

IL TRAMONTO DI ZARATHUSTRA

III



«Perché una dottrina diventi albero – scrive Nietzsche in un aforisma della Gaia scienza dedicato all'inconfutabilità del "suono" ("La musica come mediatrice") – deve essere ritenuta irrefutabile. All'albero sono necessari turbini, dubbi, verminai, malvagità per manifestare la qualità e la forza del suo germoglio: può rompersi, se non è forte abbastanza! Ma un germoglio è sempre soltanto annientato – non confutato!»

Un'«illusione» dotata di questa forza germinale: così potrebbe essere considerato il messaggio dello Zarathustra.

Ma quest'illusione deve intendersi nel senso nietzscheano di una «vera e unica realtà delle cose, ciò a cui soltanto spettano tutti i predicati esistenti, e che si può indicare nel modo migliore con tutti i predicati, cioè anche con quelli opposti».

Un'illusione che si contrappone alla «verità logica» solo perché non si esprime, in questa parola, che «l'inaccessibilità ai procedimenti e alle distinzioni

logiche». Ma se così è, in quale altra opera, se non nello Zarathustra, poteva esprimersi ^«inafferrabile e fluida natura proteiforme» di un mondo concepito come volontà di potenza, la cui accessibilità, come scrittura del caos, coincide con la sua inaccessibilità alle formulazioni logico-discorsive?

La scrittura del caos corrisponde, appunto, a quel plesso d'interpretazioni infinite che è il mondo, palinsesto magico dove si interpretano anche le interpretazioni senza raggiungere mai un «in sé», giacché al di sotto di tutte le interpretazioni possibili non v'è che l'oltranza del divenire, quella per la quale «ciò che ha il dovere /soli/ e deve [muss] divenire, è il fondamento di ciò che è».

Segni di questa scrittura– nella quale l'eccesso, la sovrabbondanza, l'eson-danza, (*Überfülle, Überreichtum, Überfluss, Überschwang*^ che governa il caos viene resa visibile in forma trasfigurata– devono essere carichi di seduzione poiché la seduzione è la virtù filosofica per eccellenza: «[...] ogni filosofo deve avere la virtù dell'educatore, nel senso che prima di mettersi a convincere, deve sapere indurre. Prima di dimostrare, il seduttore deve infatti scavare e scuotere, e prima di comandare e guidare, deve cercar di capire fino a che punto è anche capace di sedurre».

La difficoltà «tradizionale» di quanti si sono accostati allo Zarathustra con i pregiudizi dei filosofi ipnotizzati dal modello logico-normativo di discorso scientifico, si scontra appunto con questa premeditata strategia della seduzione per la quale non esiste altro pensiero se non quello simbolico.

I percorsi di quest'ultimo sono piuttosto meandri e le sue tensioni dinamiche sono da ricondurre all'occultamento del codice e quindi al lasciar emergere quadrati magici e

parabole stellari invece di concetti.

Si comprenderà forse, a questo punto, come vada collocato nell'ordine del pensiero simbolico quell'impulso fondamentale del gioco nel quale trova posto la seduzione. Per Schiller è in esso fSpieltriety che si ha l'unione e insieme la soppressione dei due impulsi opposti, quello della materia (Stofftrieb,) e quello della forma (Formtrieb), rispettivamente dominati edominatori del tempo. Lo Spieltrieb, invece, è indirizzato a «sopprimere il tempo nel tempo e a congiungere il divenire con l'essere assoluto, la trasmutazione con l'identità».

Ma in Nietzsche la portata di questo Spieltrieb trascende il piano estetico, organizza la scrittura dello Zarathustra solo per produrre uno stato di fusione o d'incandescenza metaforica del pensiero, assimilabile all'estasi della danza, che mutando costantemente le sue figure sposta il suo centro di gravità, tanto che in nulla sembra trovare la sua quiete se non nell'estasi dell'apparenza.

«Solo nella danza so dire metafora delle cose supreme» , afferma Zarathustra. La surdeterminazione metaforica della danza offre le chiavi d'accesso alle «cose supreme»: di qui quella possibilità, irradiante dalla unito-talità percettiva del corpo, di trasformarsi in orecchio assoluto («il danzatore ha ben Uso orecchio–nelle punte dei piedi»/ .«Io ti voglio insegnare– dice ancora Zarathustra– danze estatiche: poiché tu sei divenuto per me il più melanconico di tutti gli esseri umani, Con la follia ^WahnsinnA io guarirò la tua tristezza fSchwersinn,}.».

L'illusione (Wahn) della follia è ciò che toglierà la pesantezza (Schwere) del triste. E altrove, rivolgendosi agli «uomini superiori»: «Scansate tutti questi incondizionati! Hanno piedi pesanti e cuori afosi, — non sanno danzare. Come potrebbe per costoro la terra esser leggera!».

E ancora: «E anche se sulla terra vi sono paludi e greve mestizia: chi ha piedi leggeri, passa anche oltre il fango e vi danza come su ghiaccio terso».

Nella danza che sovverte gli statuti metafisici dello spirito di gravità («Geist der Schwere») col suo lieve moto ondoso, si afferma la fedeltà al «senso della terra». È questo il rovesciamento primo: «Io vi scongiuro, miei fratelli, restate fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di soprannaturali speranze!». Chi conosce questa «fedeltà», sa cosa significa rovesciare.

Nella danza infatti, letteralmente, ci si rovescia. «Levate i vostri cuori, fratelli, in alto! Più in alto! Ma non dimenticate le vostre gambe! Levate anche le gambe, o bravi danzatori, o meglio ancora: mettetevi a capo all'ingiù.»

Anche lo stesso movimento dell'oltrepassare, dell'andare-oltre (Überwindung) è un librarsi di danza. Si passa oltre danzando. «Poiché non deve esistere qualcosa su cui si passi oltre danzando?»

Danzare significa oltrepassarsi. Zarathustra rimprovera agli «uomini superiori» di non avere ancora imparato a danzare

«oltre se stessi» («meman tanzen muss, über euch hinweg zu tanzen»).

È già quasi un 'astrazione, ma ancora una volta si esprime nella metafora la paradossalità di uno stile concepito come strumento di seduzione. Ri prendendo un pensiero di Novalis («L'astratto deve essere sensualizzato e il sensibile deve divenire astratto»). Nietzsche infatti dirà che «quanto più astratta è la verità che si vuole insegnare, tanto più si devono sedurre ad essa, in primo luogo, i sensi».

Ma proprio questa coincidenza della massima astrattezza con la massima concentrazione semantica della fisicità (si pensi a un 'immagine come «le mille mammelle» con cui si leva la «bramosia del mare» in « Von der unbefleckten Erkenntnis») rivela il carattere «assoluto» della metafora. Il plasmarsi metaforico di una scrittura alcionia-ditirambica nelle magie ritmiche dello Zarathustra va visto in rapporto al ricordarsi della sincronia dei significanti con la diacronia della ripetizione: è questa mobilitazione metaforica, la cui sorgente sta nella magia dell'attrazione reciproca dei significanti, «a trovare il suo culmine nella danza cosmica»:

Dove tutto il divenire mi appare danza di dèi, gaia baldanza di dèi, e il mondo sciolto e senza freno e rifuggente in se stesso: – come un eterno fuggirsi e cercarsi di molti dèi, come l'inebriato contraddirsi, riascoltarsi, riappartenersi di molti dèi [...].

Anche la scrittura del caos appare dunque atteggiata come una danza: il movimento del mondo «sciolto e senza freno e

rifuggente fletti, fluente a ritroso/ in se stesso» («los-und ausgelassen und zu sich selber zurückfließend»), è un dispiegarsi, un fluire in mille e mille rivoli, e insieme un ritornare a sé, una «Ebbe und Flut». Se a governare questo mondo senza norme è il lusso, la dissipazione delle forze («Luxus der Kräfte»), la prevaricazione dell'Übermut discesa in tutti gli elementi come una immensa mareggiata, la ritmica interna di questo flusso esondante e rifluente è quella del «ritorno». La musica del ritorno percorre tutta l'architettura tematica dello Zarathustra.

Non si esprime soltanto a livello stilistico nella catena dei polisindeti, delle anafore e delle epifore, nell'interazione delle clausole ritmiche, nella circolarità delle parabole (come ad esempio, in « Von der grossen Sehnsucht») e nella cosiddetta Sehnsuchtmetaphorik (metaforica del desiderio) di derivazione biblica, così frequente nella letteratura mistico-pietista, ma si rende altresì percepibile in essa la cadenza interna del caos, il ritornello arcano del suo delirio di forme, il tempestoso rifrangersi di un universo che come in un tiaso di baccanti, con mille e mille sistri si precipita nell'annientante ebbrezza solo per ricominciare.

IL TRAMONTO DI ZARATHUSTRA II



Siamo così tornati al regno della danza.

Se è vero che i filosofi «come eredi dei bisogni del gregge e delle angosce del gregge» hanno tributato i più alti onori solo a un «mondo semplice, uguale a se stesso, prevedibile, fisso», Zarathustra, come erede degli «spiriti liberi», altro non vede in esse non «il regno dell'incerto, del mutevole, di ciò che è capace di trasformarsi, che ha molti significati—un mondo pericoloso forse», «un mondo così sovranamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine»".

Non può più, quindi, considerarsi «filosofo» alla stregua di costoro. Il suo antiplatonismo ha sostituito a Eros filosofo, Dioniso, «il genio del cuore», il sovrano della danza ditirambica, il signore delle antitesi, il dio della doppia voluttà e del doppio sguardo, dell'eterno creare e distruggere.

Proprio in quanto filosofo e danzatore dionisiaco, Zarathustra è il difensore, il patrocinatoro della vita («Fursprecher des

Lebens»). Sial'annuncio dell'Übermenschche quello dell'Eterno Ritorno sono le articolazioni di una «apologia della vita» assunta nella sua corporeità ebraica, nella sua esondante plenitudine e perciò stesso capace di attraversare la tortura delle metamorfosi, l'orrore di un già voluto (il passato) che opprime, a guisa di macigno, l'ansia di liberazione del presente, umiliando la volontà di volere.

