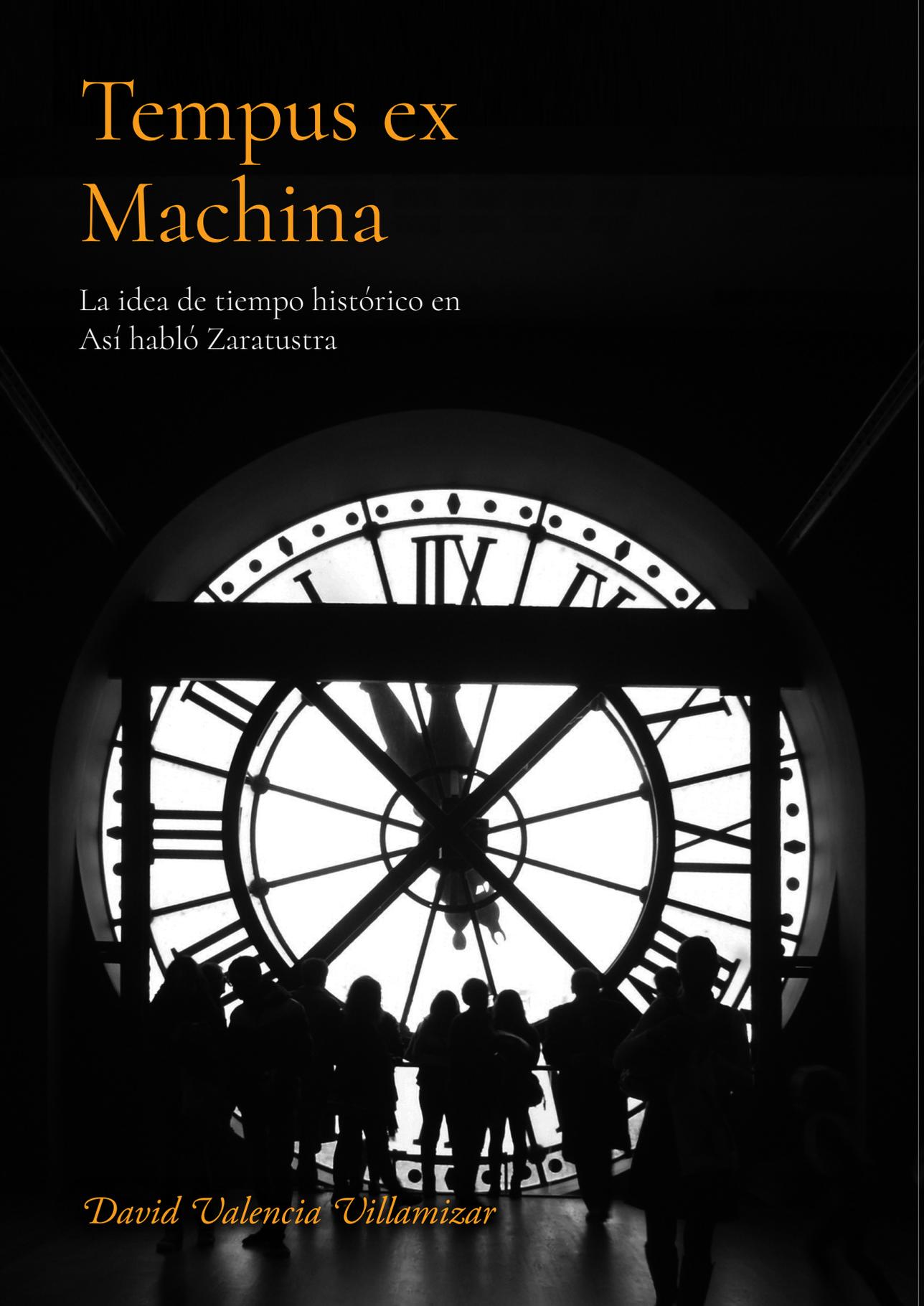


Tempus ex Machina

La idea de tiempo histórico en
Así habló Zaratustra

David Valencia Villamizar



Tempus ex Machina

La idea de tiempo histórico

en *Así habló Zaratustra*

David Valencia Villamizar

Tempus ex Machina

La idea de tiempo histórico
en *Así habló Zaratustra*



Valencia Villamizar, David

Tempus ex Machina. La idea de tiempo histórico en Así habló Zaratustra / David Valencia Villamizar – Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015.
284 p.; 17 x 24 cm

Incluye referencias bibliográficas (páginas 277-282)

ISBN 978-958-631-870-9

1. Filosofía de la psicología 2. Filosofía moderna -- Europa Occidental 3. Geografía e Historia 4. Friedrich Nietzsche I. Valencia Villamizar, David II. Universidad Santo Tomás (Colombia)

CDD 190

Co-BoUST

Autor

© David Valencia Villamizar

© Universidad Santo Tomás, 2015

Ediciones USTA

Carrera 13 n.º 54-39

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Mauricio Blanco Betancourt

Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto, Lorena Castro Castro

Diagramación: Alejandra Anzola Bravo

Corrección de estilo: Lorena Cardona

Fotografía de portada: Dan Gamboa Bohórquez.

