

Símbolos jurídicos y políticos en el *Zarathustra* de Friedrich Nietzsche*

Juan Pablo Posada Garcés**

Hermanos míos, estad alerta durante las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí se habla del origen de vuestra virtud [...] 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. *Así habló Zarathustra*, "De la virtud dadivosa".

Resumen. Así habló Zarathustra es un texto que vehiculiza la teoría del lenguaje de Nietzsche. Según dicha teoría, el lenguaje es esencialmente retórico y por tal motivo propicia la nueva irrupción del símbolo y del sentido en la filosofía occidental. A partir de ésta, además, Nietzsche realiza una gran crítica a la metafísica y, con base en dicha crítica, es posible encontrar, en ese gran bestiario que es el *Zarathustra*, una abigarrada cantidad de símbolos que ilustran una faceta del pensamiento nietzscheano. Por otra parte, dado que derecho y política poseen grandes presupuestos metafísicos, no es de extrañar que el texto contenga símbolos atinentes a estas disciplinas. La parte central de este ensayo está dedicada a la interpretación de algunos de estos símbolos: el dragón, el león, el Leviathán y la serpiente prudente.

Palabras clave: retoricidad, metafísica, símbolo, verdad, sentido, derecho, política, imperativo categórico, libre albedrío, responsabilidad, justicia.

0. Introducción

El texto que el lector tiene ante sí es el resultado directo de nuestro trabajo de grado, presentado a la Escuela de Humanidades de la Universidad Eafit como requisito para obtener el título de magíster en estudios humanísticos. El trabajo original está dedicado a la interpretación intra e intertextual de dos símbolos importantísimos en *Así habló Zarathustra*: el águila y la serpiente. Así, entonces, la investigación giró alrededor de diversos temas inherentes al pensamiento de Nietzsche, pero de suyo lejos, en este pensamiento, de las reflexiones políticas o jurídicas del pensador alemán. Sin embargo,

descubrimos al cabo de la misma que toda la simbología del *Zarathustra* contiene una gran crítica a la metafísica de Occidente. Con esa indicación, con ese norte, nos propusimos componer un ensayo acerca de los símbolos jurídicos y políticos en el texto, dando por sentadas todas las asunciones metafísicas que estas disciplinas han realizado históricamente. Por otra parte, también nos inspiró el seminario de Derrida *La bestia y el soberano*, en el que acomete la tarea de interpretar el símbolo del lobo en política, y en el que, además, menciona el carácter de gran bestiario político que ostenta el *Zarathustra* de Nietzsche (Derrida, 2010, p. 21).

* Este ensayo surge como producto del trabajo de grado presentado por el autor como requisito para obtener el título de Magister en Estudios Humanísticos en la Universidad Eafit de Medellín, y cuyo título es *Zarathustra y sus amigos: el águila y la serpiente. Aproximación al estudio de los símbolos en Friedrich Nietzsche*.

** Abogado titulado de la Universidad de Medellín, Especialista en Lógica y Filosofía Universidad Eafit y Magister en Estudios Humanísticos de la Universidad Eafit. jposadagarces@hotmail.com

Recibido: agosto 15 de 2011. Aprobado: septiembre 20 de 2011

Este ensayo, entonces, procede deductivamente y comienza con un apartado general acerca de la teoría del lenguaje de Nietzsche: allí sostenemos que el carácter retórico del lenguaje es, en Nietzsche, la base fundamental para comprender su crítica a la metafísica de la presencia, y también sostenemos que, partir de esta crítica, la escritura del Zarathustra esgrime de nuevo los símbolos como una herramienta del pensar que la filosofía occidental había relegado al terreno de lo mítico. La segunda parte del ensayo se propone realizar un bosquejo general para una investigación posterior y exhaustiva sobre política y derecho en Nietzsche, mostrando allí la necesidad de tomar como punto de partida la teoría del lenguaje y la crítica de la metafísica que estas disciplinas comportan de manera íntima: en este apartado esperamos haber mostrado que la tarea crítica de Nietzsche hace que su propuesta teórica al respecto sea menos consistente, en el grueso de su pensamiento, que el resto de los temas alrededor de los cuales gira su obra. Finalmente, traemos la interpretación de cuatro símbolos importantes para la teoría jurídica y política, acompañándolos de un subtítulo que esperamos introduzca de manera clara nuestra propuesta hermenéutica, estos son: el dragón de los tú debes y el león reactivo; el Leviathán, de Friedrich Nietzsche; la rueda de la fortuna y el pávido criminal, y, por último, la serpiente prudente y la justicia en Nietzsche.

1. Acerca del lenguaje y los símbolos en Nietzsche

Sabemos, por abundantes datos biográficos, 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” (CI, 1980, p. 52). Sabemos también que se trata de una obra cuyas “notorias dificultades de clasificación” (Nehamas, 2002, p. 37) han dividido la opinión de críticos, filósofos e intérpretes de múltiples disciplinas y posturas teóricas. En efecto, el Zarathustra de Nietzsche ha recibido la denominación de obra épica, obra ditirámica y aún de obra evangélica. No obstante, existe consenso acerca del carácter no aforístico del texto y sobre la complejidad narrativa que comporta su estructura.

Como agudamente afirma Gutiérrez Girardot (2000, p. 154), esta dificultad clasificatoria del Zarathustra obedece a una característica intrínseca a la poesía de Nietzsche:

La poesía de Nietzsche es, como su pensamiento, una danza en hielo resbaloso, que por eso no sólo se mueve en los giros de la contradicción sino se sustrae a toda captación lógica y a toda comprensión unificadora. La danza es además arbitraria en el sentido de que parece guiarse sólo por la improvisación, pero en realidad expresa, como el alma de Zarathustra, los profundos ascensos y descensos, las amplias lejanías y las estrechas cercanías que es capaz de padecer y gozar esa alma de Nietzsche [...] Esto engendra una intensidad del Yo lírico que rompe los límites de la lírica tradicional dentro de la lírica tradicional, que, pues, es una contradicción o, al menos una paradoja.

Si estamos frente al horizonte del poema nietzscheano, entonces vamos al encuentro de un brote original de figuras lingüísticas que vuelan en el espacio del texto. Y es que, como afirma el propio Nietzsche en su autobiografía:

[En el Zarathustra] todas las cosas acuden con caricias presurosas para encontrar un lugar en tu discurso...