Questa apologia della vita può affermarsi solo sul rovesciamento delle tavole dei valori nelle quali i calunniatori del mondo hanno rispecchiato la loro stanchezza, la ricerca di una definitiva quiete mortuaria, nella quale fosse possibile esorcizzare tutte le contraddizioni viventi. Ma questo rovesciamento non è visto come uno stabilirsi di coppie oppostive, di antitesi teoretiche cristallizzate in se stesse. Per Nietzsche è la stessa moralità che si ribella alla morale, è lo stesso nichilismo di chi ha posto la trascendenza nell'aldilà, vale a dire nel nulla, a radicalizzarsi fino a chiudere, con la morte di Dio, il varco di quella trascendenza.

Zarathustra esprime l'insufficienza di una critica dei valori che non sia una transvalutazione (Umwertung) e che non intacchi alla radice, infrangendo i fondamenti degli antichi pregiudizi metafisico-morali, cioè smascherandoli nella loro occulta genealogia, l'essenza della stessa nozione di valore. Non l'opposizione dunque, ma il lavoro sui sintomi, il percorso a ritroso nei meandri della decadenza, la radicalizzazione delle istanze estreme nascoste nei visceri del nichilismo: sono queste le vie del «Fursprecher des Lebens», erede del Freigeist di Umano, troppo umano.

Non un ordine contrapposto a un ordine, non una logica del dominio reattivamente in antitesi ad un'altra logica del

dominio, ma uno scandaglio negli strati sotterranei ai confini di quella volontà del nulla che si insinua sottilmente nel «buddhismo» schopenhaueriano. La volontà di potenza non coincide, nella sua essenza ultima, con la volontà di dominio, quale è quella che si esprime nei valori platonico-cristiani, perché essa consiste in quell'atto del «porre valori» che non può essere confutato, ma soltanto annientato, essendo un atto «germinale».

A tal punto questa «volontà» è capace di negare in se stessa il dominio e la logica del dominio, da porsi come volontà di servire, volontà d'autosoppressione. La sua operazione segreta sta nel pretendere che il sapere s'incarni.

*: si tratta di tradurre il sapere in istinto, di renderlo inseparabile dal richiamo incontenibile della vita che urge. Ecco in che modo l'antropologia della vita si struttura come potenza costruttiva e acquisisce l'assolutezza infallibile dell'istinto.

Ma com'è possibile «incarnare in se stessi il sapere», se non si accetta, appunto la frode e l'inganno dei sensi, se non ci si convince che in questa rete noi siamo perennemente prigionieri e che non è possibile sgattaiolarsene via «nel mondo reale»? Chi vuole incarnare in sé una nuova figura dell'uomo della conoscenza, che sia anche la sua figura estrema, al di là delle «tragedie viste e rappresentate», deve aver percorso la lunga odissea degli errori e aver distrutto molte reti fino a tessersi una rete diversa, fino a divenire lui stesso una rete capace di afferrare verità ardue, più prelibate e più temerarie. «Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell'inganno della sensazione: questi sono ancora una volta i fondamenti "di tutti i nostri

giudizi e di tutte le nostre conoscenze" -non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolare via nel mondoreale/

Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga da noi imprigionata qua dentro, non la potremo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella nostra rete.

Per chi si distende nell'orizzonte dell'apparenza, per chi conosce l'esca e il miele della conoscenza - la conoscenza come seduzione-è necessario apprendere l'arte di quello che Nietzsche chiama il «nostro nuovo "infinito"» nel quale si disnoda, si moltiplica, si trasfigura «il carattere prospettico dell'esistenza».

All'unificazione o al dissolvimento delle prospettive, e quindi del piacere-avventura della conoscenza, nel «mondo vero» platonico-cristiano, lo Zarathustra non oppone un compatto corpo di dottrine, ma solo uno spiazzamento dell'orizzonte del conoscere che viene intersecato da linee divergenti, dalla costante ludico-agonistica di una integrazione organica del sapere nell'economia della persona, nella latitudine dei suoi sottili «istinti d'avventura», nella fucina creativa di quella «profonda ragione», di quel pensiero vivente che è il corpo. Un pensiero danzante.

La possibilità trascendentale del conoscere non è più assunta nel suo significato fondante, non è più una possibilità fondativo, dal momento che non esiste più un Soggetto in grado di articolarla: la conoscenza come tale non ha più alcun

fondamento. «Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo; è una curiosità disperata voler sapere che cosa potrebbe esserci ancora per un 'altra specie d'intelletto e di prospettive [...]. Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo si possono avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito": in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite.»

Ma è questo mondo, in cui il gioco delle interpretazioni infinite distrugge, per così dire, la forza di gravità, la pesantezza (Schwere) del fondamento, il mondo stesso di Zarathustra.

Se mai sul divino tavolo della terra giocai ai dadi con iddii, sì che la terra tremò e si franse e sbuffando eruppe fiumi infuocati: – se un tavolo divino è la terra, e tremante di nuove parole creatrici e di divini tratti di dadi [...].

Da questa incessante officina d'interpretazioni multiple e antagoniste, da questo gioco sconfinato sospeso al caso e alla parola creatrice ci assale il «grande brivido». Anch'esso, come la «grande salute», nasce dal voler di-vinizzare, «alla maniera antica, questo mostruoso mondo ignoto» li.

L'Apologia della vita assume, nello Zarathustra, la forma di una divinizzazione di un mondo rivelato, nella vertigine dei suoi abissi, dalla morte di Dio, dal compiersi, cioè, del nichilismo. È quella che Nietzsche chiama «Selig- preisung sub

specie aeterni», per la quale l'impuro non è diviso dalla purità, il brutto dal bello, l'orrore dalla fascinazione, il male dal bene, la crudeltà dalla dolcezza e neppure il falso dal vero.

Questa divinizzazione comporta altresì «le troppe non divine possibilità d'interpretazione», le interpretazioni umane-troppo umane, le stregonerie e le scempiaggini, tutti i sentieri obliqui, tutte le perversioni della conoscenza.

Per chi si aggira in questo mondo, per chi naviga su questo «opulento, ricco mare», vale la «buona coscienza» della falsità. C'è un'esca più sottile del conoscere, c'è un'ombra più lontana da raggiungere negli abissi di questo mare che è anche un «mare umano»: c'è una ricchezza dell'abisso ancora da scoprire poiché «la falsità pare così profonda, così infinitamente sfaccettata, la volontà è a tal punto rivolta contro il diretto conoscere se stessi e chiamarsi per nome, che ha grandissima verosimiglianza questa supposizione: la verità, la volontà di verità, sarebbe in realtà qualcosa di affatto diverso e anche SOLO UN TRAVESTIMENTO».

La stessa volontà di verità è dunque solo un autoinganno, ma che cosa si lascia travestire con la volontà di verità?

La risposta di Nietzsche la conosciamo: è ancora e sempre la «volontà di potenza»: è questa a creare il labirinto delle apparenze e ristabilire ogni volta il caos sull'ordine («il carattere complessivo del mondo è [...] caos per tutta l'eternità»), infrangendo il «pregiudizio fondamentale» per il quale «l'ordine, la perspicuità, la sistematicità devono

(debbano] inerire al vero essere delle cose, mentre il disordine, il caos, l'insondabilità deriverebbero solo da un mondo falso o incompletamente conosciuto». «Le monde- scrive Deleuze- n'est ni vrai, ni réel, mais vivant.».

È questo mondo vivente il «teatro» del travestimento, ma anche il luogo dove le maschere aderiscono talmente al volto da divenire volto: qui l'errore sostiene la possibilità stessa della vita e anche un pensiero terribile, come quello dell'Eterno Ritorno dell'Eguale, può venire incarnato fino a trasformare il senso stesso dell'uomo.

Questo mondo vivente è volontà di potenza, certamente, ma non dobbiamo dimenticare che dall'esterno questa volontà viene designata in base alla sua «inafferrabile e fluida natura proteiforme».

Quanto osserva E. Fink sul fatto che «Nietzsche non ha mai oltrepassato Zarathustra» e che «in nessun modo il periodo successivo ne approfondisce i motivi» , non è un'affermazione avventata, anche se può averne l'apparenza. In realtà, i plessi centrali del pensiero di Nietzsche-nichilismo, Superuomo, Eterno Ritorno- trovano nello Zarathustra la formulazione più adeguata in quanto affiorano nei meandri di una scrittura dove alla trasparenza problematica dell'aforisma è subentrata una trasparenza poetica che «libera», per così dire, le consonanze occulte di questi pensieri, le suggestioni musicali che li collegano alle ragioni modulari di un'appropriazione vivente.

IL TRAMONTO DI ZARATHUSTRA



«Also begann Zarathustras Untergang.» «Così cominciò il tramonto di Zarathustra.» Dopo queste parole, con cui si conclude la Vorrede, hanno inizio i «discorsi»: il tramonto è la discesa tra gli uomini, a cui Zarathustra recherà il proprio annunzio (Superuomo e Eterno Ritorno), ma è anche il principio di un viaggio tra i morti o tra i non-nati.

Quello di Zarathustra è altresì un ingresso nel labirinto, nelle pieghe e nei tortuosi avvolgimenti della sua stessa anima, per la quale vale la metafora assoluta del labirinto perfettamente adeguata— come afferma Nietzsche —ali'«architettura»dell'anima moderna,/'àme monstreuse.

Osserva acutamente Bataille che Zarathustra «neperdit jamais

lefil d'Ariane qui est de n'avoir aucun but et de ne pas servir de cause». Ma proprio questa impossibilità di scopo e quest'assenza di causa sono le stigmate di chi è condannato alla solitudine, «c'est la maladie du désert, un cri se perdons dans un grand silence».

Ecco: il teatro dove si muovono i personaggi evocati da Zarathustra— dal mago agli «uomini superiori», dall'«uomo più brutto» al «mendicante volontario» — è, in realtà, un deserto. Le sette solitudini, le solitudini dei ghiacciai sono lo scenario della tragoedia annunciata alla fine del quarto libro della Gaia scienza.

Già qui le parole di Zarathustra davanti al sole, la divinità degli antichi culti persiani, dispiegano l'arco della parabola che costituisce un suo «destino»: «Io devo, al pari di te, tramontare, come dicono gli uomini, in mezzo ai quali voglio discendere. Benedicimi dunque tu, occhio placido, che puoi affisarti senza invidia anche in una felicità troppo grande! Benedici il calice che vuol traboccare, sì che l'acqua, tutta d'oro, sgorgi da esso e ovunque diffonda il riflesso della tua pienezza di gioia! Guarda! Questo calice vuole ancora vuotarsi e Zarathustra vuole ancora diventare uomo».

