZSCHE, F; AHZ, “En las islas afortunadas”; pág. 133. Recuérdese el lema trágico “*to pathei mathos*” (al conocimiento, por el dolor) con el que se guía Nietzsche, y según el cual sólo se conoce lo más profundo y cabal por la vía de experiencias dolorosas, de suerte que

II. El “sujeto” en la cuerda floja como un problema de fuerzas numinosas

En este sentido, la metáfora del volatinero y el bufón variopinto que se halla en el *Prólogo* es la imagen más contundente, como pocas, de todas aquellas que expresan la doble implicancia ínsita en la superación de sí mismo y la lucha contra el propio espíritu de la pesadez y demonio —vivencias *dobles* de sí mismo y del poder numinoso que va comenzando a delinearse. Allí en el mercado, mientras habla a esos oídos sordos que juzgan necias las palabras de Zaratustra, hace su aparición en escena el volatinero por equivocación: pues uno de los espectadores ironiza con Zaratustra y lo trata también a él de volatinero; así, escuchando esta falsa señal, aparece aquél sobre la cuerda y al verlo en acción Zaratustra se apresura (como Pablo en el Areópago) a tomar la escena en su favor:

«El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre —una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser puente y no una meta: lo único que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*. Yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en *su* ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado»³².

Ignorado aún con esta estratagema, da el famoso discurso del «último hombre»; pero súbitamente acontece algo terrible: el volatinero, tras salir de la pequeña puerta de la torre, habíase puesto a caminar por la cuerda, más al situarse «justo a la mitad de su camino»³³ sucede que de la misma puerta sale

“autoconciencia” y “cenizas” se identifican —el fuego consume/consuma (para usar la imagen de Bataille en *La parte maldita*), y las cenizas emergentes son el acontecimiento que mira los restos de lo que se fue; son el resultado de una necesidad. Así, pues, toda conciencia y razón profunda no es el sustrato y esencia de lo humano, su diferencia específica, sino un tardío *a posteriori*: siempre viene rezagado, siempre es el resultado de una consumación.

³¹ Cf. *ibid*; “De los sabios famosos”; pág. 157: «Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber —¿sabéis ya esto? Y la felicidad del espíritu es ésta: ser ungido y ser consagrado con lágrimas para víctima del sacrificio».

³² Cf. NIETZSCHE, F; AHZ; “Prólogo de Zaratustra”, §4; pág. 36.

³³ Cf. NIETZSCHE, F; AHZ; §6; pág. 40.

un compañero «vestido de muchos colores igual que un bufón», que se apresura al encuentro de aquél —pero con estas palabras: «¿Qué haces aquí entre dos torres? Dentro de la torre está tu sitio, en ella se te debería encarcelar, ¡cierras el camino a uno mejor que tú!» [y luego] lanzó un grito como si fuera un demonio y *saltó por encima* de quien le obstaculizaba el camino». Así, el volatinero se aturde y al instante va a parar de bruces al suelo, quedando tendido y casi muerto.

Queda, por tanto, trazada la analogía con la humanidad (en cuanto a su *condición*): el volatinero es ese hombre que transita por sobre el abismo desde la animalidad hacia la superación —el punto medio, donde se encontraba el volatinero, es el punto “hombre moderno” (no “hombre”, *in abstracto*), de modo que no sería muy errado el considerar a ese bufón y demonio como el espíritu de la pesadez que anida en los rincones más profundos del hombre, un diablillo y “genio maligno” que atenta contra toda voluntad de superación. ¿O acaso no suspira el volatinero, luego de la caída al abismo y en estado semiconsciente: «desde hace mucho sabía yo que el diablo me echaría la zancadilla»? Hay una valentía y consciencia del peligro en el hombre que se atreve a trastornar sus fuerzas, a convertirse en puente hacia algo superior devenido *desde* sí mismo; porque aquí no se habla de movimientos de la consciencia y puros estados de ánimo: no, aquí está el hombre *todo* él implicado: el cuerpo, las fuerzas, el deseo; las experiencias más íntimas³⁴ (la “experiencia interior” de Bataille). Y no es sino por esto que Zaratustra le diga estas palabras al moribundo volatinero: «tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada

³⁴ ¿Acaso el propio Nietzsche no sabía precisamente que *algo* en él era su propio saboteador —y por eso sus obras (bajo el lema: *mihī ipsi scripsi*) se le aparecen como triunfos sobre su enfermedad y pesadez, hijos venidos a la luz por el dolor de parto más profundo? Basta recordar aquella carta a P. Gast desde St. Moritz (del 11 de septiembre de 1879) en la que le anunciaba el sentimiento cabal de su muerte: «Me hallo al final de mis treinta y cinco años [...] Dante tuvo entonces su visión, y lo dice en las primeras palabras de su obra. Pero me encuentro en la mitad de la vida tan “cercano a la muerte” que ella puede sorprenderme a cada instante. Dado el carácter de mi dolencia, debo pensar en una muerte *repentina, convulsiva*» (cf. NIETZSCHE, F., *Correspondencia. Volumen III. 1875-1879* (A. Rubio); Trotta, Madrid: 2009; pág. 377). Cf, asimismo la ya citadas ediciones de Labor (pág. 74) y Biblioteca Nueva (pág. 165). Contrariamente, choca con este *páthos* la posterior experiencia y vivencia de Zaratustra (“el que era uno se hizo dos”) en Sils María: las cartas de la época de *Zaratustra* rebosan de un *entusiasmo* que ríe de haber triunfado por sobre una época de nubes oscuras: comenzará entonces a escribir nuevos prólogos para sus obras anteriores, cargados del concepto mismo de «jovialidad». Se entiende: la «mala interpretación sobre el cuerpo» (GS), ¿no la vivió él en carne propia?

despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos». Desde el punto de vista de esa experiencia interior puede expresarse en esta imagen el peligro, como decíamos, del hombre que quiere superarse, ya que quien estuvo largo tiempo viviendo en el rebaño, todavía tiene dentro de sí algo de rebaño —de aquí que finalice con un: «siniestra es la *existencia* humana, y carente *aún* de sentido: un bufón puede convertirse para ella en la fatalidad. Yo quiero enseñar a los hombres el *sentido* de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que *brot*a de la oscura nube que es el hombre»³⁵.

Por lo demás, Nietzsche suele otorgar, como hemos podido ver en el transcurso, las mismas cualidades y movimientos que describe Van der Leeuw como propias de las figuras demoníacas: erráticos y sin meta, actuando sin sentido propio y específico, grotescas y terribles (recuérdese: cojitranco y paralítico, enano, o como el “mono de Zaratustra”, echando espuma por la boca):

«la malvada insuficiencia del acontecer, lo irracional en la base de la vida cobran *figura* en las diversas apariciones, terribles y grotescas, que han poblado al mundo desde siempre. Caprichosa, sin finalidad determinada, incluso torpe y ridícula es la actuación de los demonios, pero *precisamente por ello* no menos terrible»³⁶.

Pero este bufón asesino es también amenazador: cuando Zaratustra se carga al hombro al muerto para darle entierro (duelo), aquél bufón lo asalta en una calleja oscura y le susurra (como todo pensamiento repentino) que esta vez se ha salvado porque la gente del mercado se *rió* de él, en lugar de apedrearlo; mas debe huir de la ciudad, «o mañana yo saltaré por encima de ti, un vivo por encima de un muerto»³⁷

³⁵ Cf. NIETZSCHE, *AHZ*, §7; pág. 42.

³⁶ Cf. VAN DER LEEUW, *op. cit.*; §15: 2.

³⁷ Cf. NIETZSCHE, F; *AHZ*, “Prólogo de Zaratustra”, §8; pág. 43; cf. asimismo Parte III, “De los apóstatas”, §1; pág. 253, donde se refiere al “muerto” y al “bufón” como *vivencias*, lo cual confirmaría en cierto sentido esa doble significancia de las imágenes y metáforas zarathustreanas: «A quien es de mi especie, le saldrán también al encuentro las vivencias de mi especie: de modo que sus primeros compañeros tienen que ser cadáveres y bufones» —cf. incluso Parte IV, “Del hombre superior”, §1; pág. 382: «Cuando por primera vez fui a los

Y el “saltar por encima” implica un triunfo y reactivación de las fuerzas (tener presente: GS §304): en la escena del volatinero quien triunfa es (como en todo mercado) el espíritu de la pesadez —«existen muchos caminos y muchos modos distintos de superación: ¡mira ahí tú! Mas sólo el bufón piensa: “el hombre es algo sobre lo que también se puede *saltar*”»³⁸. La existencia es una lucha y un peligro en el interior de quien intenta una *vivencia extrema*: en tránsito constante y experimentando los flujos y reflujos del poder; —en este sentido es importantísimo recordar el aforismo de *Gaya Scienza* que dice: «*vivir*: significa rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir; significa: ser cruel e implacable contra todo lo que *en nosotros* se vuelve débil y viejo [...] ser siempre asesino»³⁹.

Ahora bien, ¿cómo se *mata* al espíritu de la pesadez? ¿Cómo se invierten y reactivan las fuerzas? Uno de los estados vitales es el de la *risa* (tema central en *Bataille*), que también aparece por toda la obra y, en general, en el pensamiento nietzscheano a partir de 1881:

«Y cuando vi a *mi demonio* lo encontré serio, grave, profundo, solemne: *era el espíritu de la pesadez* —él hace caer todas las cosas. *No con cólera, sino con la risa se mata*. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez! [...] Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, *ahora un dios baila por medio de mí*»⁴⁰.

Ahora un dios, Dionysos, baila: he aquí otra sugerencia directa, que no podremos tocar aquí pero que ya queda trazada y subyace: repensar a Dionysos (con todos los rasgos de su figura y poder y culto) *como la expresión*

hombres cometí la tontería propia de los eremitas, la gran tontería: me instalé en el mercado. Y cuando hablaba a todos no hablaba a nadie. Y por la noche tuve como compañeros a volatineros y cadáveres; y *yo mismo* era casi un cadáver».

³⁸ Cf. NIETZSCHE, F., *AHZ*; Parte III, “De las tablas viejas y nuevas”, §4; pp. 276-77.

³⁹ Cf. NIETZSCHE, F., *GS*; Primer Libro, §26: “¿Qué significa vivir?”; pp. 19-50 —aquí ya cita el “no matarás” bíblico, que retomará nuevamente en *AHZ*, Parte III, “De las tablas viejas y nuevas”, §10; pág. 280.