¹ La versión en alemán que utilizamos en este trabajo corresponde a la edición de Reclam-Verlag Stuttgart, 1951. A partir de ella concluimos que la traducción canónica al castellano, la cual sin embargo vamos a mantener aquí, no es acertada en términos de *Also* habló, pues sugiere un carácter sentencioso en el hablar de Zarathustra. Desde la lengua alemana encontramos que la conjunción *Also* corresponde más al castellano “entonces”. Así pues, la correcta traducción del título es: *Entonces Zarathustra habló*.

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, EH, p. 108).

Debemos, pues, preguntarnos qué significa este portentoso hablar de Zarathustra, y para ello debemos también tener en cuenta que Nietzsche cimienta su crítica de la metafísica en una teoría del lenguaje.

Así, en un texto de su periodo ilustrado², *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche insiste en la naturaleza retórica del lenguaje: la retoricidad es inherente al lenguaje, en especial por lo que éste comporta de efecto, de fuerza (die Kraft³) en la construcción de metáforas. El ser del lenguaje es retórica, pero no en cuanto movimiento orientado hacia la persuasión —lugar común desde Aristóteles y los estoicos⁴—, sino un cuerpo inexorable de giros lingüísticos. A partir de esta concepción del lenguaje “la verdad” deviene

[...] 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 (VM, pp. 42-43).

El que Zarathustra hable es, entonces, el anuncio y la advertencia de un lenguaje que va a ser sometido a todas las peripecias trópicas que él mismo hace posible y que va a ofrecernos toda su potencia. En esta obra Nietzsche se atreve a poner en marcha la revolución del creador frente a todas las delimitaciones arbitrarias y parciales que han servido de fundamento conceptual a la metafísica de Occidente.

El origen del lenguaje 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, VM, p. 41). 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 epistémé (Nietzsche, CR, p. 140).

Se trata de una gran crítica de la metafísica, que involucra a un inmenso periodo de la filosofía —desde Parménides hasta Kant— y que tiene por fundamento, a su vez, una crítica lingüística del “logos como ese hablar acerca de algo que da lugar a la verdad” (Heidegger, 2004, p. 16). El algo de la proposición, del S es P, es la “cosa en sí”, baluarte de la metafísica de la presencia. Para realizar dicha crítica, Nietzsche retoma el hablar del mito, acercando nuevamente filosofía y simbolismo⁵, y sobrepasando la noción misma

² Los estudiosos de Nietzsche distinguen dos periodos diferenciados: el periodo erudito o ilustrado, fruto de sus trabajos académicos (*Las intempestivas*, *El origen de la Tragedia*, *El curso de retórica*, etc.) y el periodo filosófico-crítico propiamente dicho (que integra las obras más famosas y de las cuales el Zarathustra es una suerte de gran prolegómeno histórico y discursivo).

³ “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, consiste en desenmarañar y hacer valer [...]; no pretende instruir [belehren], sino transmitir a otro [aufAndereübertragen] una emoción y una aprehensión subjetivas” (CR, 2000:140).

⁴ En efecto, la teoría del lenguaje de Nietzsche postula una retórica profunda que sobrepasa y envuelve los estudios contemporáneos de filosofía analítica, filosofía de la lógica y teoría de la argumentación.

⁵ Al respecto puede consultarse Lanceros, 1997.

de “verdad” para introducir en su lugar la cuestión del sentido: ese intermediario paradójico e inasible, entre las palabras y las cosas, y que pone en movimiento el trabajo de interpretación⁶. Nietzsche, ciertamente, hace suya la sospecha de una escuela:

[...] la sospecha de un lenguaje que no dice exactamente lo que dice [...] El lenguaje rebasa la forma propiamente verbal, y hay muchas otras cosas que hablan y no son lenguaje (Foucault, 1970, p. 24).

Es la sospecha de una escuela que plantea abiertamente la ruptura del contrato metafísico entre la palabra y el mundo (Steiner, 1992). Entonces, si lo que entendemos por “verdad” es sólo la petrificación de ciertas metáforas y la reducción de éstas a la categoría de conceptos, Zarathustra hace suyo ese impulso del hombre hacia la creación con el lenguaje, que es, ciertamente, un “impulso fundamental” (VM, pp. 42-43): “si se prescindiese de él, se prescindiría del hombre mismo”. Mientras el hombre guiado por conceptos y abstracciones fijas conjura la desgracia y busca hacer del mundo un aparato técnico y predecible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue un flujo constante de claridad, animación y libertad.

De hecho, la elección de Zarathustra como personaje literario obedece en Nietzsche a un anhelo de simbolización:

Y cuando Nietzsche se preguntara por las razones que le han llevado a escoger el personaje de Zarathustra, encontrará tres, tres distintas y de desigual valor. La primera es Zarathustra como profeta del eterno retorno; pero Zarathustra no es el único profeta, ni siquiera el que presintió mejor la verdadera naturaleza de lo que anunciaba. La segunda razón es polémica: Zarathustra fue el primero en introducir la moral en metafísica, hizo de la moral una fuerza, una causa, un objetivo por excelencia; es por tanto el que está mejor situado para denunciar la mistificación y el error de esa misma moral. (Pero una razón análoga valdría para Cristo: ¿quién

mejor que Cristo es apto para desempeñar el papel de anticristo... y de Zarathustra en persona?). La tercera razón, retrospectiva pero única suficiente, es la hermosa razón del azar: “Hoy he sabido por azar lo que significa Zarathustra, a saber, estrella de oro. Este azar me encanta” (Deleuze, 2000, p. 36).

Un anhelo que encuentra su máximo auge en el texto:

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 Zarathustra— de que todo se acerca a nosotros y se ofrece para convertirse en símbolo (Nietzsche, EH, pp. 152-153).

Concluimos, entonces, que la teoría retórica del lenguaje de Nietzsche sirve de fundamento a la crítica de la metafísica de la presencia e implica un retorno a la creación con el lenguaje. Este retorno ofrece un lugar privilegiado a los símbolos e inicia un nuevo estilo de hacer filosofía como tarea esencialmente creativa y fundacional⁷.

2. La reflexión jurídica y política de Nietzsche

La reflexión jurídica y política de Nietzsche es tan vasta como escasos son los estudios dedicados a ella. Sin duda el carácter ideológico y la cerradura dogmática de estas disciplinas han influido para la poca atención depositada en el pensamiento de un autor que mina, violenta y contundentemente, los presupuestos más íntimos de éstas tal y como las hemos conocido hasta ahora. Creemos que esta omisión es diciente, en la medida en que, al menos desde la perspectiva estrictamente dialéctica, es necesario abrirse a la crítica para ganar en comprensión. Y es

⁶ Sobre la naturaleza paradójica del sentido, véase Deleuze, 1994.