Il tramonto di Zarathustra è dunque volontà di tornare uomo tra gli uomini: un versarsi della sovrabbondanza. Questo traboccare di una pienezza incontenibile che si dona, questo moltiplicarsi di una dissipazione di sé che si elargisce senza risparmio, racchiudono un doppio enigma: l'inclinazione al

problematico, cioè agli aspetti diffamati, indeclinabili, negativi dell'esistenza, e la gioia tragica. Ma l'uno si è mutato nell'altro, l'uno come l'altro si è mutato nell'ideale della «grande salute»: «l'ideale di un umano-sovrumano benessere e benvolere, un ideale che apparirà molto spesso disumano, se lo si pone, a esempio, accanto a tutta la serietà terrena fino a oggi esistita, a ogni specie di solennità nei gesti, nelle parole, nell'accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come fosse la loro vivente, involontaria parodia».

Il volto della «grande salute» è disumano per chi misura la salute in termini di salvezza dell'anima o per chi, come l'ultimo uomo, vuole far sopravvivere la sua schiatta, quella dei pidocchi di terra, a qualunque costo; ma disumano esso appare soprattutto se lo si mette a confronto con la volontà di verità dei grandi legislatori e fondatori di religioni, di coloro che crearono le tavole dei valori morali per respingere nel non-essere, nell'abominio della non-verità, la natura umana, il corpo, l'elementarità degli istinti, il desiderio, la voluttà, la lotta, il riso. Per coloro che sdegnosamente rifuggono da questo mondo inferiore per assicurarsi nell'ai di là un trono di giudici e giustizieri (Anticristo), per coloro che annegano la loro invidia e la loro sete di vendetta nel compiacimento del Logos disincantato, Nietzsche ha un nome che si stampa su di essi come un marchio rovente:

Hinterweltler.

Sono così chiamati quanti abitano non al di là di questo mondo, ma al di qua, attaccati o riparati dietro le sue natiche, coloro che se ne stanno di dietro.

Per questi, certo, non può sembrare che mostruosamente blasfema e disumana la negazione beffarda di «tutto quanto fino ad oggi fu detto sacro, buono, intangibile, divino». Eppure questa «disumanità» non ha accenti minacciosi, non ha barbagli di fiamma né brontola di vendetta: è una serena barbarie a cui piace smascherare il «nulla» dei valori e ridurre alla «volontà del nulla» anche la favola del mondo vero, bello, buono, del kalokagathon platonico-cristiano.

Proprio nel pensiero che immediatamente segue quello ora citato e che costituisce il sigillo di chiusura del libro, Nietzsche immagina di essere ammonito dai geni stessi della sua opera che non vogliono sentir parlare con toni foschi dell'incipit tragoedia con cui si apre un intermezzo d'orrore (la Zwischenzeit del nichilismo) tra la morte di Dio e il regno millenario di Zarathustra. «Non ne possiamo più – mi gridano – basta, finiscila con questa musica nera come i corvi. Non è chiaro mattino intorno a noi? E verdi, morbide valli e prati, il regno della danza? Ci fu mai un'ora migliore per essere lieti? Chi ci canterà una canzone, una canzone mattutina, così assoluta, così lieve, così aerea, che non impaura i grilli, che i grilli anzi invita a cantare ea ballare insieme?»

Una disumanità, dunque, quella di Zarathustra, che invita al riso; il regno a cui essa conduce vuol essere quello della danza. Ma cosa significa danza? La danza –si dirà– è una metafora. L'«e-space thédtralisé» dell'Also sprach Zarathustra, nel quale, secondo J.M. Rey, si realizza, con le variazioni della «metafora ottica», «le privilègc del'ceil» e quindi dell'«articolazione della verità sulla visibilità» è, a mio parere, essenzialmente centrato sulla danza.

Quella destrutturazione del «privilegio dell'occhio» che alla luce delle acutissime considerazioni di Rey giocherebbe «sur le passage des formes de la visibilité aux formes de la lisibilité», con il conseguente rovesciamento del platonismo e della filosofia , viene altrimenti riflessa nella cifra metaforica della danza. Riso e danza non sono semplici elementi di una rappresentazione il cui spazio metaforico privilegiato è costituito dalla luce: il rovesciamento di cui parla Rey, non si realizza tanto in termini di «leggibilità», quanto piuttosto in quelli di una conversione musicale, di una *Musikalisierung*, del linguaggio.

Esso infatti si lascia «leggere» in quanto seduzione mimica, articolata in movenze, gesti, ritmi, modulazioni, evocazioni di *Stimmungen* e trasparenze di stati estatici. È questa la magia di una scrittura già da sempre destinata a porsi come una forma di seduzione nella quale il pensiero e i pensieri scorrono in figure danzanti, dove la verità si dissolve e si trasforma nelle verità. «Il mio stile è una danza», –dirà Nietzsche

–«un gioco di simmetrie di ogni specie e un saltar oltre e un beffarsi di queste simmetrie» .

La «leggibilità» del rovesciamento trova il suo punto di seduzione nella danza perché proprio questo rovesciamento è danza, sì dà, cioè, nel suo scorrere ubiquitario in quel «centro» perennemente ondeggiante che nella danza continuamente si ritrova e si smarrisce, sino a lasciarsi cogliere come un non-luogo.

La danza non può essere «scritta», essa fa la scrittura, la provoca, ne costituisce la sur determinazione metaforica, diviene il suo movimento, ma sembra, in quel movimento stesso, occultarsi come quell'enigma che lo produce, distruggendo le pause e ricreandole, aprendo le assenze e colmandole, accumulando le simmetrie e dissolvendole. Nella serietà del suo gioco ride di un riso inestinguibile. In questo senso, lo stile, come danza, si avvicina al substrato germinale, «ipofisico», della parola (R. Barthes). Ma proprio ciò che non può essere scritto è quel che v'è di più comprensibile nella lingua («das Unverständlichste in der Sprache») – dirà Nietzsche! – «non [...] la parola in se stessa, bensì il suono, la forza, la modulazione, il tempo con cui viene espressa una serie di parole – insomma la musica dietro le parole, la passione dietro questa musica, la persona dietro questa passione: dunque tutto quanto non può essere scritto».

La persona, dunque, è l'haecceitas, l'«ultimo confine» di quel che non può divenire scrittura. Zarathustra è questo confine. Quando Nietzsche, in un frammento dell'84 scrive: «Rappresentare l'uomo come un confine», pensava forse a Zarathustra.

Ma Zarathustra è appunto l'uomo rappresentato come confine, la persona che sta dietro la passione e la musica delle parole. Una persona nata dalla scissione, dallo smembramento di un'altra: nata da Nietzsche stesso, che è ancor più non-scrivibile dell'altro, Nietzsche-Zarathustra, ancor più nascosto di lui dietro la sua opera, nelle pieghe di una scrittura che è anche una maschera.

Zarathustra, «l'ospite degli ospiti», «l'amico», è nato nell'ora di Pan, in quel «tempo senza meta» in cui si produce lo sdoppiamento estatico:

Qui me ne stavo e attendevo, – nulla attendevo, Al di là del

bene e del male, or della luce Godendo, or dell'ombra, tutto
semplice gioco, E mare e meriggio, tutto tempo senza meta, E
d'improvviso, amica! ecco che l'Uno divenne Due, – E
Zarathustra mi passò vicino...

Quel Nietzsche abitante dei suoi pensieri, che in una lettera
del 28 dicembre 1887 a Overbeck si sente altro dal Nietzsche
abitante della sua camera e invidia se stesso a causa della
stufa che il suo doppio possiede, vede in Zarathustra la sua
propria ombra divenuta figura. In questo senso, Zarathustra
rappresenta anche l'ultimo suo confine, così come la danza
esprime quel confine dove avviene il rovesciamento, dove l'Uno
diventa Due, o meglio – per dirla con una sentenza inventata
da Nietzsche per Eraclito – dove «l'uno è il molto».

L'ETERNO RITORNO NELLA PARABOLA DI ZARATHUSTRA-III



Ma come può l'uomo proiettarsi in modo sovra-umano fuori dalla sua condizione di esser-gettato? È sufficiente a questo scopo il coraggio che dice: « Nano! Tu! O io »? Il coraggio, si dice, uccide perfino la vertigine in prossimità degli abissi, come anche il dolore e la compassione e perfino la morte – quando dice: « Questo fu la vita? Orsù! Daccapo! ».

Con questa svolta critica del pensiero, che va dalla negazione della morte all'affermazione incondizionata della propria esistenza nella totalità dell'essere, si rovescia l'aut-aut precedente, e Zarathustra dice ora al nano: «Io! O tu! ». Infatti il nano non può sopportare la sua idea più abissale dell'eterno ritorno, ma di certo lo può Zarathustra, che nel nano portò verso l'alto il fardello della propria esistenza. Il nano salta giù dalle spalle di Zarathustra e si accoccola su una pietra. « Proprio dove ci fermammo era una porta carraia ». Nel simbolo della porta carraia viene dimostrata anzitutto l'idea dell'eterno ritorno.

Su questa porta è scritto cosa essa sia nel tempo, vale a dire un « attimo », nel quale è meriggio ed eternità, giacché in essa il tempo viene a compimento. Due sentieri temporali convergono nella porta-attimo: l'uno corre in modo rettilineo infinitamente-senzafine e perciò « in eterno » all'indietro nel tempo, e l'altro, pure infinitamente-senzafine, in avanti nel tempo. Alla porta carraia i due sentieri sbattono la « testa l'uno contro l'altro ».

« Ma, chi ne percorresse uno dei due – sempre più avanti e

sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno? » « Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo ». « Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera»

Il nano prende la verità troppo alla leggera, giacché egli stesso è solo il fardello dell'esistenza saltato giù, ma non superato, e poiché la vera difficoltà sta nel conciliare armonicamente la visione del mondo che ruota eternamente con la volontà dell'uomo che è volto a una meta e che ambisce al futuro.