Impresión: Image Printing Ltda.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-631-870-9

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Contenido

<i>Introducción</i>	vii
1. <i>Así habló Zaratustra</i> , Temporalidad y monstruosidad	17
1.1 El gran dragón	19
1.2 El más frío de todos los monstruos fríos	27
1.3 El super-dragón como aquella contraparte del super-hombre	31
1.4 El eterno regreso como monstruo gigantesco	36
1.5 El animal interior. <i>The beast within</i>	41
2. Soledumbre, transmutación fantasmática en el taller del historiador	51
2.1 Soledumbre	52
2.2 Cinco momentos en el recorrido solitario de Zaratustra	67
2.3 El fantasma del solitario y la historiografía	82
Excurso 1. <i>Aión</i> , cuestión de tiempo	95
3. Poderes, voces internas, daimones y otros parásitos	99
3.1 Poder de la voz silenciosa	102
3.2 Foucault, la <i>parrhesía</i> y Nietzsche	118
3.3 Parásitos y voces internas	127
3.4 La virtud como poder y como pensamiento, voces, genios, divinidades y daimones dominantes	137
Excurso 2. La hora de aparecer	155
4. Atmo-sismo-grafías, entre Peter Sloterdijk y Friedrich Nietzsche	163
4.1. Sloterdijk-Nietzsche según El Espíritu de la música	165

4.2. Atmo-sismo-grafías, animación de esferas entre Sloterdijk y Nietzsche	172
4.2.1. Atmo-sismografía del tiempo histórico y animación de esferas	173
4.2.2. Klaus Schulze y su pieza “Friedrich Nietzsche”	186
4.2.3. Arte minimalista, creación de atmósferas y escritura de la Historia	192
Excurso 3. Un airecillo minúsculo	202
Excurso 4. Caída de Cabeza	207
5. Nietzsche, el concepto de tiempo y la historiografía	213
5.1. Filosofía narrativista de la Historia	214
5.2. Valoración historiográfica del pensamiento de Nietzsche	222
5.3. Transvaloración de la temporalidad, deconstrucción, narrativa histórica y posmodernidad	227
5.4. <i>Así habló Zaratustra</i> , devenires y nuevas insospechadas temporalidades	239
Excurso 5. Nietzsche, el amante de Mnemosyne	248
Epílogo: Zaratustra Zombi	257
Conclusiones	269
Bibliografía	277

Introducción
Amor ex Machina
(Si me preguntas)



Max Ernst, Tres novelas en imágenes, Collage.¹

*Suponiendo que la verdad sea una mujer - ¿cómo?,
¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos,
en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?,
¿de que la estremecedora seriedad,
la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad
eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores
precisamente de una hembra?
(Nietzsche, 2003, p. 19)*

*Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos,
a no ser esta mujer a quien yo amo:
¡pues yo te amo, oh eternidad!
(Nietzsche, 2006, p. 319)*

¹ (Ernst, 2008, p. 82) *Ibidem* para las demás imágenes de esta introducción.

*En tus ojos he mirado hace un momento, oh vida:
 oro he visto centellear en tus nocturnos ojos (...)*
*Te temo cercana, te amo lejana; tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme:
 -yo sufro, ¡mas qué no he sufrido con gusto por ti!*
*Cuya frialdad inflama, cuyo odio seduce, cuya huida ata, cuya burla - conmueve:
 - ¡quién no te odiaría a ti, gran atadora, envolvedora,
 tentadora, buscadora, encontradora!*
*¡Quién no te amaría a ti, pecadora inocente, impaciente,
 rápida como el viento, de ojos infantiles*
(Nietzsche, 2006, p. 315)

Si me preguntas, sí, es cierto que no pretendo hacerte ningún “bien”, demasiado exhausto con nociones de bondad superfluas hasta la insipidez, estúpidas y monótonas, aburridoras hasta la fatiga o la esterilidad, solo puedo expresar lo que siento por ti, como el deseo de hacerte el mal que no puedas imaginarte, *el mal* que espero que tú me hagas: amarnos sin restricción, sin torpezas esperanzadas ni consideración o límite identitario.

Mis intenciones están muy lejos de ser “buenas”, lejos de ser “intenciones” en sentido alguno, además; porque el mal radical, la expectoración de sombra que te deseo es otra cosa que lo descifrable o comunicable, abomino de un bienestar “de pareja”, la sosa y simple tranquilidad de esa frustración permanente que es un noviazgo o un matrimonio en toda regla, refractarios a toda noción de “bendición” o dulzura iluminante, es en la más sospechosa de las tinieblas que nos hundimos, el despropósito inmenso de compartir nuestras muchas debilidades y nuestros demonios incorregibles, o nuestras “personalidades” como alguna expresión de “carácter”, imposturas que se caen de su propio insustancial peso, engañifas que obviamente se tornan insoportables, el ardid de la pesadilla que somos.



Tragicomedia infinita, jamás reconciliables en ninguna forma de acuerdo según el sistema moral o valorativo que sea, nada de eso, atravesados ambos de un espasmo increíble, una fascinación con lo exasperante, seguimos juntos a partir de una falta profunda de consonancia, un desacato mayor a cualquier “armonía” preconcebida o “equilibrio” que siquiera sueñe alcanzarse, eludidos de exánimes formalismos, es en ser despiadados que mostramos nuestro amor más puro y sincero, destrozando sin tregua cualquier convicción o idealismo que pretenda instalarse en el otro.

De seguro y dudando, en cada uno y para el otro somos un encarnizamiento intranquilizante, el escozor fastidioso y fascinante que nunca acabamos de maldecir pero sin el que no sabríamos arreglárnoslas,

la obnubilación trascendente de mantener la ceguera deliciosa y la amargura exaltada de seguir juntos, de continuar compartiendo esta grieta, este umbral afilado, el interminable desencanto con cualquier noción de “pareja”.