⁷ Sobre filosofía y creación, filosofía y constructivismo, véase Deleuze-Guattari, 1993.

que en la crítica de la metafísica, de la noción de verdad y, sobre todo, en la crítica de Kant, del Racionalismo y de la Modernidad encontramos la explicación del por qué un pensador riguroso como Nietzsche ha sido prolijo en sus escritos acerca de diversos tópicos que interesan tanto a la teoría jurídica como a la teoría política. Esto por sí sólo ameritaría un arduo trabajo de investigación. Aquí, y como abre bocas, citaremos algunos ejemplos, omitiendo —ya que son el eje central de este ensayo— aquellos que se derivan directamente de la interpretación de algunos símbolos del Zarathustra.

Para comenzar, las notas sobre retórica y lenguaje de Nietzsche destruyen cualquier pretensión de referencia que sea posible establecer entre los conceptos jurídicos y políticos y las cosas del mundo que éstos pretenden describir. Estos conceptos serán sólo metáforas gastadas y su uso prolongado sólo servirá como prueba del carácter meramente convencional que ostentan. Más que describir el mundo, los conceptos jurídicos y políticos harán de éste un cuerpo petrificado de normas o un cuerpo político. Una consecuencia lógica de la teoría retórica del lenguaje es que la verdad jurídica o política será siempre una verdad formal, y que, aún en el témenos del proceso judicial, “no existen hechos, sino interpretaciones” (FP, p. 49).

Esta teoría retórica del lenguaje y la proliferación de las interpretaciones comporta también impresionantes efectos para los fundamentos mismos del derecho y para la actividad jurídica y jurisprudencial. Así, la teoría del libre albedrío será la antesala metafísica para referir las acciones a la responsabilidad, pues las acciones en sí no existen por fuera de un entramado narrativo previo

que permita deducir los móviles, los medios y los resultados. El mismo sujeto de derecho comportará en sus entrañas la metáfora violenta de la sujeción. Se trata, ciertamente, de un presupuesto narrativo que los verdugos pondrán en movimiento para juzgar al hombre en su ser así y en sí. La libre voluntad será una fábula y hará, del acto de juzgar, uno con el mismo valor que ser injusto. Con base si duda en Spinoza⁸ Nietzsche dirá que nadie es libre de sus actos, nadie es libre de su ser. Pero extremará un poco más esta postura: conceptos como los de acción, causalidad, responsabilidad, entre otros, serán herramientas útiles con miras a ejercer el mecanismo violento —y a la vez festivo— de la pena⁹. Sobre los fines de esta última dirá también que son racionalizaciones posteriores tendientes a legitimar y justificar el ejercicio pleno de una violencia atroz.

La noción misma de lo justo en sí, separada de la historia y del poder, recibe la arremetida genealógica de Nietzsche, al cabo de la cual aquella aparecerá como el resultado de diversas valoraciones que se han ido sedimentando históricamente y que ostentan un origen nada cándido: lo justo obedece a la medida de una deuda, y la culpa será el pago de esta medida (GM, p. 101). Los otros valores, por su parte, perderán su estatuto ontológico de valores en sí para responder más bien a la pregunta que inquiere y busca desentrañar al quién que se oculta en la valoración (GM, p. 47). Así, una pregunta inspirada en la concepción metafísica del derecho o la política buscará, a la manera platónica, el qué es lo justo o el qué es lo bueno, o aun dónde está la justicia o dónde está lo bueno, mientras una inspirada en Nietzsche buscará al quién que ajusta o al quién que valora; buscará una voluntad de

⁸ En Spinoza libertad es el nombre de nuestra ignorancia acerca de las causas que nos mueven a actuar.

⁹ “Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre -y también en la pena hay muchos elementos festivos!” (GM: 76).

poder ajustar o beneficiar, ¿en qué sentido?: en el sentido que le atribuya una voluntad de poderío¹⁰.

Las circunstancias de derecho emergerán como resultado de un pacto entre iguales, pero cuando una de estas partes es más fuerte que la otra, la sumisión reemplazará al derecho que deja de existir (VS, p. 132). Sin duda, estamos frente a una concepción que socaba profundamente los fundamentos de cualquier teoría contractualista del derecho, el Estado o la sociedad.

En la crítica de Kant¹¹, como veremos más adelante, Nietzsche deconstruye los fundamentos cristianos del imperativo categórico; el máximo logro de la razón ilustrada. Pero no se trata de una aversión de anticristiano por el cristianismo —lo que de suyo sería un síntoma de dialéctica y resentimiento¹²—, sino una crítica y un develamiento de la asunción histórica que el cristianismo realizó de la teoría de los dos mundos de inspiración en la metafísica parmenidiana y platónica. Se trata más bien de mostrar “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” (CI, pp. 51-52). Es la “Historia de un error”:

El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, —él vive en ese mundo, es ese su mundo. (La

forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”).

El imperativo categórico, entonces, fundamento de la metafísica de las costumbres y base filosófica de toda la teoría jurídica de la responsabilidad y de la obligación, eleva, al decir “compórtate como si los motivos de tus actos fuesen válidos universalmente”, una presunción equivalente: “yo, Kant, soy todos los valores”. Con esta crítica al fundamento metafísico de los valores, de la libertad y por tanto del derecho se abre la brecha para denunciar el fondo cristiano de la razón moderna. El derecho y la política no serán ya el espacio de la deliberación, o de la razón, o los medios para imponer racionalidad en el mundo. La razón, queriéndose mostrar como razonable en sí, será denunciada como el ejercicio de valoraciones impuestas y arbitrarias¹³.

El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense¹⁴).

No hay mundo verdadero, no hay mundo aparente. La metafísica, y con ella la Lógica¹⁵ y la razón, serán ficciones impuestas por una especie inteligente que, al no tener acceso

¹⁰ “[...] del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; el ‘agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (GM: 51-52).

¹¹ Al respecto véase el maravilloso trabajo de O. Reboul, 1993.

¹² Sobre resentimiento e interpretación en GM puede consultarse nuestro ensayo homónimo en Posada Garcés, 2008. Por otra parte, sobre la relación entre la dialéctica y el pensamiento de Nietzsche, consúltese Deleuze, 1998.