« Ognuna delle cose che possono camminare, non dovrà forse aver già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve questa porta carraia – esserci già stata?

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? Dunque – anche se stesso? Infatti, ognuna delle cose che possono camminare: anche in questa lunga via al di fuori – deve camminare ancora una volta! E questo ragnò che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbigliami a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga, orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?». Così parlavo, sempre più flebile: perché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei miei pensieri reconditi. E improvvisamente, ecco, udi un cane

ululare.

Il cane, con il suo ululare penoso, nel quale rivive un'esperienza della fanciullezza di Nietzsche, è un'allusione all'imminente grido d'aiuto degli uomini superiori, che si appellano a Zarathustra come a colui che ha superato l'uomo. Per questo si fa attendere un bel po' la risposta al quesito, sorto già in precedenza e in seguito : se da ultimo la libertà del « volere » e del « potere » non coincida, nell'« amor fati », con la necessità del « dovere ».

Anzitutto sono scomparsi, nel più desolato dei chiari di luna, il nano e la porta carraia, il ragno e il bisbigliare. « Ma qui giaceva un uomo » dall'aspetto di un pastore, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca. La mano di Zarathustra tirò con forza il serpente, invano: allora gli sfuggì un grido di disgusto e pietà: « Mordi, staccagli il capo ». Il pastore lo fece, non più pastore, non più uomo, bensì un trasmutato, che rideva come mai un uomo ha riso, e anche Zarathustra, ormai guarito, ride come un trasmutato.

L'interpretazione di questa duplice visione della porta carraia e del pastore risulta dalla guarigione di Zarathustra dalla sua malattia mortale . La tentazione di Zarathustra di autoannientarsi si rappresenta in modo intersoggettivo come il pericolo mortale di un pastore, che non può guarirsi da solo dalla malattia mortale, poiché è un « uomo », al contrario di colui che supererà se stesso e vincerà il « sé », la malattia « uomo » per mezzo di una conoscenza il cui simbolo è il

serpente dell'eternità inanellato su se stesso.

La visione del pastore è dunque un « pre-vedere » quella redenzione che lo stesso Zarathustra, guarito, sperimenta quando, evocato il suo pensiero più abissale, diviene assertore del circolo, in cui si era già imbattuto precedentemente per un istante nell'immagine della porta carraia, quale punto di convergenza delle dimensioni temporali. Mentre l'uomo moderno « non sa da che parte volgersi », Zarathustra trova la « via d'uscita da due secoli di menzogne » quando, riuscendo a superare uomo e tempo, fa convergere le due vie rettilinee e senza fine, che sboccano nel nulla, nel circolo eterno dell'essere.

Pensare questo « *circulus vitiosus deus* » è in effetti « per membra umane » una « malattia da capogiro », ma solo perché l'uomo dell'epoca cristiana per eternità intende una immortalità, una « vita eterna » senza tempo, mentre la « .vitalità eterna » è un eterno ritorno dell'identico, che legittima proprio ciò che diviene e ciò che trapassa in quanto tale.

Quando Zarathustra ode la risata del pastore trasmutato, dice: « Come sopporto di vivere ancora! E come sopporterei di morire ora! », prima di una tale ultima trasformazione dell'estremo pericolo mortale nella più alta volontà di vita. Zarathustra lascia poi l'isola, per essere di nuovo solo con un cielo limpido e un mare aperto, che nel loro rispettivo avvicinarsi di giorno e notte e di flusso e riflusso, sono un'immagine dell'eterno ritorno.

L'ombra del viandante, il momento più lungo e l'ora senza voce dicono tutti a Zarathustra che è ormai tempo supremo, per il compimento del nichilismo. Il vento, che prima aveva spalancato la porta della rocca della morte, per gettarvi dentro una bara per Zarathustra, ora soffia attraverso il buco della serratura e dice: « Vieni! La porta mi si spalancò con fare scaltro e disse: Va! », fuori, verso la vita .

E questa volta il passato spacca i suoi sepolcri, per rinascere alla vita dalla morte, 80. È ormai tempo per quest'ultima metamorfosi. « Ma io – non udii, finché infine il mio abisso sussultò e il mio pensiero mi morse », dopo che Zarathustra ne era stato morso alla nuca sotto forma di una vipera, e dopo che il pastore umano aveva staccato con un morso la testa a questo stesso pensiero, per non esserne soffocato. Fino a questo momento Zarathustra ha trasportato verso l'alto il suo pensiero solo come fardello dell'esistenza, ma ora per la prima volta lo vuole evocare in alto, proprio questo pensiero – che trascina in basso – del tedio senza senso dell'esistenza, il cui rovescio è il lungo momento dell'eterno ritorno.

A tal fine egli deve ancora superare se stesso, verso quell'ultima « audacia » .

L'ora decisiva del suo grande meriggio non è ancora giunta ; una provvisoria pace nell'incertezza, una « beatitudine controvoglia » ritarda ancora la decisione liberamente voluta , grazie alla quale la malattia uomo giunge a guarigione.

L'unità di abisso e vetta si manifesta « prima che il sole ascenda » nel baratro-di-luce del cielo.

Esso è la « luce » per il « fuoco » di Zarathustra, che nasce dalla cenere portata sul monte ed è l'« anima sorella » della sua duplice visione dell'« invano » e dell'« orsù », di nichilismo e ritorno. « Gettarmi nella tua altezza – questa è la mia profondità! Calarmi nella tua purezza – questa è la mia innocenza ». Per far questo però la sua volontà dovrebbe poter volare nell'innocenza, nell'audacia e nel « per caso » del cielo, per sovrastare uguale a lui tutte le cose come il loro proprio cielo, come « volta rotonda », « campana azzurra », ed « eterna sicurezza ».

Per questo lottò Zarathustra, che troppo spesso domò se stesso, per poter avere le mani libere per benedire con un « sì e amen » tutto ciò che è, che è già stato e che sempre di nuovo sarà.

L'ultima « volontà solare » sovra-umana di Zarathustra vuole questa libertà. Ma non tutto può giungere a parlare « prima di giorno », e non è ancora giorno, nel senso del grande meriggio, dopo l'alba. Zarathustra, in mare aperto e contemplando il cielo, ha dimenticato l'uomo e vuole venire a sapere cosa nel frattempo ne sia stato. Questi si avvicina sempre più all'ultimo uomo, all'uomo caduto in basso, ma in tal modo annuncia al contempo la vicinanza del grande meriggio dell'uomo che è salito oltre se stesso.

Zarathustra aspetta ancora, seduto, davanti alle tavole « scritte a metà » della nuova legge, la propria redenzione, ad opera di una volontà per la quale la necessità è la stessa

libertà e tutto il tempo non è che irrisione beata di attimi eterni. Ecco una navicella della morte con la quale si può esser traghettati fino al grande nulla – « forse » però anche fino al grandeessere nel grande meriggio.

Finalmente l'« ultima volontà » di Zarathustra è pronta per la guarigione dal nulla e verso l'essere.

Zarathustra evoca alla luce del giorno il suo pensiero più abissale e diviene in tal modo un patrono del circolo della vita, in cui piacere e dolore sono tutt'uno, sebbene solo il piacere voglia sempre di nuovo se stesso per tutta l'eternità.

Il contatto con il suo pensiero è caratterizzato anche adesso da un'oscillazione tra avvicinarsi e indietreggiare; dopo avergli dato la mano, Zarathustra cade a terra – come dopo l'ora senza voce – come morto, malato della sua stessa guarigione. In seguito Zarathustra si presenta come Zarathustra-Dioniso, mentre in un altro abbozzo come « Cesare ». L'attimo decisivo è eterizzato.

La conoscenza, che gli si dischiude in questo momento, è quella dell'eterno ritorno quale verità del nichilismo. Entrambe affermano: tutto è senza scopo, tutto è senza senso. I suoi animali gli annunciano la verità del ritorno:

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima

*abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi;
eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. In
ogni attimo comincia l'essere; attorno a ogni « qui » ruota la
sfera « là ». Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero
dell'eternità*

COLUI CHE ANNUNCIA



Prima di iniziare l'esposizione dei contenuti del Così parlò Zarathustra dobbiamo chiarire la figura dello Zarathustra, capire perché Nietzsche ha scelto questa figura per annunciare le sue tesi di fondo. Lo Zarathustra non è certamente un personaggio che Nietzsche si è inventato.

Zarathustra è colui che deve annunciare una nuova dimensione del mondo e quindi dell'essere. In primo luogo quindi lo «Zarathustra è l'espressione originaria, ricca di immagini e di parabole, di una "rivelazione"».

Per capire fino in fondo il carattere dello Zarathustra faremo riferimento al prezioso contributo di Heidegger nel saggio Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?. Il titolo dell'opera è Così parlò Zarathustra. Questo significa che il compito di Zarathustra è quello di parlare: «Zarathustra parla. È un parlatore». Colui che porta un annuncio.

Nella lingua tedesca la parola che indica il carattere orale dello Zarathustra è Fürsprecher che significa sia portavoce che avvocato. Ed infatti nel brano Il convalescente Zarathustra dice «Io, Zarathustra, l'avvocato della vita, l'avvocato del dolore, l'avvocato del circolo».

Chiarisce Heidegger: «Zarathustra parla a favore della vita, della sofferenza, del circolo, e questo egli proclama. Questi tre termini; "vita – sofferenza – circolo" sono connessi, sono la stessa cosa». Dire che tutti e tre questi termini sono la stessa cosa vuol dire che si alimentano vicendevolmente. La vita per Nietzsche è sinonimo di volontà di potenza, ma ogni cosa che vive soffre, o anche tutto ciò che soffre vuole vivere.

Il mondo di Nietzsche è un insieme di forze che si contrastano, si urtano, tutte spinte dalla stessa tendenza, appunto la volontà di potenza. In tal senso: «il "circolo" è il segno dell'anello (Ring) il cui lottare (Ringen) ritorna su se stesso e così ottiene (erringt) sempre il ritorno dell'uguale». Possiamo allora dire che Zarathustra è l'avvocato di tutto l'essente che spinto dalla volontà di potenza soffre, e così vuole questa volontà nell'eterno ritorno dell'uguale.