Por eso no te deseo el bien, ni la salud sin trastornos de cualquier conjetura aquietante, poseídos por el furor más tenaz, nos abrigamos y cuidamos el uno al otro justamente porque detestamos sin disimulo el artificio del nombre propio, esa irrefutable mentira, al contrario sin controversia, sin ese agujero anómalo que constituye nuestros acercamientos no sabríamos estar juntos, sin esa irreflexión y arrojo de sumo absurdo y nocividad, sin este veneno imprescindible que nos suministramos en dosis incalculables.



Este vértigo de vocablos, esta insatisfacción vital tan maravillosa, esta insaciabilidad de nuestros cuerpos que no se cansan de sufrir éxtasis solo momentáneos y siempre por reiniciarse, cumbre improbable del anticlímax, singularmente reiterativo, Eros y Sísifo conjugados, por eso es que nos amamos, muy lejos de desearnos “felicidad”, “prosperidad” o alguna suerte de alegría bobalicona, *estar juntos es desolarnos*.

Desconstruirnos e interesarnos en formas cada vez más elaboradas de dejar de ser lo que somos, lo que creíamos ser antes de que nuestro disentimiento sin fin lo destruyera sin concesiones, este fuego delirógeno, este salto abismal que nos aterra y nos aterrará más cada día que pasemos juntos, pismo bello en extremo, en su fragilidad más bello e indescifrable.

Una angustia sin freno, una ceguera profética, un desencuentro armónico a cada paso, amenazantemente reconfortante, un dolor rechazado e inevitable, el dolor exquisito de *estar sin estar* con el ser amado, sufrimiento estéril y sin límites, claro, desconsuelo y potencia de más desconsuelo, ese será el legado de nuestra relación de pareja, el irremediable, delicioso y magnífico legado de nuestra relación de pareja.

Un severo ejercicio de desajuste existencial, una placentera ascética del desacomodo, monstruosa estética constelada por lo infrafino y más delicado, alquimia autodestructiva y matriz de todas las formas, jugada a muerte y siempre irrisoria, camino empalagoso y descabellado, desaforado - dulce y escalofriante, este desamparo a dos voces, un planeado naufragio pero sorpresivo y súbito en sus maneras de generar desarraigo, tensión escénica inubicable, desagrado con lo obvio, lo triste y rigurosamente habituado.

Expertos en producir desencanto, en hundir cualquier consideración alentadora sobre “el hombre”, “la mujer” o “el romance” entre ambos en un fango plastiforme y presto a desplegar nuevas formas de desilusión, de fructífera y luminosa desilusión.

Porque indudablemente nada bueno saldrá de esto que intentamos, siempre supimos, la caída de cualquier horizonte esperanzador, de cualquier halago a la idea que tenemos del mundo y de nosotros mismos, porque *para desafiarnos* es que andamos los dos, para enrarecernos y desafortunarnos, comunicarnos lo indefendible y frágil que somos, sin acabar de poder decirnos seguir diciéndonos estas frases, horrores y sobresaltos siempre renovados.

El apogeo de una hiel brillante y atractiva por sus miserias, la destrucción del amor al enaltecerlo, su escarnio al hacerlo sublime, exasperantemente sublime y negro, el amor maligno que nos traspasa, increíblemente suspende nuestras creencias y a la vez nos entenebrece, este temblor inclasificable entre calambre incorporal y expresión de rara lujuria, santidad de la más expedita carne, apetito de abismo, de seguro y dudando.



Híbrido anómalo de pulsión de muerte y un Eros disipativo, alocada y enternecidamente mutable, porque si me preguntas, si te atreves a preguntarme si acaso te quiero “bien” o según algún horizonte moralmente “bueno” la respuesta no podría ser más sarcástica, más irónica en el sarcasmo, la mordacidad y la acidez desencadenada contra esos significantes.

Como si constatar la inmensidad del dolor que nos atraviesa no fuera suficiente prueba de la impracticabilidad de nuestra relación, su absurdo pero también su misterio amorfo, la inviabilidad que siempre buscamos, sin bordes y afortunadamente sin sentido, sin el más mínimo sentido que no esté emparentado, como la caricia al zarpazo y el beso delicado al mordisco, el apasionamiento a la ferocidad desatada.

Sabemos muy bien, familiarizados con la obliteración radical de cualquier sentido asignable, cualquier etiqueta y siempre postizo sentimiento de confort al estar juntos, *estamos para hacernos apetitosamente indeseables*, para acabarnos de deshacer de ideas prefabricadas y refritas sobre el “noviazgo”, la “familia”, el “matrimonio” o la “unión libre” de acuerdo a los principios de la constitución, las normas del derecho de familia o el catálogo moral que pretenda dar validez a este vértigo, al descaro y la rebeldía ontológica implorada en estas palabras.

Lejos de prevenir algún sufrimiento según las reglas y el libreto del despecho culturalmente determinado, desmadejándonos cada vez, erizando de púas el sendero rosa que algún incauto pudo haber figurado, para propiciar de indecisa luz y luna de otros demonios el resbalón propicio que somos, *la destotalización de nosotros mismos*, un estallido afectivo constante.

Lejos, demasiado lejos de simplemente soportarnos o no soportarnos, nos seguimos aniquilando de la manera más prodigiosa, indeseable y lúbrica sin aliento, ensoberbecidos de un despropósito no por

amargo menos incontinentemente anhelado, buscado y esquivado en igual medida, sin medida alguna y sin rebasarla, densidad de orgullo y de pesadilla, para poder desmantarnos, desmarnarnos, descorrompemos de discursos idealizantes o intencionadamente “correctos”, “bondadosos” o edulcorados.