¹³ En este sentido no es coincidental que otro romántico como Goya haya dicho, en uno de sus Caprichos, que “el sueño de la razón produce monstruos”. En términos de Lancers en un texto ya citado (1997) Nietzsche y Goya, junto con Hölderlin y Rilke, volverían a introducir el pensamiento simbólico en el Siglo XIX.

¹⁴ Una clara y metonímica alusión a Kant, “el filósofo de Königsber”.

¹⁵ De hecho Nietzsche se pronuncia sobre el origen de la lógica en el aforismo 111 de *Gay ciencia* (103): “¿Cómo se formo la lógica en la cabeza del hombre? Sin duda mediante lo ilógico, cuya esfera debió ser inmensa primitivamente [...] Todo grado superior de circunspección en las conclusiones, toda tendencia al escepticismo es ya por sí un gran peligro para la vida”.

directo a la realidad, necesita imponerle al mundo un orden y una regularidad que le permitan conjurar la desgracia. La razón se devela así como una gran ficción política. Pero, al darnos cuenta que la arbitrariedad y el convencionalismo pululan por doquier, presenciamos la caída de los ídolos o de los grandes relatos: Dios, la Razón, la Verdad, el Ser; surge el nihilismo: el mundo previsible y ordenado de los conceptos desaparece para cederle el paso a un fondo dionisiaco, aleatorio y caótico.

Es por eso que toda la posible teoría del derecho o de la política en Nietzsche deba tomar como punto de partida una postura alejada de cualquier pretensión dogmática y epistemológica para asumir una de carácter estético: tenemos el arte para no sucumbir ante la verdad¹⁶. Si el lenguaje como retórica destruye la metafísica implícita, entonces en presencia del nihilismo sólo queda la terea del creador, y la filosofía misma comportará un trabajo artístico, constructivo.

Por tanto, y al no depender directamente de la concepción metafísica, la reflexión jurídica y política de Nietzsche se hace menos determinable en términos manidos y eufemísticos. Estudios “serios” buscan allegarlo al anarquismo, al individualismo radical, al liberalismo, al conservadurismo, al aristocratismo e incluso a las dictaduras y al fascismo¹⁷. Pero, lo cierto del caso es que Nietzsche fue un hombre solitario que nunca disoció pensamiento, obra y estilo de vida. En su lucha por romper a martillazos

el permafrost de la cultura occidental, con base en la metafísica y el cristianismo, era más que obvio que adoptase una posición distante y crítica frente a una Europa que en todas partes mostraba los síntomas de la decadencia¹⁸. Nietzsche presenció cómo el hombre mató a Dios, es decir, cómo la gran ficción de lo trascendente, origen de todo el poder político medieval, fue paulatinamente reemplazada por la ficción humanista, origen del poder de los estados nacionales y venero histórico de las dictaduras y el mesianismo posteriores. Un crítico de la metafísica no podía tragarse la fábula kantiana del hombre en sí, del hombre que ha llegado a la “mayoría de edad”, del hombre ilustrado. Frente al hombre propuso al ultrahombre y al espíritu niño que ríe, para afirmar así el devenir, el albur, la posibilidad que niega cualquier esencia a lo humano. Como en Los demonios de Dostoievsky, a quien Nietzsche llegó a leer con admiración, se instalaba el nihilismo.

Pero este nihilismo no puede quedar en una pasividad compasiva, evasiva, paciente o desilusionada de la realidad, hecho por el cual Nietzsche se haría crítico también de la doctrina de su anterior maestro Shopenhauer, de inspiración en el budismo y de la consecuente desilusión ante un mundo que sólo podía contemplarse como obra de una voluntad oculta tras el velo de Maya (pura des-ilusión). No, el nihilismo de Nietzsche apuesta por convertirse en nihilismo activo. La gran destrucción de la metafísica no puede dejar el espacio para fundar dogmas nuevos, en nin-

¹⁶ “El arte y nada más que el arte. Él es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor que incita a vivir, el gran estimulante para vivir...” (FP: 155).

¹⁷ De hecho, en este último punto, el trabajo reconstructivo de la obra completa de Nietzsche, realizada por Colli y Montinari, se realizó para corregir las abusivas “correcciones” que su hermana Elizabeth y su novio del momento –militante precoz del nacional socialismo– habían introducido para convertirlo en un autor que sirviese de fundamento al antisemitismo.

¹⁸ “A lo que menos puede incitar la “literatura” y la prensa es ciertamente a tener en alto el “espíritu” de nuestro tiempo: por lo demás, los millones de espiritistas y un cristianismo con ejercicios gimnásticos de aquella espantosa fealdad que caracteriza a todas las invenciones inglesas, demuestran mejores puntos de vista –un testimonio contra sí mismos” (FP: 10).

gún campo. La política de Nietzsche se abre espacio como don individual, como un gran decir “yo quiero” que se enfrenta a todos los “tú debes”; es fundación de perspectivas. La política de Nietzsche obra y es su obra.

Nos encontramos, entonces, frente a la fuente filosófica, y por excelencia, del constructivismo en derecho y política. Mostremos, a manera de ejemplo, algunas de las posturas del constructivismo en estos campos.

El pensamiento jurídico no se puede concebir sólo como una abstracción instrumental al servicio de la política. El derecho no es simplemente un esquema de organización de la sociedad sino arquitectura proyectiva, ingeniería constructiva dotada de gran poder y autonomía. [...] Toda definición de realidad es construcción [...] La verdad no es más que un expediente práctico de carácter instrumental para poder operar con éxito en la realidad [...] La facticidad es artificial puesto que se construye a través de una ciencia que es experta en seleccionar y relacionar: el Derecho [...] El lenguaje jurídico no es descriptivo sino directivo y puede ponerse al servicio de casi todo [...] Las cualidades que el derecho atribuye no representan nada, no son entidades efectivamente existentes, sino que sólo están hechas de lenguaje y consisten en la ‘creación de una red de relaciones’ [...] Hay una fuerte presencia de tautología y redundancia: los hechos son plasmaciones del mismo derecho, los hechos repiten el derecho, los hechos son proyecciones jurídicas (Martínez, 1992, pp. 20-60).

3. Símbolos jurídico-políticos en *Así habló Zarathustra*

3.1. El dragón de los “tú debes” y el león reactivo

Vamos a comenzar con la interpretación de algunos símbolos que comportan importancia para la teoría jurídica y política de Nietzsche y que aparecen en el primer discurso de Zarathustra: “De las tres transformaciones” (Z, p. 17): 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.