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, F.; *AHZ*, Parte I, “Del leer y el escribir”; pág. 71. Este demonio que se identifica con el espíritu de la pesadez aparece también en §De los apóstatas: «Lo sabes bien: el demonio cobarde que hay dentro de ti, a quien le gustaría juntar las manos y cruzarse de brazos y sentarse más cómodo —ese demonio cobarde te dice “¡Existe Dios!”» (Parte III, §2; pág. 253) —aquí queda bien declarada la identidad entre éste y el ideal ascético de los valores occidentales.

del poder numinoso... En este terreno, es necesario recurrir a Alain Daniélou, Marcel Detienne, Karl Kerényi, Walter Otto —sobre éste último y su descripción de lo dionisiaco cabe recordar, por un lado, la referencia negativa de Deleuze, y por el otro, el recorte de citas que publica Bataille en 1937 bajo el número 3/4 de *Acéphale*⁴¹.

Volviendo, una actitud completamente contraria puede verse, evidentemente, en San Agustín —podríamos decir: en el *síntoma* que San Agustín revela. Recordemos aquella vieja anécdota casi mítica narrada en *La ciudad de Dios* y en la que incluso pueden verse plasmados ambos estados vitales: la risa y el llanto, la infancia del niño que juega y la muerte:

«¿Quién no sentirá *horror* y, si se le propone la disyuntiva: morir o volver a la infancia, elegirá la muerte? Ésta, que se abre a la luz no viendo, sino *llorando*, profetiza en cierto modo, sin darse cuenta, los males que le esperan. *Se cuenta que el único que se ha reído al nacer fue Zoroastro; pero su monstruosa risa no le auguró ningún bien*»⁴²

Zaratustra: el único que ha lanzado una gran carcajada al nacer; se opone con ese solo acto extra-lingüístico, musical, a toda la forma decadente del valorar occidental —también a partir del Renacimiento se retomará la pareja risa-llanto con el viejo tema pictórico de Demócrito y Heráclito; recuérdese la obra de Donato Bramante, Hendrick Terbrugghen, Rubens, Giuseppe Maria Crespi, Andrea Pozzo y una larga lista de nombres; y todavía el propio Montaigne (admirado por Nietzsche) dedica a la pareja uno de sus *Essays* (Libro I, §L). Claro que otra es la táctica del mercado y del demonio⁴³ de la pesadez: ellos se rieron de Zaratustra, y *sólo por eso* se salvó del apedreo y la muerte. La risa que ridiculiza, desacredita, que quiere avergonzar, sembrar el veneno de la mala conciencia y la culpa, no es la risa de la jovialidad, homérica

⁴¹ Cf. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía* (trad. C. Artañ); Anagrama, Barcelona: 1971; pág. 28: «Nada más alejado de la interpretación nietzscheana de Dionysos como la presentada más tarde por Otto: ¡un Dionysos hegeliano, dialéctico y dialecticista!». Cf. BATAILLE, G., *Acéphale* (trad. M. Martínez); Caja Negra Editora, Bs. As.: 2010; pp. 97 ss.

⁴² Cf. SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios* (trad. J. Morán); B.A.C., Madrid: 1965; Tomo II, Libro XXI, §14, pág. 647.

⁴³ Recuérdese que lo que Goethe llama el «elemento demoníaco» (*Conversaciones con Eckermann*) no está encarnado en Mefistófeles, que es más bien lo contrario: «El espíritu que siempre niega». Mefistófeles es hegeliano.

y alciónica, devenida de la salud convaleciente que se incorpora nuevamente sobre sus pies luego de una postración; —la risa del triunfo trágico: «¿A quién llamas malo? Al que siempre quiere avergonzar. ¿Qué es para ti lo más humano? Ahorrarle a alguien la vergüenza. ¿Cuál es el sello de la libertad alcanzada? Ya no avergonzarse más ante sí mismo»⁴⁴.

Si pasamos al canto siguiente, §*De los despreciadores del cuerpo*, se insiste todavía más sobre la problemática del cuerpo como creador de valores, pero se agrega una instancia que es clave para el resto de la obra, y para la relación con la voluntad de poder en su aspecto numinoso —y que además prepara el campo para la vivencia y experiencia de ese poder numinoso. Lo que aquí aparecen son tres instancias: «Yo» (*ich*), «cuerpo» (*leibe*), y «sí-mismo» (*selbst*), tendiendo los dos últimos a identificarse; el “alma” queda completamente desterrada —«es sólo una palabra para designar *algo* en el cuerpo»⁴⁵—, y el “espíritu”, «esa pequeña razón» es también «un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu *gran razón* [el cuerpo]». No obstante, se observa en el cuerpo y el sí-mismo esa carga numinosa que Van der Leeuw describe, como no podía hacerlo de otra manera, en relación al alma como “lo sagrado en el hombre”⁴⁶; el acento puesto en el cuerpo y el sí-mismo retrae y apropia el poder numinoso —hay algo de aquella experiencia narcisista; recuérdese que todos los dobles de Zaratustra son *carnales* y no remiten a un ente espiritual, que y aún incluso aquel de los invitados que pasa por ser “la

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, F, GS; §273; §274; §275.

⁴⁵ Cf. NIETZSCHE, F, AHZ; Parte I, “De los despreciadores del cuerpo”; pág. 60. Recuérdese que al volatinero semimuerto también le había dicho: «no hay diablo ni infierno. Tu alma estará muerta más pronto que tu cuerpo: ¡no temas nada, pues!».