Un'altra considerazione da fare su Zarathustra noi la ricaviamo da due passi dell'opera, il primo si trova nel prologo, in cui Zarathustra dice «Io vi insegno il superuomo», il secondo si trova nel Il convalescente in cui gli animali di Zarathustra gli dicono «tu sei il maestro dell'eterno ritorno».

Zarathustra è quindi sia colui che insegna, cioè annuncia il superuomo, sia il maestro dell'eterno ritorno.

In questo testo ogni singola parola, come nei grandi poemi, ha la sua esatta collocazione, ogni singola sentenza è per così dire pesata fino in fondo. Ed infatti, il fatto che il suo essere il maestro dell'eterno ritorno non è detto da lui, come nella prima sentenza, è significativo per la figura di Zarathustra. La struttura simbolica in questo secondo caso è straordinaria.

L'immagine che Nietzsche dà di questi due animali è così espressa: «Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo».

L'immagine che si ha è quella del «circolo» e dell'«anello». L'animale più orgoglioso e quello più intelligente assumono il loro valore simbolico nel mostrare l'eterno ritorno, il circolo che tutto inanella. Ma gli animali di Zarathustra non dicono solo quello che Zarathustra è – il maestro dell'eterno ritorno –, ma qualcosa di più: «Giacché le tue bestie, Zarathustra, sanno bene chi tu sei e chi devi diventare: ecco,

tu sei il maestro dell'eterno ritorno –, questo ormai è il tuo destino!».

Nella sentenza Zarathustra deve divenire quello che è. In tutta l'opera questa trasformazione è vissuta da Zarathustra con grande sofferenza, perché divenire il maestro dell'eterno ritorno è per Zarathustra il passo decisivo, ma anche il più difficile.

Ora proprio perché Zarathustra deve divenire il maestro dell'eterno ritorno, all'inizio del suo cammino (tramonto) non lo può già essere, ed infatti nel prologo di Zarathustra sentiamo la prima sentenza «Io vi insegno il superuomo». Il fatto che Zarathustra "insegni" il "superuomo", è qualcosa che inerisce l'essenza stessa di Zarathustra; questo significa che per comprendere cosa sia Zarathustra, bisognerebbe comprendere cosa intende Nietzsche per Über-mensch.

Alla lettera super-uomo, oltre-uomo, indica quell'uomo che va "oltre", ossia colui che va oltre l'uomo che finora ha abitato nel mondo. Ma «perché l'uomo così com'è e com'è stato non è più sufficiente? Perché Nietzsche riconosce il momento storico in cui l'uomo si accinge ad accedere al dominio della terra nella sua totalità». Nietzsche profeticamente avverte che sta per subentrare un'epoca storica che porterà al dominio totale dell'uomo su questo pianeta, cogliendo nel contempo il fatto che l'uomo così com'è non è pronto per questo compito.

Seguiamo per adesso il ragionamento di Heidegger per comprendere il senso dello Übermensch e quindi di riflesso il senso della figura di Zarathustra. Si è detto che il superuomo

è colui che va oltre l'uomo finora esistente. Il che significa che l'uomo per pervenire al superuomo deve compiere un passaggio. Questo passaggio è pensato da Nietzsche come un ponte: «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo –, un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino...La grandezza dell'uomo è di essere un ponte non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto».

Heidegger individua tre cose di questo passaggio:

1) ciò da cui colui che passa si allontana; 2) il passaggio stesso; 3) il luogo dove va colui che passa. Dei tre momenti quello che assume il significato più importante è naturalmente il terzo, poiché è la meta che dà agli altri due momenti il loro significato.

Certamente il superuomo direttamente non dice nulla dove questo passaggio porta; parla del passaggio – super-uomo –, ma non quale sia il luogo a cui l'uomo che supera perviene.

Per Heidegger il «verso-dove» il passaggio porta rimane nella lontananza. Ma proprio perché si indica il passaggio questa lontananza rimane allo stesso tempo vicina, ossia «quella vicinanza che custodisce il lontano come lontano, perché pensa al lontano e si volge verso di esso».

Ciò sprigiona una tonalità emotiva particolarmente significativa in tutto il Così parlò Zarathustra, quella della nostalgia: «la nostalgia è il dolore della vicinanza del lontano».

Zarathustra come il maestro dell'eterno ritorno che dovrà essere, è egli stesso questo passaggio, essendone il portavoce. Nell'opera questo passaggio è il tema portante della terza parte, che rappresenta il fulcro di tutta l'opera. Ed è significativo che questa sezione sia intrisa di una grande sofferenza, quella appunto della nostalgia.

Per avviare una comprensione, se pur parziale, del luogo che questo passaggio porta, prendiamo in considerazione un brano della terza parte dell'opera, Del grande anelito. Qui Zarathustra intrattiene un colloquio con la sua anima: «Anima mia, io ti insegnai a dire "oggi" come se fosse "un giorno" e "un tempo", e a danzare al di sopra di ogni "qui" e "là" e "lì" e "là" la tua danza circolare». Con le parole "oggi", "un giorno" e "un tempo" Nietzsche indica le dimensioni fondamentali del tempo, ossia il presente, il futuro e il passato. Nella metafisica occidentale queste tre dimensioni vengono raggruppate in un unicum mediante il concetto di eternità, ossia dell'"ora" eterno.

Anche Nietzsche parla di eternità, solo che per quest'ultimo l'eternità non consiste in uno stare, quello dell'"ora" eterno, ma in un "eterno ritorno dell'uguale". La metafisica fondando l'eternità – ad esempio l'essere eterno di Parmenide – pone un contrasto insolubile tra questa dimensione ed il divenire; Nietzsche invece, facendo sua la lezione del divenire eracliteo, vuole porre l'eterno nel divenire stesso. Ma in che modo è possibile fondare questo nuovo senso dell'eterno? Tutto ciò che si inoltra nel divenire non è destinato al suo successivo tramonto, senza più farvi ritorno? Come può l'ente e in particolare l'uomo ritornare eternamente?

La risposta a questa domanda si trova in un brano della seconda sezione dell'opera intitolato Delle tarantole. Il passo che ci interessa dice: «Giacché: che l'uomo sia redento dalla vendetta – questo è per me il ponte verso la speranza suprema e un arcobaleno dopo lunghe tempeste».

La redenzione dallo spirito di vendetta indica il ponte verso questo nuovo luogo, altrimenti inaccessibile. Ma perché questa redenzione rende possibile il passaggio? E cosa intende Nietzsche per vendetta?

In un altro brano sempre della seconda parte, Della redenzione, dice Zarathustra: «Lo spirito di vendetta: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno meglio riflettuto, e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione».

Da questi due brevi passi si comprende che l'ostacolo a partire dal quale è possibile il passaggio verso la meta dello Über-mensch, è lo spirito di vendetta. Bisogna allora capire cosa Nietzsche intende per vendetta. Da questo chiarimento si comprenderà qualcosa in più sul perché Zarathustra è sia l'avvocato della vita, del dolore e del circolo, sia il maestro dell'eterno ritorno e del superuomo.

In primo luogo, lo spirito di vendetta non è qualcosa che riguarda un particolare tipo d'uomo, ma riguarda la totalità dell'uomo fino adesso esistito, dice infatti Zarathustra nel brano Della redenzione: «Lo spirito di vendetta: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno meglio riflettuto; e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione».

Heidegger nota che il rapporto che si instaura tra l'uomo e l'essente, mediante la vendetta, non riguarda un particolare essente, ma l'essente nella sua totalità, ossia l'essere dell'essente. La vendetta è quindi intesa non in termini etico-morali, ma metafisici.

Ma cosa significa precisamente vendetta (Rache)? La parola tedesca per dire vendetta è Rache, dal verbo rächen (vendicare), che a sua volta rimanda a wreken, urgere, col significato di urtare, spingere, inseguire, dare la caccia. Questi significati indicano una contrapposizione tra colui che si vuole vendicare e ciò di cui ci si vuol vendicare. La vendetta per sua natura è ispirata dal sentimento di colui che si sente vinto, che ha subito un danno; questo comporta che chi si vuol vendicare, vuole abbassare il suo avversario ad un livello di subalternità, vuole cioè rovesciare il rapporto dato dal danno ricevuto. Si è detto però che la vendetta nel linguaggio nietzschiano ha una portata metafisica, non si esaurisce cioè nella semplice vendetta di un individuo nei confronti di un altro.

Ora, nell'epoca moderna la struttura dell'essere dell'essente ha assunto una dimensione differente rispetto alla struttura antica, questa struttura, che parte dal cogito cartesiano fino all'idealismo tedesco, è caratterizzata dalla volontà. La volontà qui – in particolare nell'idealismo tedesco – non è semplicemente una facoltà dell'uomo, ma indica lo stesso essere dell'essente nella sua totalità: l'essere dell'essente si determina nell'epoca moderna come volere.

Questo comporta anche che il pensiero, pensando l'essere dell'essente, conformandosi ad esso, è il pensiero della volontà. Visto in questi termini, il pensiero di Nietzsche non

si distanzia dal pensiero moderno, anzi porta a compimento l'essenza dell'essente come volontà.

Eppure Nietzsche afferma che il pensiero degli uomini è condizionato dallo spirito di vendetta, che si esprime come: «l'avversione della volontà contro il tempo e il suo 'così fu'». Nella vendetta la volontà è in conflitto, ed è in conflitto proprio col "tempo", espresso dal "così fu". Il tempo diveniente, come si è accennato, è caratterizzato da tre dimensioni: il passato, il presente ed il futuro. Ogni cosa immersa nel divenire è condizionata dal suo passare, dal suo schiudersi nell'apparire per rimanervi per un certo lasso di tempo e poi svanire.

Ciò che svanisce è ciò che passa, ciò che esce fuori dal presente. Nietzsche quando mostra cosa sia la vendetta indica una doppia avversione della volontà quella nei confronti del tempo e quella nei confronti di una specifica dimensione del tempo, il "così fu", il passato. La volontà nella vendetta è avversa nei confronti del passare del tempo, ossia di quella dimensione del tempo di cui la volontà non può far nulla. E non può far nulla perché il tempo è irreversibile, ciò che passa non può tornare.