En aras de la interpretación, lo primero que hay que advertir es que el león surge como consecuencia de una transformación. Con esta transformación, valga decirlo, Nietzsche realiza una crítica de la metafísica del símbolo para afirmar el devenir; todo se orienta hacia el cambio. Sin embargo, el sentido textual del camello se ciñe estrechamente al sentido que canónicamente le han atribuido los simbolistas y los mitógrafos. Este, como primera transformación del espíritu, soporta muchas cargas con reverencia, es vigoroso y sufrido, y añora ser cargado con pesos formidables. El camello de Zarathustra se arrodilla a la espera de cargas portentosas y humilla 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, pues, 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, Trexler (2003, p. 48) refiere que el camello es símbolo de sobriedad y obediencia, y que



Basilisco, *Bestiario de Oxford*.

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. El camello lleva sobre sí el peso de la libertad que lo condena a la culpa y le hace despreciar la finitud del tiempo.

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 cielo (en el famoso pasaje de Marcos 10:25), 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 sólo cuando éste haya devenido león y pueda así 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:

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 (Z, p. 17).

En este punto, el análisis del león en cuanto símbolo no podrá ser realizado satisfactoria-

mente 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 (Ronnberg, 2010, p. 116), en esta tradición, y desde el siglo IV d.C., la clausura y el retiro monástico eran “una búsqueda instintiva del desierto” 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 pululante dominio del Señor de las Moscas¹⁹, 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, pues, como si el espíritu-camello señalara el camino de dos albuces antagónicos: el

¹⁹ Uno de los apelativos del demonio en la tradición cristiana.

del león o el del dragón. Pero, nos preguntamos, ¿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' (Z, 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, ¡no debe seguir habiendo un 'yo quiero'! Así habló aquel dragón²⁰.

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 toda una genealogía de la historia de las ideas morales de Occidente.

En efecto, 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 en Kant, y, en suma, el origen cristiano de la razón.

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

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 (Z, p. 18, n. 13).

El león, entonces, vuelve en este discurso a hacer suya la crítica y la oposición a la Razón, sumándole ahora la denuncia de la

base cristiana que ésta ostenta. El león es la oposición ante ese riesgo:

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.

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'), 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 (GM, p. 110):

- 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...

Pero las consecuencias de la crítica que este simbolismo comporta para el derecho quizás no sean evidentes por sí mismas. En primer lugar, un iusnaturalismo de corte ra-

²⁰ Es dicente el contenido polémico y crítico de esta última oración. En efecto, la traducción de *Also spricht der Drache* (ZA, p. 21) hace eco del título del texto. En la medida en que el dragón de los <<tú debes>> habló así la función polémica del león será ejercida mediante un lenguaje que promueve el <<yo quiero>> y funda de esta forma, a partir de la crítica de la metafísica axiológica, un desierto propio.

cionalista verá seriamente afectadas sus pretensiones de ostentar una Razón pura y prístina que encuentra la universalidad de los imperativos, los contratos, las normas y los valores jurídicos; estará contaminada por un pathos de poder cuyo amor por las fantasías y ficciones logra precisamente que éste pueda ocultarse a los ojos del espíritu reverente. Así, una obra como *Genealogía de la moral* logra sacar a la luz estas ficciones para mostrar, con el espíritu polémico del león, la presencia permanente de aquel pathos en las más importantes teorías jurídicas que surgieron antigua y modernamente²¹.

Pensemos, por ejemplo, en cualquiera de los teóricos del contrato: Rousseau, Hobbes, Locke o Kant. Con distintas variaciones todos ellos se propusieron legitimar a los nacientes Estados desde la racionalidad contractual. Frente a esto el león genealogista dirá:

El “Estado” más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una máquina trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino también por tener una forma. He utilizado la palabra “Estado”: ya se entiende a quién me refiero —una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el “Estado”: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un “contrato”. Quien puede mandar, quien por naturaleza es “señor”, quien aparece despótico en obras y gestos - ¡qué tiene él que ver con contratos! (GM: 98).

Algunos mentecatos han querido hacer de reflexiones como ésta la obra de un apo-

logista de la tiranía o del despotismo; nada más alejado del espíritu nietzscheano. Ya habíamos dicho que este texto es polémico y, por tanto, obra de un león. Busca sólo desnudar las trampas que la razón impone a las multitudes y hacerse así a un espacio libre para la creación, y en este sentido, en esta gran desidealización, el derecho puede abrirse campo dentro de una concepción que lo aleje del mundo moral para aproximarle a la estética.

3.2 El Leviathán de Friedrich Nietzsche



Frontispicio del *Leviathán* de Thomas Hobbes

El segundo ejemplo de simbolización es la imagen nietzscheana del Leviathán. La imagen que sirve de frontispicio al texto de Thomas Hobbes ha sido abundantemente comentada en la teoría política. Sin embargo, en el texto de Nietzsche existe un discurso titulado “El nuevo ídolo”, y en el cual aparecen alusiones directas a la imagen del Leviathán como metáfora animal-antropomórfica

²¹ “En esta esfera, es decir, en el derecho de obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales ‘culpa’ (Schuld), ‘conciencia’, ‘deber’, ‘santidad del deber’, -su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...)” (GM: 74).

de los nacientes Estados liberales y clásicos. La imagen cuenta, no obstante, con varias transformaciones y versiones en la historia de Occidente, versiones que Carl Schmitt (2004, pp. 11-23), en su bello texto sobre Hobbes, sintetiza mostrando la oscilación que todas ellas han tenido entre el bien y el mal absolutos. Cabe apuntar el hecho según el cual, en tanto animal marino, el Leviathán bíblico se corresponde con la ballena y el monstruo del mar.

Varios de los apartes que permiten interpretar la cercanía simbólica de las imágenes hobbesiana y nietzscheana, son los siguientes:

Aniquiladores son quienes ponen trampas a la multitud, y denominan Estado a tal obra: suspenden sobre los hombres una espada, y cien apetitos (Nietzsche, Z, p. 36).