⁴⁶ Pero a la vez podría decirse que hay *algo* del pensamiento primitivo “materialista”, presente siempre en toda la obra, que concibe al alma como idéntica al hombre en cuanto *todo*, no ya como una esencia independiente sino como “materia anímica”: «La palabra *materia anímica* incluye, bien entendida, *la idea del poder*. *Poder y materia no son conceptos diferentes en el terreno de pensamiento primitivo*. Por lo tanto, se puede hablar tanto de “poder anímico” como de “materia anímica”: en ambos casos se trata de ciertas materias poderosas o de un poder que se adhiere a una materia [...] Es sustancia, es materia. Desde luego, esto no puede significar “materialismo” en la manera primitiva de pensar, que *no conocía dualismo* alguno de cuerpo y espíritu. *La materia siempre es, al mismo tiempo, poder* [...] *La experiencia narcisista es en esencia numinosa*, el descubrimiento de la potencia propia y, sin embargo, maravillosamente ajena, indomeñable, superior y misteriosa» (cf. VAN DER LEEUW, G., *op. cit.*; §39; 41; pp. 267; 277).

sombra” de Zaratustra no es sino un viajero⁴⁷. Carnales: porque ni siquiera el espíritu de la pesadez es una *idea*, sino algo real, una vivencia (fuerzas emergentes) que abate al cuerpo y la sensación de vitalidad.

Como sea, el cuerpo es «una gran razón, una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor [...] Dices “yo” y estás orgulloso de esta palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: esa no dice “yo”, pero *hace yo*». El cuerpo, y la razón que hay en el cuerpo, no es sino esa fuerza plástica y creadora: no tiene voz, no se hace escuchar, pero su lenguaje es la acción, y todo lo que el hombre es lo debe a él, no a su yo, porque éste no es otra cosa que un tejido y entramado eventual, un enseñoramiento eventual de fuerzas de carácter numinoso

—«instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [que] escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, *conquista*, destruye. Él domina y es también el dominador del Yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano *poderoso*, un sabio *desconocido* —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría [...] El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu *como una mano de su voluntad*».

Cuerpo y vivencia son dos caras de la misma moneda; a fin de cuentas el mundo y la vida —como sea que los calificuemos y tasemos (valoremos)— no hablan de otra cosa que del Sujeto como plexo fuerzas (sea un juicio afirmador o negador) que a partir de aquí se revela como lo que es: la sublimación para designar *algo* del cuerpo, la sutílización del cuerpo, la abstracción conceptual para el cuerpo⁴⁸, y *una mala interpretación* del cuerpo:

⁴⁷ Cf. NIETZSCHE, F., *AHZ*, Parte IV, “Entre las hijas del desierto”; pág. 405. No se trata, pues, de la sombra al modo del cuento de A. von Chamizo (*Peter Schlemihl*), en el cual Pedro vende su sombra/alma a una especie de diablo gris —para poder ser un exitoso y cabal hombre moderno.

⁴⁸ Recuérdese que la filosofía y ciencia modernas hablan del cuerpo como “cuerpos geométricos” moviéndose en el plano geométrico, y que ello se trasladará a la política (v. gr. Hobbes) y a la medicina modernas; puede concebirse incluso el proyecto biopolítico de Bentham (panóptico) como el control geométrico de los cuerpos (geométricos).

«sean cuales sean las *vivencias* que aún haya yo de experimentar — siempre habrá en ello un viajar y un escalar montañas: en última instancia *no se tienen vivencias más que de sí mismo* [...] ¡Qué podría ocurrirme todavía que no fuera ya algo mío! Lo único que hace es retornar, por fin vuelva a casa —mi propio sí-mismo y cuanto de él estuvo largo tiempo en tierra extraña y disperso en las cosas»⁴⁹.

No es el Yo moderno, pues, el que *interpreta*, el que pone el valor, el que crea el valor —sino la vivencia que proviene de lo más recóndito del cuerpo y las entrañas; se trata del doble juego y la doble reciprocidad del cuerpo y la historia. Van der Leeuw reflexiona su vez sobre el “pesimismo cultural”⁵⁰, pero Zaratustra es más que claro en este sentido: «el mundo se asemeja al hombre en que tiene un trasero, ¡eso es verdad!. Hay en el mundo mucha mierda: ¡eso es verdad! ¡Mas no por ello es ya el mundo un monstruo merdoso!»⁵¹.

Los moralistas y “mejoradores de la humanidad” han evitado problematizar la existencia, el cuerpo; sólo han hablado del alma y el espíritu y el hombre abstracto (Feuerbach), y es su apuro por adjetivar la existencia lo que les lleva a sustantivizar los valores (igualdad, belleza, etc) —Stirner, a quien Nietzsche (según el testimonio de su amigo Franz Overbeck) había leído y recomendado a un alumno, como pensador del *poder* del Único aún merece la crítica materialista de Marx.

⁴⁹ Cf. *op. cit.*; Parte III, “El viajero”; pp. 219-220; cf. *asimismo*, por ejemplo, pp. 68; 119; 144; 146; 188; 299.

⁵⁰ Cf. VAN DER LEEUW, *op. cit.*; §23: 3: «Consiste en que ni la vida, ni la cultura que se ha edificado sobre ella [...] traen *salvación*. Por eso uno se aparta de ella y se vuelve hacia la naturaleza [...] ¡Volvamos al desierto! [...] Este rechazo de toda formación vital puede conducir hasta [...] la negación de la vida en general, en pro de una interioridad pura. Tanto lo dado como lo posible de la *vida poderosa* se niegan y se saluda a la muerte como a un amigo».