L'ente che nel suo divenire passa, passa nel non essente, in quello che la metafisica greca chiama μη`οὐ, il ni-ente. La volontà non ha potere nei confronti di ciò che passando diventa ni-ente. Eppure l'uomo sta per entrare nella fase in cui dominerà l'essente nella sua totalità, questo significa che per fare ciò, per essere veramente pronto per questo destino, deve superare questa avversione, redimersi dallo spirito di vendetta. Senza questo passo l'uomo non potrà mai oltrepassare se stesso.

Questo oltrepassamento comporta che la volontà, l'essere dell'essente, sia libera, non costretta dai lacci del "così fu", dall'avversione nei confronti del passato. In ultimo, questo significa che il passato non deve passare e andare nel niente, il passato deve permanere. Solo se permane, la volontà è veramente libera, solo se cioè l'ente che passa permane, la volontà è compiutamente l'essere dell'essente.

«Ma come può il passare rimanere? Solo in quanto, come passare, non solo sempre va, ma anche viene sempre. Soltanto in quanto il passare e ciò che in esso è passeggero ritorna, nel suo venire, come l'uguale. Ma questo ritorno stesso è qualcosa di permanente solo se è un ritorno eterno. Il predicato della "eternità" appartiene, secondo l'insegnamento della metafisica, all'essere dell'essente».

Questo significa che con la redenzione dello spirito di vendetta si compie il passaggio verso la volontà che colloca l'essente nell'eterno ritorno dell'uguale; ecco perché Zarathustra è l'avvocato del circolo. Questa redenzione della volontà, la stessa che redime l'essente dal passato nullificante, rende possibile il passaggio dell'uomo, il suo superamento, l'evenire del superuomo.

Zarathustra è infatti sia colui che insegna il superuomo, ma principalmente il maestro dell'eterno ritorno, ed è proprio perché egli è in primo luogo il maestro dell'eterno ritorno che può essere colui che insegna il superuomo. Questo significa che è proprio per il pensiero dell'eterno ritorno che è possibile il passaggio del superuomo. Questo pensiero è per Nietzsche il pensiero «più abissale», ed infatti è il

pensiero che nello Zarathustra viene esposto per ultimo e solo in modo enigmatico.

Comprendere quale sia il significato della figura di Zarathustra significa comprendere quello che egli annuncia ed insegna, la sua figura è tutta nella sua opera, in quello che Zarathustra porta agli uomini. Egli è sia colui che annuncia il superuomo sia il maestro dell'eterno ritorno, queste due componenti non sono separate, ma sono un unicum, si richiamano vicendevolmente. Questo significa che l'eterno ritorno dell'uguale non è semplicemente una nuova idea del tempo, che per giunta non è neppure nuova, ma anzi rimanda all'idea della circolarità del cosmo greco, e non solo. Non possiamo cioè ridurre l'eterno ritorno come fa il nano nel brano La visione e l'enigma ad una semplice constatazione sulla circolarità del tempo cosmico, esso riguarda l'essenza stessa della volontà, e della sua redenzione.

Veniamo allora al punto nodale del tema della redenzione dello spirito di vendetta. Come può la volontà essere redenta da quel macigno del "così fu" che non si lascia smuovere? Come può la volontà interrompere il susseguirsi inesorabile di colpa e punizione? Solo con la capacità della volontà di creare. Afferma Zarathustra in tal senso: «Via da tutte queste filastrocche, io vi condussi quando vi insegnai: "la volontà è qualcosa che crea"... Finché la volontà che crea non dica anche: "ma io così voglio! Così vorrò!"».

La volontà si redime solo se essa stessa diventa veramente partecipe della creazione, solo se è capace di questo atto di pura creazione, la volontà si redime dall'avversione verso il

passato. La volontà trasfigurata non vede più nel passato un macigno inesorabile, ma ciò che in quanto voluto ritorna sempre. Il superuomo è colui che compie questo passaggio, oltrepassa il macigno del “così fu”, mutandolo in un “così volli”. Ma perché tutto questo possa accadere l'uomo stesso deve mutare, in lui deve succedere una metamorfosi.

Zarathustra, colui che annuncia il superuomo, il maestro dell'eterno ritorno, in primo luogo deve insegnare agli uomini la grande metamorfosi. Solo a partire da questa metamorfosi è possibile qualcosa come la redenzione dallo spirito di vendetta.

La metamorfosi non è però semplicemente qualcosa che Zarathustra insegna, essa è qualcosa che lo stesso Zarathustra compie all'inizio del suo cammino (tramonto); di questo ne è testimone il vegliardo che vede Zarathustra scendere dalla montagna: «questo viandante non mi è sconosciuto: alcuni anni fa è passato di qui. Zarathustra era il suo nome; ma egli si è trasformato. Portavi allora la tua cenere sul monte: oggi vuoi portare nelle valli il tuo fuoco?...Sì, riconosco Zarathustra. Puro è il suo occhio, né disgusto si cela sulle sue labbra. Non incede egli a passo di danza?

Trasformato è Zarathustra, un bambino è diventato Zarathustra, Zarathustra è un risvegliato».

¿QUIÉN ES EL ZARATUSTRA DE NIETZSCHE? II



Si Zaratuſtra debe llegar a ſer primero el maeftro del eterno retorno, entonces no puede empezar de entrada con eſta enſeñanza. Por eſto al principio de ſu camino eſtán eſtas otras palabras: «Yo os enſeño el ultrahombre».

Ahora bien, con la palabra «ultrahombre» lo primero que tenemos que hacer es mantenernos a diſtancia de todos los acentos equivocados y perturbadores que ſuenan habitualmente en las opiniones. Con la denominación «ultrahombre», Nietzsche precisamente no menciona a un hombre ſimplemente de dimensiones mayores que las que ha tenido el hombre hasta ahora.

Tampoco menciona a un tipo de hombre que arroje lo humano fuera de ſí y haga de la mera arbitrariedad ſu ley y de un

furor titánico su regla. El ultrahombre, tomando la palabra en su sentido completamente literal, es más bien aquel hombre que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora, única y exclusivamente para llevar a este hombre a la esencia que tiene aún pendiente y emplazarlo allí. Una nota póstuma relativa al «Zaratustra» dice (XIV, 271):

«Zaratustra no quiere perder ningún pasado de la humanidad, quiere arrojarlo Todo en el molde».

Pero ¿de dónde proviene la llamada de socorro que pide la venida del ultrahombre? ¿Por qué el hombre de antes ya no basta? Por que Nietzsche se da cuenta de que ha llegado el momento histórico en el que el hombre se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad. Nietzsche es el primer pensador que, colocándose en la perspectiva que contempla el primer emerger de la historia acontecida del mundo, plantea la pregunta decisiva y la piensa hasta el final en todo su alcance metafísico.

La pregunta dice así: ¿está el hombre, como hombre, en su esencia, tal como se ha revelado ésta hasta ahora, preparado para hacerse cargo del dominio de la tierra? Si no es así, ¿qué debe ocurrir con el hombre, tal como ha sido hasta hoy, para que pueda “someter” la tierra y, de este modo cumplir la palabra de un Antiguo Testamento? ¿No va a ser necesario que este hombre sea llevado más allá de sí mismo para que pueda corresponder a esta misión? Si esto es así, entonces el “ultrahombre”, pensado correctamente, no puede ser ningún producto de la fantasía desenfrenada y degenerada que se lanza impetuosa al vacío. Sin embargo, este tipo de hombre tampoco

puede encontrarlo la Historia por medio de un análisis de la época moderna.

De ahí que no podamos buscar nunca la configuración esencial del ultrahombre en aquellos personajes que, como funcionarios principales de una voluntad de poder superficial y mal interpretada, están siendo empujados a la cabeza de sus distintas formas de organización. De una cosa, ciertamente, deberíamos darnos cuenta: este pensar que se dirige a la figura de un maestro que enseña al ultrahombre nos concierne (va con nosotros), concierne a Europa, concierne a la tierra entera, no sólo hoy mismo sino ante todo mañana. Esto es así independientemente de que afirmemos o combatamos este pensamiento, de que lo pasemos por alto o de que lo imitemos con falsos acentos. Todo pensar esencial atraviesa la muchedumbre de sus partidarios y de sus adversarios, sin que ninguno pueda hacerle nada.

De ahí que lo primero que tenemos que hacer sea aprender a aprender del maestro, aunque sólo sea aprender a preguntar más allá de él. Únicamente de este modo experienciaremos un día quién es el Zarathustra de Nietzsche, o no lo experienciaremos nunca.

De todos modos, queda por considerar si el preguntar más allá del pensar de Nietzsche puede ser una continuación de éste o tiene que ser un paso hacia atrás.

Queda por considerar antes si este «hacia atrás» es sólo un pasado fijable por los medios de la ciencia histórica, un pasado que quisiéramos renovar (por ejemplo, el mundo de Goethe), o si este «hacia atrás» señala algo cuyo comienzo está esperando aún una conmemoración, para llegar a ser un principio que el alba deja emerger.

De todos modos, ahora nos limitaremos a aprender unas pocas cosas, y además provisionales, relativas a Zarathustra. Lo más conforme a la cuestión será que intentemos acompañar los primeros pasos del maestro que él es. Él enseña mostrando. Prevé la esencia del ultrahombre y la lleva a una figura visible. Zarathustra es sólo el maestro, no es ya el ultrahombre mismo. Y, a su vez, Nietzsche no es Zarathustra sino el que pregunta, el que, pensando, intenta hacerse con la esencia de Zarathustra.

El ultrahombre va más allá del modo de ser del hombre de hoy, y del hombre tal como ha sido hasta hoy, y así es una transición, un puente. Para que, aprendiendo, podamos seguir al maestro que enseña el ultrahombre, tenemos que -para no salir de esta imagen- llegar al puente. La transición la pensaremos de un modo hasta cierto punto completo si consideramos tres cosas:

1. AQUELLO DE LO QUE SE ALEJA EL QUE PASA.

2. El paso mismo.

3. Aquello a lo que pasa el que pasa.

Esto último que hemos dicho no podemos perderlo de vista; no puede perderlo de vista ante todo el que pasa, y antes el maestro que tiene que mostrarlo. Si no se ve de antemano

adónde se va, entonces este pasar carece de dirección, y aquello de lo que tiene que liberarse el que pasa permanece en lo indeterminado. Pero por otro lado, aquello a lo que está llamado el que pasa sólo se muestra a plena luz cuando ya ha pasado allí. Para el que pasa y, de un modo total, para aquel que como maestro tiene que mostrar este paso, para Zarathustra mismo, el adónde está siempre en la lejanía. Lo lejano permanece. En tanto que permanece, permanece en una proximidad, es decir, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano. La proximidad a lo lejano, que conmemora lo lejano, es lo que nuestra lengua llama nostalgia (Sehnsucht). Erróneamente enlazamos la palabra «Sucht» con «suchen» y con «ser arrastrado». Pero la vieja palabra «Sucht» significa: enfermedad, padecimiento, dolor.