Porque sabemos que nada bueno resultará de nuestros acercamientos, ni nada que sea anticipable de alguna forma, salvo el resquemor irritante de buscarte para devorarte más, este ímpetu que me atormenta y me engulle, maravillosa, fabulosa y extraordinariamente me lleva a desdibujarme en ti que no eres, machacarme de vos en la nada, desconfiando irreversiblemente de asignaciones y denominaciones, provengan de la fuente que sea, respirando el aire celestial y deletéreo, venenoso y extático que somos.



Entregados a un frenesí que nos rompe, que sin discusión nos rompe y ambos sabemos la delicia inconfesable de este quebradero de cabeza, la caprichosa delicia de esta sensual agonía, estemos o no estemos juntos, ya muy lejos de querernos “para bien”, o según alguna ingenuidad de vernos siempre los mismos.

Habitando un pasmo temporal suspendido, atemporal delirógeno y suspendido, un lapso en que se funden todos los otros, disolviendo las cronologías debido a un exceso crónico de presencia, exceso ausente de ser los mismos, “hasta que la muerte nos separe”, ¿hasta que *la muerte* nos separe?, pero si fue ella nuestra hada madrina, por supuesto, desde el comienzo fue nuestra estrella, no como un

límite exterior o algún elemento siniestro, sino en cuanto insufrible atmósfera destinada, eternamente repetida, eterna e idénticamente repetida.

Imposiblemente retornando, imposible y por ello inevitablemente retornando, omnipresente y torva, es el matiz de finitud que nos une, su sombra sin esperanza, porque es la muerte nuestro vínculo más sagrado, nuestra consejera y celestina adversa, ominosa inconmensurable, la muerte inaudita que justifica esta relación imposible, fecunda y pareja por imposible, desolación al repertorio de tonterías que implica la idea de “yo” o de “nosotros”.

De seguro y dudando, maldición imponderable al circuito de rutinas y paroxismos socialmente prescritos para estos casos, porque definitiva e infinitivamente si me preguntas, si te atreves a preguntarme, *no son nada buenas mis intenciones*, y porque presiento de ti la más devastadora, invencible y desgarradora de las tormentas es que persevero contigo.

El desencadenamiento de una febrilidad sin fronteras, el chasquido grotesco cuando estalle y siga estallando la burbuja incipiente de esta imagen del mundo, una maqueta a escala cósmico-orgásmica, el maniquí de ardorosas curvas que pretendidamente eres tan deseable, siendo ambos los titiritescos robots de nosotros mismos, el estertor que soñamos y detestamos habitar, pompa jabonosa que vivimos



y que nos vive, su ruptura poética, su colapso energúmeno, la transmutación de todos los valores.

La transfiguración indefectible de todos los valores establecidos, para esa suprema hecatombe es que persistimos, el mayor y más logrado de los *acechos*, el advenimiento siempre inminente del super-hombre, siempre pasado y siempre ya futuro, ocurriendo solo después de haber ocurrido, en líneas de temporalidad intensivas-fractales e impredecibles, fulgor irrepresentable del *Aión*, temor del espectro-acontecimiento.

Aleteo siniestro del ángelus novus, una treta de tal calibre, por esa tragedia magnífica y oblicuo arte destructivo perseveramos, suspensión e ingravidez de los cronogramas, detención del reloj noctámbulo, detención y condensación de todas las horas, *solvens et coagula*² del segundo a segundo en que el devenir se espesa, transcurriendo e impidiendo todo transcurso.

Intriga en las volutas del humo, paciencia infinita danzando en las volutas del humo, infinitesimal pesadilla, trama meliflua y evanescente en la sombra precisa de las volutas del humo, extremo *slow motion*, extremo frenesí del más suspensivo *slow motion*, febril *over-drive* infracelerado, curativa insania de todo ego, intoxicación de pureza exacta, seducción interminable e intransigente.

Porque si te pregunto, si es que me atrevo algún día siquiera a intuir preguntarte, *devastarte* con mi pregunta, si acaso me atreviera nunca a formular la pregunta de qué es lo que sentimos, qué será esta simulación en el desengaño desnudo, cuál es la naturaleza de nuestros acercamientos, alejamientos e indefinibles acercamientos, si dejas para siempre de preguntarme, si te quiero bien o mal, o si eres tú la que me daría todo y más, ambos en una curva de desasosiego creciente, postergándonos para hallarnos.

Desentumeciéndonos, sacudiendo cualquier asomo de duda, constatando tu perfidia ambigua, pero también el alcance y la profundidad de la más transparente farsa, el desborde de vitalidad que te entrego, las inmaculadamente perversas intenciones detrás de lo que hacemos, soñando el tiempo en que *nos hacemos*, simulándonos el estertor del escalofrío, el hormigueo ilocalizable que nos define y a la vez nos desencamina, focalizándonos y descentrándonos.



2 Consigna alquímica, “disolver y coagular” al tiempo, disolver y coagular *el tiempo*.

El calambre incorpóreo que calmadamente ensaya que convulsiona, ensayando y asustándose convulsivo, el que pica justo donde no rasca, el pulso de este batir de alas, la rítmica de esta hiperestesia-agonía, sutil incandescencia nerviosa, tic tac inconjeturable, sucesión de profecías y ecos, retorcción y detenida caricia, diciéndonos la verdad en un enjambre metafórico cuyo diseño es un estallido de la voluntad de poder.