La multitud humana conforma el cuerpo del monstruo marino, del magnus homo. La espada hace parte de la imagen, quedando “los apetitos” referidos al símbolo eclesiástico de la égida. Por otra parte, la alusión al carácter simbólico del animal aparece en el siguiente epígrafe, y esto si se tiene en cuenta que el Leviathán es un monstruo marino y un animal de sangre fría:

Estado es el nombre que se le da al más frío de todos los monstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad, y de su boca sale esta mentira: “Yo, el Estado, soy el pueblo”

¡Vienen al mundo demasiados hombres! Para los superfluos fue inventado el Estado. ¡Ved cómo convoca a los superfluos, cómo los devora, y los tritura, y los rumia! (Nietzsche, Z, pp. 36-37).

Los que vienen al mundo están llamados a conformar el cuerpo del Leviathán como símbolo del Estado, y están conminados a conformar el cuerpo del nuevo ídolo. Superfluo llama Nietzsche al hombre que desea pertenecer a ese cuerpo o que, en todo caso, será triturado por éste.

Sobre la tierra, nada existe más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios. Así ruge el monstruo (Nietzsche, Z, p. 37).

Los editores de Hobbes, por su parte, utilizaron una frase tomada del libro bíblico de Job: “[...] no hay poder superior sobre la tierra que se le pueda comparar”. A su vez, el contenido sagrado de la imagen aparece claro si se consideran dos cosas: 1ª, el Dios mortal tiene un enemigo también metafórico y cargado con un contenido teológico equivalente (el doble perverso, el Behemoth, es decir, aquella divinidad maligna que aniquila al Leviathán); y 2ª, el hecho según el cual ninguno de los contractualistas evade la presencia de Dios en su respectiva construcción teórica.

Lo que sigue en el aforismo del Zarathustraes prácticamente una profecía de aquello que espera el hombre al interior del nuevo Estado, del nuevo ídolo: burocracia, publicidad disfrazada de cultura y consumismo.

¡Todos quieren llegar al trono! Su locura consiste en creer que la felicidad radica en el trono. – Y con frecuencia, el fango se asienta en el trono, y también el trono se asienta en el fango (Nietzsche, Z, p. 38).

Sin duda, el lugar simbólico del cual emerge el Leviathán es fangoso; emerge del mar y se sitúa en la playa. La situación que describe Nietzsche alude a la situación de los superfluos al interior del Estado, a quienes describe como a un gran racimo de simios trepadores al interior de un gran supermercado.

Pobre, alegre e independiente son tres condiciones que se encuentran reunidas en una persona por excepción; Pobre, alegre y esclavo son condiciones que se encuentran también, y es lo mejor que puede decirse de los obreros de la esclavitud de las fábricas, suponiendo que no les parezca vergonzoso el ser utilizados como el tornillo de una máquina. [...] ¿Sois cómplices de la presente locura de las naciones que lo que quieren es producir mucho y enriquecerse todo lo posible? (Nietzsche, A, p. 749).

3.3 La rueda de la fortuna y el pálido criminal



La rueda de la fortuna

En la “Primera parte” de Zarathustra existe un discurso que sin duda comporta gran importancia para cualquier pretensión de construir una teoría jurídica de Nietzsche. Es también un discurso que ostenta una gran carga simbólica. De entrada, la palidez del criminal indica un gran susto o un gran miedo y no así una gran vergüenza. Es por eso que el discurso comienza con una gran pregunta:

¿Acaso vosotros, jueces y sacrificadores, no queréis matar antes de que la bestia haya humillado su cabeza? Ved que el pálido criminal ya la ha inclinado, y en sus ojos habla un gran desprecio (Z, p. 27).

Se trata de un discurso que ciertamente, y por sí mismo, podría agotar el espacio de este ensayo, y por eso vamos a ir directamente a la interpretación de un símbolo en particular en relación con la justicia: la rueda de la fortuna.

Antes, sin embargo, dejemos claro que en Nietzsche, y en este discurso en particular, no tiene sentido y no es posible hablar de la justicia como de un algo separado del acto de juzgar. Se diría que, más que de justicia, debería hablarse de un ajustar concreto de cuentas.

Vuestro homicidio, jueces, debe ser compasión, y no venganza. ¡Cuidad, mientras matáis, de que vosotros mismos justificuéis la vida! (Z, p. 27).

Pues bien, el verso es el siguiente:

Mas una cosa es el pensar, otra el obrar, y otra la imagen del obrar. La rueda de la fortuna no gira entre ellas. Una imagen hizo empalidecer a ese hombre pálido. Cuando realizó su acción estaba a la altura de la misma; mas una vez cometida, no soportó su imagen (Z, p. 27).

Se trata, sin duda, de un pasaje arcano, abstruso, resistente al impacto de la interpretación. La cuestión es que Nietzsche comprende, como los teóricos de la Escuela Causalista en el derecho penal, que el pensamiento no delinque por sí mismo. De ser así, también los jueces, como seres humanos que son, deberían ser condenados:

Y tú mismo, juez enrojecido, si alguna vez proclamaras en voz alta cuanto has realizado con el pensamiento, todos gritarían: ‘¡Fuera esa inmundicia, ese reptil venenoso!’ (Z, p. 27).

Sin embargo, Nietzsche también comprende que el pensar, al ser desterrado de la acción, vuela a hacer aparición, subrepticamente, bajo la forma de móvil, propósito o querer que hace posible la culpabilidad. Aparece entonces la imagen del obrar: se trata de la representación procesal, es decir, de la construcción de un relato único que hace posible referir el pensar y el querer como trama que incumbe y describe a un sujeto en su ser así y en sí, en su ser criminal. Lo que comienza como promesa de castigar el acto, termina como hecho de condenar al ser: ésa es la imagen del obrar.

Pero no nos detengamos allí: el pasaje se hace visible cuando recibe la luz de un faro hermenéutico que aparece en una obra anterior al Zarathustra, Humano demasiado humano, § 39 o “La fábula de la voluntad inteligible” (HD, p. 71).

En este aforismo Nietzsche se propone, en primera instancia, rastrear la historia de los sentimientos morales en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable. De entrada nos damos cuenta que todo el aparato teórico y legislativo, útil con miras dar sustento a la racionalidad del proceso penal, deviene una justificación o una racionalización de un sentimiento, de una emoción, de algo, en suma, irracional. En primera instancia, denominamos a las acciones como buenas o malas sin consideración a los motivos, pero enseguida olvidamos el origen de estas denominaciones y creemos que las acciones “en sí” son buenas o malas: “cometiendo el mismo error que hace que la lengua designe a la piedra como dura y al árbol como verde”. Se trata entonces de un error ya criticado desde la teoría del lenguaje. Recordemos que allí las designaciones emergen de la sensación y que sólo metafóricamente harían parte de la cosa en sí, que es inalcanzable:

[El lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas recurre a las metáforas más atrevidas. ¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen, transformada de nuevo, en un sonido articulado!, segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas (VM, pp. 42-43).