⁵¹ Cf. NIETZSCHE, F., *AHZ*, Parte III, “De las tablas viejas y nuevas”, §14; pp. 283-84; cf. *asimismo* *Cl*, “El problema de Sócrates”, §2; pág. 44: «Los juicios de *valor* sobre la vida, a favor o en contra, *no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas*, únicamente importan como síntomas —en sí tales juicios son estupideces [...] *el valor de la vida no puede ser tasado*. No por un viviente, porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez».

III. Claves para el «eterno retorno» como experiencia de lo numinoso

Pero, ¿cómo concebir esa vivencia del poder numinoso, que hemos dicho que ascendía desde el sí-mismo y el cuerpo, como una interpretación de la vida y sobre todo de la vida ascendente? Es una cuestión difícil de expresar justamente porque allí donde hay vivencia extrema las palabras y el sentido de las palabras comienzan a fallar —Bataille habla del “silencio” soberano, y Deleuze del “tartamudeo” (revelando ambos una problematización sobre el lenguaje). Por ahora y en esta instancia, como hemos declarado, nuestra intención es trazar solamente algunas líneas de fuga y ensamble: nos basta entonces con partir del reconocimiento de que Zaratustra, el inmoralista y ateo, es también y sobre todo como el niño (cupido/éros) que juega y baila, el loco, el poeta, —y que en toda la obra el matiz numinoso de la vivencia se ve expresado en sueños, visiones, enigmas, dobles, climas y atmósferas, metáforas y símbolos de todo tipo que trazan cortes en medio mismo del lenguaje.

En este sentido, también nos queda como sugerencia y promesa futura el análisis el papel de *lo musical* en la obra nietzscheana y su relación con la vivencia numinosa. El problema de la música (evidentemente no como divertimento, hobby, distracción) recorre toda la obra nietzscheana y llega a ser para él incluso un problema “para psicólogos”. Y bien, Nietzsche mismo calificó a su *Zaratustra* como una obra de música: «Acaso sea lícito considerar el *Zaratustra* entero como música —ciertamente una de sus condiciones previas fue el renacimiento *en el arte de oír*»; y más: «nadie es dueño de tener *oídos para escuchar a Zaratustra*»⁵². Más líneas de fuga: Platón fue el primero en reconocer y problematizar en primer plano el problema filosófico y político que subyace en la música y en la *armonía* musical. A partir de allí, el problema atraviesa al propio Aristóteles y luego a Aristóxeno, Ptolomeo, Arístides Quintiliano, el Pseudo-Plutarco, Sexto Empírico, Boecio, que volvieron otra vez sobre el tema; Juan de Salisbury lo retoma, y el propio Descartes y Rousseau y

⁵² Cf. NIETZSCHE, F., *EH*; “Así habló Zaratustra”, §1; pág. 93; y “Prólogo”, §4; pág. 18. Debe prestarse atención también al capítulo “Sonidos primigenios de lo numinoso”, en los *Ensayos sobre lo numinoso* de Rudolf Otto.

hasta Hegel, Kierkegaard y Simmel tienen escritos sobre música. Pero, entonces, ¿por qué esta primacía e insistencia de la filosofía en la “representación”, la “imagen” y el “ojo”, —por sobre el oído y lo musical? ¿Es posible una filosofía que pueda ser —cantada? ¿Podría acaso el pensamiento mismo volverse —musical?: «¿Acaso todas las palabras no están hechas para los pesados? ¿No mienten, para quien es ligero, todas las palabras? — ¡Canta, no sigas hablando!»⁵³.

En *Ecce Homo* está expresado con una claridad absoluta respecto de sí el momento justo en que a Nietzsche lo asalta el pensamiento musical (véanse las referencias al oído y a ser un instrumento sonoro), pero por sobre todo, la poderosa y “divina” *vivencia musical numinosa*, de Zaratustra y la conmoción del eterno retorno; allí dice del «tipo» Zaratustra: «me asaltó»⁵⁴. Ese asalto fue como una «inspiración» venida precisamente desde lo más profundo y abisal, y en donde el pensamiento racional no tiene ninguna incidencia —conviene citarlo un poco *in extenso*:

«Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar la idea de ser mera encarnación, mero *instrumento sonoro*, mero *médium de fuerzas poderosísimas*. El concepto de “revelación”, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja *oír* algo, algo que le conmueve a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. *Se oye*, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da. Como un rayo refulge un pensamiento [...] Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas [...] Un *completo estar fuera-de-sí*, con la clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies [...] Todo acontece de una manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, *de poder, de divinidad...* La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de

⁵³ Cf. NIETZSCHE, *AHZ*; “Los siete sellos”, §7; pág. 318. Cf. incluso *CI*, “La «razón» en la filosofía”, §5; pág. 55: «La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque *continuamos creyendo en la gramática...*».

⁵⁴ Cf. NIETZSCHE, *F.*, *EH*; “Así habló Zaratustra”, §1; pág. 95.

atención; no se tiene ya concepto alguno [...] Esta es *mi* experiencia de la inspiración»⁵⁵.