Un fulgor en la candelilla, rayo súbito y cristalino, el crepitar insufrible de este magma ontológico, así te extraño, así me llega de golpe la seducción sin término de tu muerte, así te embelesa el perfume de mi inacabablemente instantánea locura, aquella que invocamos al ocaso del sortilegio, al filo de un vértigo de palabras, el sonido de la falta de los sonidos, gemidos- encantos y guturaciones sublimes de Dioniso-músico.

El mismo espíritu en tu sexo embriagado, momento pánico de la enunciación y del enigma, embebido en trampas de polisémica honestidad, por exceso de sobriedad y sofisticación argumentativa, insinceridad expresada sin reservas, sin secreto y alambicándolo, protegiendo el misterio al sobre-exponerlo.

Estas enrarecidas ganas que nos tenemos, cariñosamente tergiversadas, maquinándonos de otra que no es manera, *amándonos y dejándonos*, abandonando cruelmente cualquier punto de referencia entre ambos, insistiendo en desapegarnos, compenetrarnos más en la noche del desapego absoluto, y todo para el logro indeciso, desfigurado y figurativo, de la *extrema desaparición de nosotros mismos*, por esa luna de sangre y en el tono de tal majestuoso y grandilocuente silencio esperamos, ensoñado imposible silencio, la inspiración gozosa que somos en el inagotable ardid y *don* de esta pesadilla.

* * *

“Y ¿para qué sirve un libro sin ilustraciones ni diálogos?” pensó Alicia
(Carroll, 2010, p. 27)

Esta publicación busca explorar aspectos insospechados de la filosofía de Friedrich Nietzsche, a partir de su obra *Así habló Zaratustra*, y el diálogo que esta puede establecer con algunas pinturas, obras literarias y en particular textos de Jacques Derrida, Michel Foucault y Peter Sloterdijk. El *amor ex machina* nietzscheano como el *deus ex machina* del cual es retorno y parodia, consiste en un artificio de irrupción en la continuidad narrativa de los acontecimientos del relato. En este caso, se trata de un corte o incluso de una suspensión del encadenamiento de eventos del texto histórico. Es por ello que la *temporalidad como metáfora* será el hilo conductor de las elucubraciones, la temporalidad como *constructo* y los modos para fraguarla, leídos y rastreados, siguiendo pistas contenidas en *Así habló Zaratustra*, pero también en las obras de los otros autores mencionados.

La torsión brusca en los regímenes de la temporalidad es instaurada, en el primer capítulo, con la aparición de cinco grandes monstruos o bestias gigantes extraídas de pasajes clave del Zaratustra. Luego de caracterizar brevemente el encuentro de Zaratustra con sus animales alegóricos, la reflexión se interseca con ideas presentes en el seminario *La bestia y el soberano* de Derrida entre otras alusiones variopintas.

El propósito es *mirar al sesgo* ideas contenidas en la obra de Nietzsche, privilegiando la pesadilla cronoteratológica que es el eterno retorno, es decir, la doctrina del eterno retorno tal y como se caracteriza en los capítulos correspondientes de Zarathustra. En cuanto visión de pesadilla, dragón o gusano desmesurado, de ese énfasis metafórico se extraerán algunas conclusiones que, ya en la parte final del capítulo, permitirán adelantar algunas hipótesis sobre esa rareza acechante que es descrita como “animal interior” y de la cual se propondrá un parentesco con la deconstrucción de los límites naturalizados entre el hombre y el animal. Para ello serán relevantes ideas enunciadas por el filósofo franco-argelino en los seminarios titulados *La bestia y el soberano*.

Tomando como guía la figura del pintor, poeta y visionario William Blake, el campo de experimentación escritural se cernirá sobre la soledad tanto de Nietzsche como autor, como de su extraño doble y personaje, Zarathustra. El horizonte de análisis estará dado por la correspondencia de Nietzsche durante el periodo de elaboración de *Así habló Zarathustra*. Luego, cuadros del pintor irlandés Francis Bacon, permitirán introducir el tema del fantasma y, en especial, referencias concretas al espinoso asunto de la escritura de la historia. Algunas alegorías alquímicas salpicarán imaginariamente la escena.

El tercer capítulo, inicialmente pensado como una reflexión sobre la voz de Zarathustra —“la más silenciosa de todas las horas”— a partir de la noción de *parrhesía* propuesta por Michel Foucault en sus seminarios “El gobierno de sí y de los otros” y “El coraje de la verdad”, se desdobló y se dejó encantar por ciertos cuadros del pintor surrealista Max Ernst, desde los cuales la sicofonía o fenómeno de la voz electrónica, se sumaron para crear una atmósfera en la que la voz de la consciencia como parásito y la posibilidad o el éxtasis de su detención es determinante.

De allí que nuevamente se pongan en resonancia aportes de la literatura, con especial énfasis en alguna cita de Carlos Castaneda, la curiosa narración “Silencio” de Edgar Allan Poe, entre otras, para que el asunto de las voces internas —como parásitos o no— lleve a consideraciones sobre la labor del historiador. El espejo anamórfico de algunas obras dada y detalles del “infierno” del *Jardín de las delicias* del Bosco extrañará visualmente este recorrido.