La historia de los sentimientos morales continúa de esta manera: referimos el hecho de ser bueno o malo de la acción a los motivos y posteriormente vamos a la totalidad del hombre “que produce el motivo como el terreno produce la planta”. Se hace responsable al hombre, sucesivamente, de su influencia, de sus actos, de sus motivos y de su ser. Siguiendo esta cadena, descubrimos entonces que este ser mismo no puede ser responsable, que es el resultado de un relato que avanza de error en error, en la medida

en que asume como evidente la confusión entre la metáfora y el ser en sí de las cosas. Y ¿dónde queda el remordimiento, el sentimiento de culpa? Es por eso que Zarathustra pide a los jueces compasión y no venganza. El criminal se siente culpable porque ha asumido el relato del verdugo, según el cual él es libre y, por lo tanto, su ser así y en sí lo ha convertido en causa eficiente y necesaria del crimen. Se trata de una larga historia de la humanidad en la cual la procedencia de la responsabilidad cumple con

[...] aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”, [y que incluye] en sí, como condición y preparación, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable (GM, p. 67).

Toda la metafísica de la responsabilidad y de la libertad en el derecho, en consecuencia, cumplirá la finalidad práctica de referir las acciones al fuero interno del criminal: el ser así y en sí del criminal debe considerarse sólo una metáfora útil al acto de juzgar.

Ahora bien, ¿por qué la rueda de la fortuna no gira entre el pensar, el obrar y la imagen del obrar como representación, esta última como mimesis, como ficción? En este punto debemos recurrir a la interpretación del símbolo que realizan mitógrafos y simbolistas. Ronnberg (2011, p. 504) refiere que la Rueda de la Fortuna, que es un arcano del Tarot, significa los giros del destino, además de orden, extensión, tiempo y duración. Cirlot, por su parte (2010, p. 359 ss.), refiere que este símbolo reposa en el del simbolismo general de la rueda, y expresa el equilibrio de las fuerzas contrarias de compresión y de expansión:

Una manivela da movimiento a esa rueda fatídica por irreversible, que flota sobre la figuración del océano del caos, sostenida por mástiles de dos barcas unidas, en cada una de las cuales hay una serpiente, que simboliza los dos principios activo y pasivo.

Se trata de fuerzas activas y destructivas de la existencia. Finalmente, Tressider (2003, p. 207) sostiene que la rueda de la fortuna es un emblema de los altibajos de la vida y de los aspectos impredecibles del destino.

Así, pues, el símbolo aparece claramente: el hombre es impredecible, salvo por una gran violencia que se le opone en la formación de un individuo al que le sea lícito prometer, de un individuo responsable. Al caos y a lo incomprensible del pensar y del obrar, en el desconocimiento de las causas, de las fuerzas desconocidas que operan en el hombre, se opone la ficción de la libertad y por tanto la explicación de su ser así y en sí como criminal. No es la fortuna quien ha ofrecido la imagen del obrar, sino el cálculo. Es una gran metáfora o una gran ficción la que media entre el obrar, el pensar y la imagen del obrar, y el hecho de ser admitida e interiorizada por el criminal no la desmiente sino que la confirma; no por ello absuelve a los jueces de cometer, a su vez, un crimen: “juzgar tiene el mismo valor que ser injusto” (HD, p. 71).

3.4 La serpiente prudente y la justicia en Nietzsche

El águila y la serpiente son dos animales simbólicos y heráldicos fundamentales para la comprensión del Zarathustra. Un prolijo número de apariciones textuales marcan el devenir de estos símbolos para iluminar el sentido de arcanos pasajes del texto. La aparición de los mismos comienza desde el último parágrafo del prólogo y cierra, en el discurso titulado “El signo”, el final de la

cuarta y última parte. En este ensayo, por razones de contenido, vamos a detenernos en la interpretación de la serpiente como animal que encarna y alegoriza la prudencia de Zarathustra. En la medida en que la prudencia es un concepto fundamental de la actividad jurídica —pues, más allá del criterio técnico-formal, juris-prudencia se refiere a la actividad prudente del juez— vamos a intentar desentrañar su sentido en el texto de Nietzsche²². El pasaje del Zarathustra es el siguiente:



Pergamino ilustrado

[...] 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.

²² Las traducciones de la figura retórica que se aplica a la serpiente (específicamente hablando, la metonimia) 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). La elección del término “prudencia” corresponde a la edición alemana de Also sprach Zarathustra (1951: 19), en la cual se utiliza el término Klugheit para metonimizar a la serpiente [Schlange]: “Möchteichklügersein! Möchteichklug [prudente] Grundausssein, gleichmeinerSchlange [serpiente]!”

¡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.

[...] ¡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". (Z, prólogo, X)

Ahora bien, ¿cuál puede ser el sentido de esta prudencia huidiza, de esta prudencia que abandona a Zarathustra?

La "prudencia" adquiere un desarrollo en el texto, 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 (Z, pp. 110-112). "¡No la altura, la pendiente es lo horrible!", comienza el discurso. Ciego entre los hombres, Zarathustra se sienta ante su pórtico, y al paso de todos los pícaros les pregunta: "¿quién me quiere engañar?". A renglón seguido Zarathustra enuncia sus cuatro "corduras", cuatro 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, herida ésta de la cual surge algo mejor aún que el orgullo mismo: la vanidad; la vanidad y la comedia que ésta pone en escena hacen que Zarathustra se vea constreñido a presenciar el espectáculo del hombre.

La tercera cordura consiste en no dejar que el temor del hombre prive a Zarathustra del gusto por contemplar a los malvados²³. 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 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-conocido²⁴.

Al parecer este pasaje posee un referente biográfico. Así, sabemos por la excelente biografía de Werner Ross (1994, p. 712) 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.

Pero la prudencia se escabulle y es en este huir de la serpiente que aparece la teoría de la justicia en Nietzsche.

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

²³ El concepto de <<malvado>> en Nietzsche tiene un desarrollo concreto en *Genealogía de la moral*, un escrito polémico.