Esta experiencia y vivencia quedó plasmada, asimismo, en un poema que Nietzsche añadirá a la segunda edición de *Gaya Scienza*, bajo el título de «Sils-María» (en otros lados, «Portofino»), pues fue allí, en la bahía de Rapallo, donde sucede tal acontecimiento hacia principios de 1883⁵⁶. Es posible encontrar aquí nuevamente algo de aquel *matiz* de primitivismo que antes sospechábamos poder atisbar —en función de la extramoralidad del poder—, y que Van der Leeuw nos descubría: «El poder —no concebido sistemáticamente de ningún modo— tampoco es unitario [...] El poder no tiene valor moral [pues] se trata precisamente de poder, ya sea para bien o para mal»⁵⁷; este poder se engarza con el llamado «poder a secas», que no está conformado en una “voluntad” y una “figura”, y que por eso mismo «es el poder que no es llevado por ninguna persona, que no es querido y no se muestra, sino que sencillamente *es*» —es el poder que, ante su sensación o vivencia, suscita el grito de “¡tabú!” (grito musical). Pero cabe recordar una vez más que Van der Leeuw lo examina bajo la categoría de «objeto de la religión», y que por tanto se trata de un poder que, o trascendente al mundo o inmanente a él, es no obstante tenido como aquello que yo no podría devenir o que no podría devenir en mí.

En *Zaratustra* se ve en cierta forma algo de ese reflejo del matiz “primitivo” de poder extramoral que posee la voluntad de poder *antes de ser* plasmada, concretada, sedimentada, en una concepción o interpretación del mundo (valoraciones) y en una creación de nuevos valores. La voluntad de poder, tanto como el sí-mismo, guarda no obstante ese elemento *inasible*, inexpresable (*árrheton*) u «oculto»⁵⁸, «mudable» y «salvaje» —y todos estos

⁵⁵ Cf. NIETZSCHE, F. *op. cit.*; §3; pp. 97-98. “Se deja *ver*”: más adelante dirá: “el enigma que he *visto*”.

⁵⁶ Cf. NIETZSCHE, GS; “Apéndice: Canciones del príncipe Vogelfrei”; pág. 266: «Aquí me senté, esperando, esperando —pero a nada / más allá del bien y del mal, disfrutando / ora luz, ora sombra, *todo era sólo juego*, / todo mar, todo mediodía, *todo tiempo sin meta*. / De pronto, allí, ¡jamiga!, uno se convirtió en dos / y Zaratustra pasó a mi lado...»

⁵⁷ Cf. VAN DER LEEUW, G., *op. cit.*; §1: 3.

⁵⁸ Cf. VAN DER LEEUW, G., *op. cit.*; §89: 1.

conceptos están engarzados, puesto que, en cuanto se interpreta la vida como éros y voluntad de poder, si se afirma: entonces el propio cuerpo-sí-mismo, y su fuerza creadora, comienzan a vivenciarse con una carga numinosa. No es esta sino la sensación y vivencia que Nietzsche describe precisamente con tanto *páthos* y conmoción en el citado §3 de *Ecce Homo*: la sensación de ser un médium *de fuerzas poderosísimas*⁵⁹. A partir allí, acaso también sea lícito vislumbrar luego la creación de valores (como exteriorización de fuerzas, como exteriorización de una voluntad de poder) a partir de la «doble vivencia de la figura», vale decir, esa vivencia numinosa que sigue a la del “poder a secas”:

«el hombre se experimenta dos veces a sí mismo, una como *sí mismo*, y otra como doble-alma [...] Pero a medida que a la *inmediatez de la vivencia del poder* sigue una segunda vivencia que se transforma a sí misma, se acusan rasgos personales. La *vivencia numinosa* propiamente dicha *no tiene figura*, no tiene estructura, *es el roce del poder*, el encuentro con la voluntad. Sólo la doble vivencia de la figura hace madurar los demonios y los dioses [...] El *nombre* da al poder, a la voluntad, una figura clara»⁶⁰.

Sin embargo Zarathustra sabe perfectamente que ese *nombre* que se otorga es producto de un gusto y un valor *propios*, y que no deviene imperecedero ni eterno; la figura dada a la voluntad se vivencia como *mi* figura —ya vimos aquello de que, en el fondo, “no se pueden tener vivencias más que de sí mismo”.

⁵⁹ Cf. VAN DER LEEUW, G., *op. cit.*; §80: 2-3: «No es raro que la ocasión de la conversión sea banal: puede ser un texto oído a menudo que de pronto habla con fuerza inusitada al ánimo [o bien] puede ser una visión o cualquier otro estado extático» —en el caso de Nietzsche “conversión” se debe tomar metafóricamente (se convierte a sí mismo, en todo caso); la cita quiere hacer alusión no obstante a la *situación* del roce con el poder: recuérdese el canto del niño que escucha Agustín; o la música eclesiástica (el *gloria in excelsis*) que escucharon los hermanos revolucionarios en el cuento de H. von Kleist *Santa Cecilia o el poder de la música*, o incluso la música que escucha García Morente. Algo similar expresaba Hölderlin en una carta a Casimir U. Böhlendorff, el 4 de diciembre de 1801: «En tiempos, cada vez que daba con una nueva verdad, con una idea más justa de lo que está por encima de nosotros, saltaba de alegría; hoy, en cambio, me da miedo de que me pueda ocurrir lo que al viejo Tántalo, al que los dioses dieron más de lo que podía digerir» (cf. HÖLDERLIN, F., *Correspondencia completa* (trad. H. Cortés, A. Leyte); Hiperión, Madrid: 1990; pp. 546-47.

⁶⁰ Cf. VAN DER LEEUW, G., *op. cit.*; §16: 3; §17: 1.