La condensación histórica de la atmósfera como medio-ambiente simbólico, siguiendo intuiciones esbozadas por Peter Sloterdijk en su obra *Esferas*, es el pretexto para la narración en el cuarto capítulo; un preámbulo desde la sordidez laberíntica y ciclópea de las cárceles de Piranesi servirá de portal, para luego, nuevamente guiados por la correspondencia de Nietzsche, fabricar una suerte de hipótesis atmo-terrorista sobre las condiciones climáticas y anímicas que permitieron y *nublaron* la escritura de *Así habló Zarathustra*. Al final, la efigie imponente y enigmática del famoso monolito negro de *2001: Odisea del Espacio* posibilitará hacer conexiones tanto con el arte minimalista de la segunda mitad del siglo XX como con un experimento de música electrónica del compositor alemán Klaus Schulze.

La referencia historiográfica es un obligado en la quinta parte, que contiene una aproximación más académica —en su sentido clásico— a la problemática de la filosofía del tiempo y de la historia en la obra

de Nietzsche. Siempre a partir de *Así habló Zaratustra*, pero aquí enriquecida con aportes de la filosofía narrativista de la historia ejemplificada en Frank Ankersmit y Hayden White como figuras privilegiadas. Una suerte de balance historiográfico sobre la filosofía del tiempo en Nietzsche termina con la revisión de literatura secundaria sobre *Así habló Zaratustra*, en conjunción con ideas de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, ligadas a la temporalidad del devenir, el *Aión* y el acontecimiento.

Hay un epílogo, escrito como un diario de elaboración/finalización de la tesis, en el cual se narra un severo caso de parasitismo de ideas, una virosis de ideas —memes— gravísima; allí se discute la dudosa, infecta o contagiosa hipótesis de un “Zaratustra Zombi”. En este sentido, este apartado discute la presencia “en paralelo” de la obra magna de Nietzsche en la cultura popular y desde apreciaciones críticas como las de Slavoj Žižek, entre otros.

Los excursos que se intentaron, sin perder su naturaleza accesoria y perfectamente prescindible, constituyeron campos de experimentación para una cierta poética del ritornelo; el primero de ellos *cuestión de tiempo* es una larga paráfrasis, en tono digresivo, sobre el transcurso del tiempo en una experiencia con plantas “sagradas”. “La hora de aparecer” se ensaña con alguna idea contenida en “el nacimiento de la tragedia”.

Por otra parte y retomando la consistencia siempre fantasmática y paradójica de la *idea de amor* en Nietzsche, como se insinúa en las primeras líneas de esta introducción, quizás el fragmento más ambicioso al respecto sea el quinto, “el amante de Mnemosyne” que conjugó una reflexión propiciada por Blanchot y Cioran, sobre la memoria y la huidiza figura de la mujer amada. La aliteración como motivo fundante, la enfebrecida antinomia, el malabar expresivo no exento de fatuidad estilística son los rasgos de estos excursos, de los cuales el penúltimo, *Caída de Cabeza*, siguió la embriagada deriva de una provocación textual de Bruno Mazzoldi.

Este documento fue preparado y redactado entre enero de 2010 y noviembre de 2012, en el marco del Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. La misma temporalidad zigzagueante a la que se sigue el rastro en el texto marcó el desarrollo digresivo, convulso y oblicuo de su escritura. En mayo de 2013 el documento se sustentó y obtuvo una mención como meritorio. Acunados por un vaivén de narrativa encantada, los tiempos que aquí se presentan lineales no lo fueron en la infinitud fractal de su composición y puesta en abismo. El título de doctor en Historia fue otorgado al autor en septiembre de 2013.

La libertad creativa permitida por el director de tesis junto con una fascinación por la idea de la congelación o extrema dilatación del flujo del tiempo dieron como resultado esta tesis, menos “rigurosa” —al menos según cierta concepción de la escritura y sus posibilidades de exploración— desde el punto de vista estrictamente historiográfico o incluso filosófico, y más rendida a la seducción interminable de una poética nietzscheana infinita en sus posibilidades de exploración y figuración —de la idea de tiempo y de otras.

Metamorfosis de la idea de tiempo, entonces, tránsito entre figuras³ como metáforas de la noción (concepto, pero también *sensación*) de transcurso, de traspaso, de mutación de un momento a otro, de allí el tiempo (*tempus*) como instante “ex machina”, o sea *salido de* la máquina, que significa al menos dos cosas: primero, el carácter artificial y construido de nuestra experiencia de tiempo, en particular a partir de la ilación de la narrativa histórica; y segundo, aludiendo al evadirse de los registros cronológicos fraguados por la modernidad, como momento de tiempo no medible, ni traducible a alguna medida abstracta ni dada a priori.

Tempus ex máquina⁴ entre el atrapamiento de los códigos de secuenciación de los acontecimientos históricos y la línea de fuga o de des-territorialización frente a esos mismos postulados, en la velocidad de cambio entre ambos, intersticio extático o momento inacabablemente presente, *las metamorfosis de ese secreto al desnudo*.

3 Relatos propiamente literarios, imágenes y pinturas, textos filosóficos e incluso los conatos de escritura inverosímil agrupados con el nombre de “excursos”.

4 Tempus ex machina como tiempo *ex máquina* también, tiempo maquinado, imaginado: “2. LA MÁQUINA: La cosa que el viajero del tiempo sostenía en sus manos era una brillante armazón metálica, escasamente más grande que un reloj pequeño, y muy delicadamente fabricada. Estaba hecha de marfil y de cierta sustancia cristalina transparente” (Wells, 2012, p. 153).