²⁴ Sobre las máscaras de Nietzsche y en Nietzsche puede consultarse el bellissimo y revelador trabajo de Sloterdijk, *El pensador en escena*, 2000.

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 (“De la picadura de víbora”).

A esta altura del texto, la serpiente, la prudencia, no sólo ha abandonado a Zarathustra, sino que lo ha mordido. La serpiente no ha reconocido a Zarathustra porque éste tenía el rostro oculto bajo el brazo, para protegerse del calor.

A primera vista, el hecho de Zarathustra designarse a sí mismo como dragón puede parecer una contradicción lógica, y sobre todo si tenemos en cuenta la crítica al dragón de los “tú debes” de la que hablamos más arriba.

Si interpretamos la serpiente como prudencia, si pensamos que Zarathustra se nombra a sí mismo como dragón que dormita bajo un árbol de higuera²⁵, entonces se trata del enfrentamiento de una serpiente contra otra, pues el dragón es una potenciación mitológica de la serpiente²⁶: serpiente del deber en sí contra serpiente del querer.

Zarathustra interpreta el pasaje con una alegoría que gira en torno al tema de la moralidad implícita en la amistad.

Cuando 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. Demostradle, 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!” (Z, p. 52)

Y es alrededor del tema de la amistad, bajo la forma de prudencia que calcula, 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! (Z, p. 52)

En el aforismo “La fábula de la voluntad inteligible”, ya comentado más arriba, se escucha 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” (lugar común en la teoría de la justicia desde Platón, los estoicos y la escolástica medieval) para convertirse en un “dar a cada quien lo mío” (Z, p. 52) como expresión de una voluntad de poderío:

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 (HD, §19).

Consecuencias, ¿cuáles? Para el hombre, un infra-animal al que sólo convocan “las corridas de toros, las muertes y las crucifixiones” (Z, p.168), esto significaría verse privado del espectáculo de la pena y de la ejecución, orgasmo de todos los instintos reprimidos.

²⁵ símbolo al mismo tiempo de Dionisio y de la tentación, símbolo que, en la versión de Mateo, no producirá fruto alguno tras la maldición de Jesucristo.

²⁶ Al respecto puede consultarse cualquier bestiario medieval, por ejemplo Malaxecheverría, 2008.

Abreviaturas de las obras de Nietzsche

- A:** Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio
- CI:** Crepúsculo de los ídolos
- CP:** Cinco prólogos para cinco libros no escritos
- CR:** Curso de retórica
- EH:** Ecce homo
- FP:** Fragmentos póstumos
- GC:** Gaya ciencia
- GM:** Genealogía de la moral. Un escrito polémico
- HD:** Humano, demasiado humano
- OT:** Origen de la tragedia
- VM:** Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
- VS:** El viajero y su sombra
- ZA:** Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen
- Z:** Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie

Referencias

- Berkowitz, Peter. (2000) Nietzsche, la ética de un inmoralista. Madrid: Editorial Cátedra.
- Cirlot, J. E. (2010) Diccionario de símbolos. Barcelona: Editorial Siruela.
- Colli, Giorgio. (2000) Después de Nietzsche. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, Gilles. (2000) Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____ (2004) Nietzsche. Madrid: Arena libros.
- _____ (1994) Lógica del sentido. Barcelona: Editorial Paidós.
- _____ (1998) Nietzsche y la dialéctica. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Deleuze-Guattari (1993) ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Editorial Anagrama.
- Derrida, Jaques. (2009) Otobiografías. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.
- _____ (2010) Seminario, la bestia y el soberano. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Foucault, Michael. (1999) El pensamiento del afuera. Barcelona: Editorial Paidós.
- _____ (1970) Nietzsche, Freud, Marx. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gutiérrez G., Rafael. (2000) La poesía de Nietzsche. En: Nietzsche y la filología clásica. Bogotá: Editorial Panamericana.
- Heidegger, Martin. (1994) ¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche? Barcelona: Ediciones Serbal.
- _____ (2004) Lógica. La pregunta por la verdad. Madrid: Alianza Editorial.
- Lanceros, Patxi. (1997) La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke. Barcelona: Anthropos.
- Lynch, Enrique. (1993) Dionisio dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje. Barcelona: Ediciones Destino.
- Malaxecheverría, Ignacio. (2008) Bestiario medieval. Madrid: Siruela.
- Martínez, J. (1992) La imaginación jurídica. Madrid: Editorial Debate.
- Nehamas, Alexander. (2000) Nietzsche, la vida como literatura. México: F.C.E.
- Nietzsche, Friedrich. (1995) Así habló Zarathustra. (Traducción de Juan Carlos García Borrón). Barcelona: R.B.A. Editores.
- _____ (1994) Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio. Madrid: M.E. Editores.
- _____ (1951) Also sprach Zarathustra. Stuttgart: Verlags-Anstalt.
- _____ (1999) Cinco prólogos para cinco libros no escritos. Madrid: Editorial Arena.
- _____ (1998) El origen de la tragedia. Barcelona: Editorial Austral.
- _____ (2004) Ecce Homo. Bogotá: Editorial Panamericana.

- _____ (1999) *Humano, demasiado humano*. Madrid: Editorial EDAF.
- _____ (1985) *Humano, demasiado humano*. En: *Obras inmortales*. 4 V. Barcelona: Editorial Teorema.
- _____ (1999) *El viajero y su sombra*. Madrid: Editorial EDAF.
- _____ (1993) *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Editorial Norma.
- _____ (2000) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Ediciones Tilde
- _____ (2000) *Curso de retórica*. En: *El libro del filósofo*. Bogotá: Editorial Taurus.
- _____ (1984) *Gaya ciencia*. Madrid: Editorial Sarpe.
- _____ (1980) *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Posada, Juan. (2008) "Re-sentidos. Resentimiento e interpretación". En: *Del saber de la genealogía a la moral del poder, De Nietzsche a Foucault (y viceversa...)*. Medellín: Editorial L' Vieco e hijas.
- Reboul, O. (1993) *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Ronnberg, Ami (R). (2011) *El libro de los símbolos*. Madrid: Editorial Taschen.
- Ross, Werner. (1994) *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada*. Barcelona: Paidós Ibérica Editorial.
- Schmitt, Carl. (2004) *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Editorial Comares.
- Sloterdijk, Peter. (2000) *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Steiner, George. (1992) *Presencias reales*. Barcelona: Editorial Destino.
- Tressider, Jack. (2003) *Diccionario de los símbolos*. México: Grupo Editorial Tomo.