La vivencia, pues, de lo extremo llevada al extremo. La pregunta de Bataille se impone: «Pero llevo en mí, pese a mí, como una carga explosiva, una pregunta: ¿Qué puede hacer en este mundo un hombre lúcido que lleve dentro de sí una exigencia sin miramientos?»⁶¹.

Hasta aquí, hemos intentado trazar algunas líneas de ensamble y cruce, como punto de partida, entre algunos análisis y conceptos de la psicología y la fenomenología de la religión (la vivencia de lo numinoso como poder) y algunos conceptos nietzscheanos (la voluntad de poder, el cuerpo, el sí-mismo), siguiendo incluso algunas pistas y sugerencias en Deleuze y Bataille que deberán aún ser profundizadas. Y en el medio, se nos presentaron otros aspectos y vértices del problema que será necesario desarrollar en el futuro como problemas concomitantes —me refiero al citado problema de la música (el oído frente al ojo; el sonido frente a la imagen) también como vivencia poderosa y como manifestación de la vivencia; y luego aún el problema de lo dionisiaco como enmarcado igualmente dentro de esta clave numinosa —lo que no nos aleja del problema anterior, sino que al contrario lo profundiza: ya que Dionysos también es eminentemente musical (para Platón mismo la música dionisiaca, y lo dionisiaco en tanto fuerza musical *inarmónica* y *a-cósmica*, representó un grave y peligroso problema psicológico y político).

Así, en la búsqueda de nuevos ensamblajes, el desarrollo e investigación alrededor de dichos interrogantes —¿y acaso la filosofía, incluso como *práxis*, no ha abandonado a la música *como problema propio*, como interrogación misma? ¿no podría encontrar la filosofía una relación entre la música y la inmanencia?—, creemos, puede darnos una nueva clave hermenéutica y heurística para repensar y resignificar ciertos conceptos de la filosofía nietzscheana —abriendo así *posibles* nuevos horizontes de interpretación y creación.

Bibliografía

BATAILLE, Georges, *Acéphale* (trad. M. Martínez); Caja Negra Editora, Bs. As.: 2010.

⁶¹ Cf. BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (trad. F. Savater); Taurus, Madrid: 1972; pág. 68.

_____, *La parte maldita. Ensayo de economía general* (trad. J. Fava y L. Belloro); Las Cuarenta, Bs. As.: 2007.

_____, *Las lágrimas de Eros* (trad. D. Fernández); Tusquets, Barcelona: 1981.

_____, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (trad. F. Savater); Taurus, Madrid: 1972.

BLANCHOT, Maurice; *Nietzsche y la escritura fragmentaria* (trad. A. Drazul); Caldén, Bs As.: 1973.

CACCIARI, Massimo; *Desde Nietzsche. Tiempo, Arte y Política* (trad. M. Cragnolini); Biblos, Bs. As.: 1994.

_____; *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo. De Nietzsche a Wittgenstein* (trad. R. Medina); Siglo XXI, Bs. As.: 2001.

CAILLOIS, Roger; *El hombre y lo sagrado* (trad. J.J. Domenchina); F.C.E., México: 1996.

COLLI, Giorgio; *Después de Nietzsche* (trad. C. Artal); Anagrama, Barcelona: 1978.

_____; *Introducción a Nietzsche* (trad. R. Medina); Folios, Mexico: 1983.

CRAGNOLINI, Mónica; *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* (Nº 1, 4, 5, 6, 7); La Cebra, Bs. As.: 2007.

_____; *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*; La Cebra, Bs. As.: 2007.

_____; *Nietzsche, camino y demora*; Eudeba, Bs. As.: 1998.

CRAGNOLINI, Mónica & KAMINSKY, Gregorio (Comp.); *Nietzsche actual e inactual* (Volumen 1 y 2); Of. de Publicaciones del CBC, Bs. As.: 1996.

DANIÉLOU, Alain; *Shiva y Dionisos. La religión de la Naturaleza y del Éros* (trad. M. Serrat); Kayrós, Barcelona: 2006.

DELEUZE, Gilles; *Nietzsche y la filosofía* (trad. C. Artal); Anagrama, Barcelona: 1971.

DERRIDA, Jacques; *Espolones. Los escritos de Nietzsche* (trad. M. A. Lázaro); Editora Nacional, Madrid: 2002.

- DETIENNE, M.; *Dioniso a cielo abierto. Los mitos del dios griego del desenfreno* (trad. M. Mizraji); Gedisa, Barcelona: 2003.
- DEVEREAUX, G.; *Baubo. La vulva mítica* (trad. E. del Campo); Icaria, Barcelona: 1984.
- DIET, E.; *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Les Editions de Cerf, Paris: 1972.
- FATONE, Vicente; "Nietzsche y el problema religioso" en: *Mística y Religión*; Las Cuarenta, Bs. As.: 2009.
- FINK, Eugen; *La filosofía de Nietzsche* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Madrid: 1979.
- ELIADE, Mircea; *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (trad. E. Champourcin); F.C.E., México: 1982.
- _____ ; *El mito del Eterno Retorno* (trad. R. Anaya); Emecé, Bs. As.: 2001.
- _____ ; *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso* (trad. C. Castro); Taurus, Madrid: 1979.
- _____ ; *Mefistófeles y el Andrógino* (F. Prieto); Guadarrama, Madrid: 1969.
- FOUCAULT, Michel; "Nietzsche, la genealogía y la historia" y "Más allá del bien y del mal" en: *Microfísica del poder* (trad. J. Varela); La Piqueta, Madrid: 1991.
- _____ ; *Nietzsche, Freud, Marx* (trad. C. Rincón); El cielo por asalto, Bs.As.: 2006.
- _____ ; "Nietzsche y la crítica del conocimiento" en: *La verdad y las formas jurídicas* (trad. E. Lynch); Gedisa, Barcelona: 2003.
- HÉBER-SUFFRIN, P.; *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, Paris: 1988.
- HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche* (2 bänden). Pfullingen, Berlin: 1961 [hay Trad. de J. L. Vermal: *Nietzsche*; Ediciones Destino, Barcelona: 2000].
- HENKE, D.; *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*; Pfullingen: 1981.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Correspondencia completa* (trad. H. Cortés, A. Leyte); Hiperión, Madrid: 1990.
- JASPERS, Karl; *Nietzsche* (trad. E. Estiú); Sudamericana, Bs. As: 1963.