1. Así habló Zaratustra, temporalidad y monstruosidad



*El Jabberwocky*⁵, de “Alicia a través del espejo”
[*Through the Looking Glass and what Alice found there*] de Lewis Carroll

5 “Galimatraz” es la traducción de Jaime de Ojeda, en Alianza editorial, para la voz inglesa “Jabberwocky” (Carroll, 1997, pp. 50-52). La ilustración es de John Tenniel. Se usa esta imagen, ya que no solo en ella se ve la monstruosidad gigante de la bestia o dragón que debe enfrentar el héroe —antihéroe o heroína Alice—, como propugna Nietzsche en los pasajes de Zaratustra que se van a comentar enseguida, sino que el monstruo es un enredijo lingüístico, una quimera de palabras confusas, acertijos y trabalenguas. Como tal este animalazo *representa un desafío al orden tradicional del discurso*; así como a las categorías habituales de tiempo, espacio y sujeto implicadas en toda narrativa. Esto va a ser clave para enlazar con las ideas finales de este capítulo sobre la temporalidad en la historia y el vislumbre de una práctica historiográfica diferente, alejada del convencionalismo de la linealidad cronológica propia de las formas de hacer historia en la modernidad.

Semidiós.

Héroe.

Hombre.

Niño.

En verdad soy compañero de mis congéneres los animales.

(Nietzsche, 2006b, p. 21)

Yo, Beremundo el Lelo [...]

*Domeñador de endriagos, unicornios, minotauros,
quimeras y licornas y dragones... y de la Gran Bestia.* (De Greiff, 2004, p. 5)

Reasonings like vast Serpents

*Infold around my limbs, bruising my minute articulations*⁶ (Blake, 1998, p. 10)

De acuerdo con los cinco grandes monstruos escogidos del inmenso bestiario de Zaratustra, se tratará de caracterizar las relaciones que pueden establecerse entre ciertas ideas presentes en aquel “libro para todos y para nadie” con él o “lo” animal, siguiendo algunas intuiciones de Jacques Derrida contenidas en los seminarios *La bestia y el soberano I y II*, dictados en el Colegio de Francia entre los años 2001 y 2003. Siempre rastreando las huellas de la idea de temporalidad que acecha en esos textos.

Se procederá, entonces, analizando y visualizando a las cinco bestias y su simbolismo, también a través de las imágenes que se incluyen. Se desenvolverán algunas correlaciones entre la obra capital de Nietzsche y este pensamiento del animal o *animote*; así como del llamado “devenir–animal” en la obra de los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari. También se harán referencias a la práctica historiográfica en el cuarto apartado, dedicado al Eterno Retorno como pesadilla crono-teratológica, rastreando el intento derridiano por desposicionar nuestra forma de pensamiento del antro-po-centrismo que ha fundado la tradición filosófica occidental. Al final, la silueta improbable y parásita del “animal interior” permitirá adelantar algunas ideas sobre la escritura de la historia y la des-naturalización de los límites constituidos entre lo “humano” y lo “animal”.

En cada uno de los cinco casos, late una intuición sobre el gigantismo de la noción de tiempo y la de estos monstruos como superlativización y desborde de la idea que la epistemología de la modernidad se ha hecho de lo “animal”. Vamos a ver que en todos ellos se trata de problematizar la diferencia ontológica entre uno y otro.

⁶ “Los Razonamientos, como enormes Serpientes envuelven mis miembros, lacerando hasta mis más pequeñas articulaciones” William Blake, *Jerusalem*.

Cambiando la perspectiva habitual, la escritura de Nietzsche invitará, a través de esa fauna delirante de bichos desmesurados y animalazos escalofriantes, a desposicionar la compulsión perceptiva que biologiza al animal y, consecuentemente, lo cataloga y domestica como parte de una forma de pensamiento antropo-centrada y excluyente.

Si la teratología estudia las anomalías o monstruosidades tanto en el hombre como en las bestias, este capítulo se podría llamar, con justeza, una crono-teratología; una hibridación contranatural de devenires diversos, de las metáforas para referirnos al tiempo y consecuentemente, tramar un relato sobre hechos del pasado, por ejemplo, junto con expresiones de una rara animalidad mutante o por lo menos irreductible a las categorías del orden discursivo de la tecno-ciencia moderna.

1.1. EL GRAN DRAGÓN. (PARTE I, DE LAS TRES TRANSFORMACIONES)



Dibujo de Leonardo Da Vinci. Fuente: Shuker (2006, p. 48).

*Después hubo una batalla en el cielo:
Miguel y sus ángeles lucharon contra el dragón.
El dragón y sus ángeles pelearon,
pero no pudieron vencer,
y ya no hubo lugar para ellos en el cielo.*

*Así que fue expulsado el gran dragón,
aquella serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás,
y que engaña a todo el mundo.
Él y sus ángeles fueron lanzados a la tierra.
Apocalipsis 12, 7-9.*

Antes de trabajar la figura del “Gran Dragón”, y frente a este boceto de Leonardo da Vinci, incluido en el “Tratado Universal de Dragones” (Paez, Ataefe y Moreno, 2002, p. 51) que muestra la batalla cruenta de un dragón con el león indómito (y que tanto recuerda el motivo oriental del “tigre y el dragón”), se propone seguir la secuencia en la que Zaratustra encuentra primero a sus dos animales y el sentido que estos tienen para él. La trama está precedida por el primer descenso de Zaratustra de su caverna. El anciano del bosque, que es el primer personaje que encuentra, una vez conoce la intención de Zaratustra de ir hacia los hombres, de comunicarles su sabiduría y de compartirles un regalo le dice: “¡No vayas a los hombres y quédate en el bosque! ¡Es mejor que vayas incluso a los animales!” (Nietzsche, 2006, p. 54).