La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano.

Allí donde va el que pasa, a este el lugar le pertenece la nostalgia. El que pasa, y ya el que lo muestra, el maestro, como ya vimos, está en camino de regreso, hacia su esencia más propia. Es el convalescente. En la tercera parte del Así hablaba Zarathustra, inmediatamente después del fragmento titulado «El convalescente», sigue aquel fragmento que lleva por título «De la gran nostalgia». Con este fragmento, el antepenúltimo de la 3ª parte, alcanza la obra Así hablaba Zarathustra su punto culminante. En una nota póstuma (XIV, 285) señala Nietzsche:

« Un sufrimiento divino es el contenido del tercer Zarathustra. »

En el fragmento «De la gran nostalgia», Zarathustra habla con su alma. Según la doctrina de Platón, regulativa para la metafísica occidental, la esencia del pensar descansa en el

diálogo alma consigo misma. Es el *lñgow, ön aét`n 2 cux` diezirxtai perÜ Ün n skop°*: el recogimiento dicente del alma, el que el alma misma recorre de camino hacia sí misma, en el ámbito de lo que cada vez ve (Theaetet. 189e; cfr. Sophistes 263e).

En diálogo con su alma, Zaratustra piensa «el más abismal de sus pensamientos» (Der Genesende, n. 1; cfr. III. Vom Gesicht und Rätsel, n. 2). En el fragmento «De la gran nostalgia», Zaratustra empieza con estas palabras:

«Oh, alma mía, te enseñé a decir “Hoy” como “Antaño” y “Un día”, y a pasar danzando tu danza en corro por encima de todo Aquí y Ahí y Allí».

Las tres palabras «Hoy», «Un día», «Antaño» están escritas con mayúsculas y entre comillas. Nombran los rasgos fundamentales del tiempo. El modo como Zaratustra las pronuncia explica aquello que a partir de ahora Zaratustra tiene que decirse a sí mismo en el fondo de su esencia. ¿Y qué es esto? Que «Antaño» y «Un día» son futuro y pasado como el «Hoy». Pero el hoy es como lo pasado y lo que viene. Las tres fases del tiempo se desplazan hacia lo Mismo, como lo Mismo, juntándose en un presente único, en un constante Ahora. La Metafísica llama al continuo Ahora: la eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como continuo presente. Pero lo permanente en él no descansa en un estar (stehen) sino en un retorno de lo Igual. Zaratustra, cuando le enseña a su alma aquel decir, es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Este retorno es la plenitud inagotable de la vida gozosa-dolorosa. Hacia allí se dirige «la gran nostalgia» del maestro del eterno retorno de lo Mismo.

De ahí que, en el mismo fragmento, a «la gran nostalgia» se le

llame «la nostalgia de la sobre-abundancia».

La «gran nostalgia» vive sobre todo de aquello de lo que ella saca el único consuelo, es decir, la confianza. En lugar de la palabra antigua «Trost» (consuelo) (emparentada con ella: trauen, zutrauen, tener confianza, fiarse), en nuestra lengua ha entrado la palabra «Hoffnung» (esperanza) «La gran nostalgia» entona y determina a Zaratustra, animado por ella, a su «más grande esperanza».

Pero ¿qué es lo que le autoriza y le lleva a ésta?

¿Cuál es el puente que le deja pasar hasta el ultrahombre y que al pasar a la otra orilla le deja alejarse del hombre del pasado y de hoy, de tal modo que puede librarse de él?

¿QUIÉN ES EL ZARATUSTRA DE NIETZSCHE?



Contestar a esta pregunta parece fácil. Porque encontramos la respuesta en el mismo Nietzsche, en proposiciones claramente formuladas Y además en *itálicas*. Se encuentran en aquella obra de Nietzsche que presenta de un modo expreso la figura de Zaratustra. El libro consta de cuatro partes, surgió entre los años 1883 y 1885 y lleva el título de *Así hablaba Zaratustra*.

Nietzsche dio a este libro un subtítulo, como compañero de viaje. Dice así: «Un libro para todos y para nadie». «Para todos», es decir, sin duda no para todo el mundo en el sentido de para cualquiera.

«Para todos» quiere decir: para todo hombre en tanto que hombre, para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado. «... y para nadie», esto quiere decir: para nadie de los curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas., van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra.

«Así hablaba Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.»
De qué modo tan inquietante ha demostrado ser verdad el subtítulo de este libro en los setenta años que han pasado de su aparición... pero exactamente en el sentido contrario. Se convirtió en un libro para todo el mundo, y hasta el momento no se ve ningún pensador que esté a la altura del pensamiento fundamental de este libro ni que sea capaz de medir su procedencia en el alcance que ésta tiene. ¿Quién es Zaratustra? Si leemos con atención el título de esta obra. nos percataremos de una seña: Así hablaba Zaratustra. Zaratustra habla. Es un hablante. ¿De qué tipo? ¿Un orador de masas o incluso tal vez un predicador? No. El que habla, Zaratustra, es un «portavoz» (Fürsprecher: el que habla delante). En este nombre nos encontramos con una palabra muy antigua de la lengua alemana, y además de múltiples significados. «Für» significa Propiamente «vor» (delante), «Fürtuch» es el nombre aún hoy usual en el alemán para el delantal. El «portavoz» (Fürsprech) habla delante y lleva la voz cantante (lleva la palabra). Pero «für» significa además: en favor de y como justificación. El portavoz (Fürsprecher) es finalmente aquel que explica y aclara aquello de lo que y para lo que habla.

Zaratustra es un portavoz en este triple sentido. Pero ¿qué es lo que habla delante (de los demás)? ¿En favor de quién habla? ¿Qué intenta explicar? ¿Es Zaratustra sólo un portavoz cualquiera de cualquier cosa o es el portavoz de lo Uno que siempre, y antes que nada, está interpelando al hombre?

Hacia el final de la tercera parte de Así hablaba Zaratustra hay una sección que lleva por título: «El convalescente» (Der Genesende). Éste es Zaratustra. Pero ¿qué significa «der Genesende»? «Genesen» es la misma palabra que el griego niomai, notow Significa: regresar a casa; nostalgia es la morriña, el dolor de hogar. El «Genesende» es el que se recoge para el retorno al hogar, es decir, para entrar en aquello a lo que está destinado. El «convalescente» está en camino hacia sí mismo, de tal modo que puede decir de sí quién es. En el fragmento citado, el convalescente dice:

«Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo ... »

Zaratustra habla en favor de la vida, del sufrimiento, del círculo, y esto lo dice delante (lo proclama). Estas tres cosas: «Vida Sufrimiento-Círculo» se pertenecen mutuamente, son una misma cosa. Si fuéramos capaces de pensar correctamente esta Triplicidad como Uno y lo Mismo, estaríamos en situación de presentir de quién es portavoz Zaratustra y quién quisiera ser él como tal portavoz. Bien es verdad que ahora podríamos intervenir con una explicación de brocha gorda, y, de un modo indiscutiblemente correcto, podríamos decir: «Vida» significa en la lengua de Nietzsche: voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente, no sólo del ser humano. Lo que significa «sufrimiento» lo dice Nietzsche con las siguientes palabras: «todo lo que sufre quiere vivir .. »

(W W VI, 469), es decir, todo lo que es en el modo de la voluntad de poder. Esto quiere decir: «Las fuerzas configuradoras chocan entre sí» (XVI, 151). «Círculo» es el signo del anillo, cuya curvatura vuelve sobre sí misma y de este modo alcanza siempre el retorno de lo igual.

En consecuencia, Zaratustra se presenta a sí mismo como el portavoz de esto: todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre, y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo Igual.

Con este enunciado hemos llegado a una definición de Zaratustra, como se dice en el lenguaje de la escuela. Podemos anotar esta definición, grabarla en la memoria y decirla cuando sea necesario. Esto que acabamos de decir podemos ilustrarlo incluso con aquellas proposiciones que en la obra de Nietzsche, subrayadas con *itálicas*, dicen quién es Zaratustra.

En el fragmento citado, «El convalescente» (314) leemos: «*¡Tú* (es decir, Zaratustra) eres el maestro del eterno retorno

Y en el prólogo de la obra entera (n. 3) encontramos:

« Yo (es decir Zaratustra), os enseño el ultrahombre ».

Según estas proposiciones, Zaratustra, el portavoz, es un «maestro». A ojos vista, enseña dos cosas: el eterno retorno de lo Igual y el ultrahombre. Sólo que, de buenas a primeras, no se ve si, y de qué modo, estas dos cosas que enseña se pertenecen mutuamente. Pero aun en el caso de que se aclarara esta conexión, seguiría siendo cuestionable si estamos oyendo al portavoz, si estamos aprendiendo de este maestro. Sin este oír y aprender no sabremos nunca bien quién es Zaratustra. Así que no basta con que nos limitemos a poner unas junto a otras proposiciones de las cuales sale lo que el portavoz y el maestro dice de sí mismo. Tenemos que prestar atención a cómo lo dice y además en qué ocasión y con qué intención. Las palabras decisivas: «Tú eres el maestro del eterno retorno», no las dice Zaratustra desde sí mismo a sí mismo. Se las dicen sus animales. Se las nombra al principio mismo del prólogo de la obra y, de un modo más claro, al final (n. 10). Aquí se dice: «... cuando el sol estuvo en el mediodía, miró (Zaratustra) interrogativamente a lo alto; porque, por encima

de él, oía la llamada clara y nítida de un pájaro. Y he aquí que un águila describía amplios círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente, no como una presa sino como una amiga: pues el águila la tenía enroscada en torno a su cuello».