_____ ; *Nietzsche y el Cristianismo* (trad. J. C. Machado); Deucalión, Bs. As.: 1955.

JUNG, Carl, G; *Aión. Contribución a los simbolismos del sí-mismo* (trad. J. Valderrama); Paidós, Barcelona: 1976.

_____ ; *Recuerdos, sueños y pensamientos* (trad. M. R. Borrás); Seix Barral, Barcelona: 1964.

KERÉNYI, Karl; *Dionisios. Raíz de la vida indestructible* (A. Kovacksics); Ed. Herder, Barcelona: 2004.

KLOSSOWSKI, Pierre; *El Baphomet* (trad. J. Fava y L. Tixi); Las Cuarenta; Bs. As.: 2008.

_____ ; *Nietzsche y el círculo vicioso* (trad. R. Páez); Altamira, Bs. As.: 2000.

_____ ; “Sobre algunos temas fundamentales de *La Gaya Ciencia* de Nietzsche”, en: *Un tan funesto deseo* (trad. J. Fava y L. Belloro); Las Cuarenta, Bs. As.: 2008.

LÖWITH, Karl; *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del s. XIX* (trad. E. Estiú); Sudamericana, Bs. As.: 1968.

_____ ; “Revisión nietzscheana de la doctrina del Eterno Retorno” en: *El sentido de la historia* (trad. J. F. Bujan); Aguilar, Madrid: 1973.

LUCÁKS, Georg; *El asalto a la razón. La trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (trad. W. Rocés); Grijalbo, México: 1983.

MASSUH, Víctor; *Nietzsche y el fin de la religión*; Sudamericana, Bs. As.: 1985.

_____ ; *Nihilismo y experiencia extrema*; Sudamericana, Bs. As.: 1976.

MORIN, Edgar; *El hombre y la muerte*; Kairós, Barcelona: 2007.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Bs. As.: 1993.

_____ , *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Madrid: 1998.

_____ , *Correspondencia* (trad. E. Subirats); Labor, Barcelona: 1974.

- _____, *Correspondencia. Volumen III. 1875-1879* (A. Rubio); Trotta, Madrid: 2009.
- _____, *Correspondencia. Volumen IV. 1880-1884* (M. Parmeggiani); Trotta, Madrid: 2010.
- _____, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud [1856-1869]* (trad. L. F. Moreno Claros); Valdemar, Madrid: 1997.
- _____, *Ecce Homo, o cómo se llega a ser lo que se es* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza; Madrid: 1985.
- _____, *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Bs. As.: 1996.
- _____, *Epistolario inédito* (trad. L. López-Ballesteros y de Torres); Biblioteca Nueva, Madrid: 192?.
- _____, *Humano demasiado humano II: Opiniones y sentencias varias* (trad. A. Brotons Muñoz); Akal, Madrid: 2001.
- _____, *La ciencia jovial. «La Gaya Scienza»* (trad. J. Jara); Monte Ávila; Venezuela: 1999.
- _____, *La voluntad de poderío* (trad. A. Froufe); Edaf, Madrid: 1999.
- NILSSON, M. P.; *Historia de la religión griega* (trad. A. Gamarro), Eudeba, Bs. As.: 1968.
- NOLTE, Ernst; *Nietzsche y el nietzscheanismo* (trad. T. Rocha Barco); Alianza, Madrid: 1995.
- OTTO, Rudolf; *Ensayos sobre lo numinoso* (trad. M. Abella); Trotta; Madrid: 2009.
- _____, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (trad. F. Vela); Alianza, Madrid: 2001.
- OTTO, Walter; *Dioniso. Mito y Culto* (trad. C. G. Ohlrich); Siruela, Madrid: 2001.
- _____; *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega* (trad. J. J. Thomas); Eudeba, Bs. As.: 1978.
- OVERBECK, Franz; *La arrebatada vida de Friedrich Nietzsche* (trad. I. de los Ríos); E. Naturae, Madrid: 2009.
- SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios* (trad. J. Morán); B.A.C, Madrid: 1965.

VALADIER, Paul; *Nietzsche y la crítica del Cristianismo* (trad. R. Navarro); Ediciones Cristiandad, Madrid: 1982.

VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenología de la religión* (trad. E de la Peña; C. Frost); F.C.E, México: 1964.

VATTIMO, Gianni; *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (trad. J. Binaghi); Península, Barcelona: 2003.

_____ ; *Más allá del Sujeto* (trad. J. C. G. Vitale); Paidós, Barcelona: 1989.