En este misterioso abrazo presentimos ya de qué forma, sin que se diga de un modo explícito, en los círculos que describe el águila y en el enroscamiento de la serpiente se enroscan círculo y anillo. Así resplandece el anillo, que se llama *annulus aeternitatis*: anillo sigilar y año de la eternidad. En el aspecto de los dos animales se muestra adónde ellos mismos pertenecen con su girar y su enroscarse. Porque no son ellos nunca los que empiezan haciendo círculo y anillo, sino que se ensamblan en él para, de este modo, tener su esencia. En el aspecto de los dos animales aparece Aquello que le concierne al Zarathustra que levanta su mirada interrogativa hacia lo alto. De ahí que el texto continúe:

«Son mis animales», dijo Zarathustra, y se alegró de todo corazón.

El más orgulloso de los animales que hay bajo el sol y el más inteligente de los animales que hay bajo el sol – los dos han salido de exploración.

Quieren averiguar si Zarathustra aún vive. ¿En verdad, aún

vivo?»

La pregunta de Zaratustra sólo conserva su peso si la palabra indeterminada «vida» la entendemos en el sentido de «voluntad de poder». Zaratustra pregunta: ¿corresponde mi voluntad a la voluntad que, como voluntad de poder, domina la totalidad del ente?

Sus animales averiguan la esencia de Zaratustra. El se pregunta a sí mismo si él es aún, es decir si es ya aquel que propiamente es. En una ; nota a Así hablaba Zaratustra, procedente de los escritos póstumos (XIV, 279), se dice:

«¿Tengo tiempo para esperar a mis animales? Si son mis animales, sabrán encontrarme». El silencio de Zaratustra. »

De este modo, luego sus animales, en el pasaje citado del fragmento «El convalescente», le dicen lo siguiente, que las

palabras escritas en itálica no deben hacernos pasar por alto.
Dicen:

«Porque tus animales, oh Zaratustra, saben bien quién eres y quién debes llegar a ser: mira, eres el maestro, eres el que enseña el eterno retorno -, ¡éste es ahora tu destino! »

De este modo sale a la luz lo siguiente: Zaratustra antes que nada tiene que llegar a ser el que es. Ante tal llegar a ser, Zaratustra retrocede asustado. Este susto atraviesa toda la obra que lo representa. Este susto determina el estilo, la andadura vacilante y siempre ralentizada de la obra entera. Este susto ahoga toda seguridad en sí mismo y toda presunción de Zaratustra, ya al principio de su camino. Quien, de todos estos discursos, que a menudo suenan a pretenciosos y en los que muchos de sus giros son sólo gestos de ebriedad no haya oído ya desde el principio, y no esté oyendo siempre este susto, éste no podrá saber nunca quién es Zaratustra.

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO: LOS ANIMALES DE ZARATUSTRA



Interrumpimos en este lugar la interpretación del capítulo «De la visión y el enigma» para volver a recogerla posteriormente, en un contexto de las lecciones en el que, después de exponer la esencia del nihilismo como ámbito del pensamiento del eterno retorno, estemos más preparados para comprender lo que sigue. Dejaremos de lado los capítulos siguientes de la tercera parte y sólo destacaremos algunos elementos del que ocupa el cuarto lugar comenzando por el final: «El convaleciente».

Entretanto Zarathustra ha regresado de su viaje por mar y ha vuelto a la soledad de la montaña, a su caverna y a sus animales. Éstos son el águila y la serpiente. Son *sus* animales, le pertenecen en su soledad, y cuando la soledad

habla, lo hace en el discurso de sus animales. En una ocasión Nietzsche dice (Sils-Maria, al final de un prefacio perdido para *El ocaso de los ídolos*, en el que se habla retrospectivamente de *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y de mal*): «*El amor a los animales: en todas las épocas se ha reconocido por ello a los ermitaños...*» (XIV, 417). Pero los animales de Zaratustra no son animales cualesquiera, su esencia es una imagen de la esencia del mismo Zaratustra, es decir de su tarea: ser el maestro del eterno retorno.

Por eso mismo, estos animales suyos, el águila y la serpiente, no aparecen arbitrariamente.

Zaratustra los divisa por vez primera en el claro mediodía, que también despliega una fuerza simbólica esencial en toda la obra.

Al hablar a su corazón en el claro mediodía, Zaratustra escucha la enérgica llamada de un pájaro y dirige su mirada interrogante a las alturas:

*«¡Y helo allí! Un águila trazaba amplios círculos en el aire
y
de ella colgaba una serpiente, pero no a modo de presa, sino
como una amiga, pues se mantenía enroscada a su cuello.»
(Prólogo,
n. 10)*

Esta gran imagen es iluminadora para quien sea capaz de ver.

Cuanto más esencialmente comprendamos la obra *Así habló Zaratustra*, tanto más simple e inagotable se tornará esta imagen.

El águila describe sus amplios círculos en la altura. Girar en círculos es el símbolo del eterno retorno, pero un girar en círculos que al mismo tiempo se eleva hacia lo alto y en lo alto se mantiene.

La serpiente cuelga del águila, enroscada a su cuello; nuevamente, el enroscarse y anillarse de la serpiente son un símbolo del anillo del eterno retorno. Más aún: se mantiene enroscada al cuello de la que describe círculos en las alturas; entrelazamiento peculiar y esencial, aunque para nosotros aún oscuro, gracias al cual despliega su riqueza propia la fuerza plástica de esta imagen.

La serpiente, no sojuzgada como una presa entre las garras sino enroscándose libremente al cuello, como una amiga, y al enroscarse elevándose en círculos hacia lo alto. En esta imagen sensible del eterno retorno de lo mismo –el girar en forma de anillo y el enroscarse en círculos– tenemos que integrar lo que son los animales mismos.

El águila es el animal más orgulloso. El orgullo es la madura decisión de mantenerse en el rango esencial propio que surge de la tarea, es la seguridad de ya-no-confundirse. Orgullo es el mantenerse arriba que se define desde la altura, desde el estar arriba, y es esencialmente distinto de la presunción y la arrogancia.

Éstas precisan la relación con lo inferior como aquello de lo que se quisieran separar y de lo que siguen dependiendo, necesariamente, por la razón de que no tienen nada dentro de sí por obra de lo cual pudieran pretender estar arriba. Sólo

pueden elevarse permaneciendo determinadas desde abajo, sólo pueden elevarse hacia algo que no es elevado, sino que sólo se presume como tal. Totalmente diferente es el caso del orgullo.

El águila es el animal más orgulloso, vive totalmente en lo alto y de lo alto, incluso cuando desciende hacia lo profundo se trata aún de la altura de la alta montaña y sus precipicios, nunca de la llanura en la que todo está igualado y aplanado.

La serpiente es el animal más inteligente. Inteligencia significa dominio sobre un saber efectivo, sobre el modo en el que el saber en cada caso se anuncia, se retrae, pretende y cede y no cae en sus propias trampas. De esta inteligencia forma parte la fuerza de disimulación y transformación, no la simple y rastrera falsedad, forma parte el dominio sobre la máscara, el no abandonarse, el mantenerse en el trasfondo al jugar con lo que está en primer plano, el poder sobre el juego de ser y apariencia.

El animal más orgulloso y el animal más inteligente son los dos animales de Zaratustra. Ambos se pertenecen mutuamente y salen en plan de reconocimiento. Esto quiere decir: buscan a alguien de su tipo y su medida, alguien que soporte con ellos la soledad. Salen a reconocer si Zaratustra aún vive, si vive preparado para su ocaso.

Con ello queda indicado que el águila y la serpiente no son animales domésticos, animales que se llevan a la casa y se habitúan a ella. Son ajenos a todo lo habitual y acostumbrado

y a todo lo familiar en sentido mezquino. Estos dos animales son los que determinan la más solitaria soledad, que es algo diferente de lo que entiende por ella la opinión común; en efecto, ésta opina que la soledad nos libera y separa de todo; el punto de vista común piensa que en la soledad a uno «ya nada le molesta».

Por el contrario, precisamente en la más solitaria soledad lo peor y más peligroso queda librado a nuestra tarea, a nosotros mismos, y esto no puede ser descargado en otras cosas u otros hombres; tiene que pasar por nosotros, no para ser eliminado sino para ser sabido, desde el saber propio a la más alta inteligencia, como algo que nos pertenece. Este saber es precisamente lo más difícil; con demasiada facilidad huye y se esconde en rodeos y escapatorias, en la necesidad.

Tenemos que pensar este gran concepto de la soledad para aprehender correctamente el papel simbólico de los dos animales del ermitaño Zaratustra y no falsearlo en algo romántico. Soportar la más solitaria soledad no quiere decir tener a los dos animales para pasar el tiempo y para que hagan compañía; quiere decir tener la fuerza de seguir siendo fiel a sí mismo en la cercanía de estos animales y no dejar que se vayan. Por eso, al final del prologo de *Así habló Zaratustra* se dice:

«Así pues le pido a mi orgullo que vaya siempre junto con mi

inteligencia. Y si alguna vez mi inteligencia me abandona

—pues,

¡ay!, le gusta escaparse— que mi orgullo vuele entonces con mi

necedad!

Así comenzó el ocaso de Zaratustra.»

Un ocaso notable, que comienza con el exponerse a las más altas posibilidades del devenir y del ser, posibilidades que van unidas en la esencia de la voluntad de poder, es decir, que son *una*.

Se trataba de señalar brevemente qué simbolizan las figuras de los dos animales, el águila y la serpiente, como animales de Zaratustra:

1) su girar en círculo y enroscarse: círculo y anillo del eterno retorno;

2) su esencia, orgullo e inteligencia: la actitud fundamental y el tipo de saber propio del maestro del eterno retorno;

3) los animalesde su soledad: las exigencias supremas para el propio Zaratustra, exigencias que resultan tanto más inexorables cuanto menos se expresen en forma de proposiciones, reglas y admoniciones, cuanto más alusivamente digan lo esencial a partir de su propia esencia en la presencia inmediata de los símbolos. Los símbolos sólo le hablan a quien posee la fuerza formativa necesaria para configurar sentido.

Apenas se extingue la fuerza poética, es decir la fuerza formativa superior, los símbolos enmudecen: se degradan a la categoría de «fachada » y «adorno».