Esa advertencia se puede interpretar como una crítica implícita a “los hombres”, a sus costumbres corrompidas o a su moral desencaminada —desde el punto de vista del asceta—, pero también puede verse como un lazo de parentesco entre Zaratustra y lo animal como tal; un lazo que se podría entender así —entrando en resonancia con las ideas contenidas en ese Atlas Zoopolítico que es “Fuga animal”:

ahí se cifra una relación diferente con ellos, *una relación animal con el animal*, que no deja de poner en juego de manera latente, para el estupor de una cierta discursividad antropológica humanista, una *relación animal con lo humano* difícil de precisar.⁷ (Perera, 2012, p. 34)

Esa conexión que reta los límites epistemológicos, incluso ontológicos, de la “discursividad antropológica humanista”, es la que se encuentra en la obra de Jacques Derrida que se considerará más adelante; por ahora, la idea de que desde el comienzo del Zaratustra, la crítica admonición del anciano nos pone en camino de una severa re-perspectivización de la relación entre lo humano y lo animal como tal.

En este punto se deja oír otro jadeo o ronroneo: “lo que se escucha nos escucha, donde lo que se ve nos ve, deviene inesperadamente deshumanizado y a salvo de toda posible domesticación” (Parero, 2012, p. 28). No se trata, entonces, de asumir la animalidad para domesticarla o ajustarla a formas de pensamiento y razonamientos antropo-céntricos, sino quizá para percibir “cómo el animal se sigue moviendo ahí, cómo son sus huellas y las sombras donde deviene invisible frente a cualquier asignación de esencia” (Perera, 2012, p. 17).

7 Sobre el enrarecimiento o modificación de esta relación está el estudio de Giorgio Agamben “Lo abierto, El hombre y el animal”, donde se puede leer que [de acuerdo a un manuscrito iluminado]: “el artista haya pretendido significar que, en el último día, las relaciones entre los animales y los hombres se ordenarán de una forma nueva y que el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal” (Agamben, 2005, p. 13). En esa obra se hace una lectura de la llamada “máquina antropológica de la filosofía occidental” que ambienta una crítica, en debate con el pensamiento sobre el animal “pobre en mundo” de Martín Heidegger, que consideramos pertinente en este capítulo: “hacer inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significa por tanto no ya buscar nuevas —más eficaces o más auténticas— articulaciones, como exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— al hombre y al animal, aventurarse en ese vacío” (Agamben, 2005, p. 114).

Luego del fracaso con la gente del pueblo, y de la escena terrible de la caída del volatinero, Zaratustra se dice: “Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas” (Nietzsche, 2006, p. 47). Una vez Zaratustra ha comprendido que no debe predicar al pueblo sino encontrar compañeros y cómplices, aparecen los dos animales como personajes clave:

Y he aquí que un águila cruzaba el aire trazando amplios círculos y de él colgaba una serpiente no como si fuera una presa, sino una amiga: pues se mantenía enroscada a su cuello. “¡Son mis animales!”, dijo Zaratustra y se alegró de corazón. El animal más orgulloso debajo del sol, y el animal más inteligente debajo del sol. (Nietzsche, 2006, p. 48)

La tutela que ellos van a ejercer sobre Zaratustra pone en evidencia, el papel que van a jugar en la obra, pero también acerca del cambio perspectivo respecto a la sabiduría que emana de animales y seres humanos, respectivamente: “he encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales, peligrosos son los caminos que recorre Zaratustra. ¡Que mis animales me guíen!” (Nietzsche, 2006, p. 49).

De estos dos animales se ha dicho que:

pueden ser entendidos como la representación simbólica del personaje de Zaratustra en algunas (sic) de sus atributos que se quiere mantener. Es consciente de la oposición que existe entre los propios del águila y los de la serpiente, pero se siente satisfecho con ellos, porque al mismo tiempo que busca la soledad, desea la compañía, aunque sea para comunicar los conocimientos que ha adquirido. (Acosta, 2010, p. 89).

Este carácter simbólico bien puede hacer entender que Zaratustra se mantiene dentro de los límites de la racionalidad antro-po-céntrica que esencializa al animal, siempre desde la lógica de la fabulación y la proyección de características psicológicas y morales humanas a los animales. Pero justamente es esta visión la que puede enriquecerse si se piensa que la moralidad humana, demasiado humana, es desatendida por Nietzsche, en favor de una *reconfiguración profunda de las formas de valorar históricamente consolidadas*.

Por ello se sostiene que no es desde la defensa de la moral social que se atribuyen a los animales ciertas características o roles. No es en la actitud de un Esopo que Zaratustra entra en relación con sus animales⁸, para él ellos van a guiarlo a la desentronización de las sujeciones y condicionamientos morales; nunca buscando reforzar esos mandamientos, sino ambientando situaciones en las que sale ganando una actitud “bondadosa” o “astuta”.

8 “Se suele reducir el lugar de la animalidad en *Así habló Zaratustra* a ciertos desplazamientos simbólicos de tonos antropocentros: el águila, en esta perspectiva, representaría el orgullo (humano); la serpiente, la inteligencia (humana), y así con el resto de la profusa fauna que puebla la obra. En esta equiparación de lo animal a lo humano se desvanece rápidamente toda posibilidad de análisis de la problemática de la animalidad como tal en el pensamiento nietzscheano” (Cragolini, 2010a, p. 14).



Salamandra alquímica, espíritu animal del fuego. Fuente: Maier (2007, p. 199).

De estas referencias interesa, siguiendo la concatenación narrativa del prólogo a los discursos como tales, ese paso del águila y la serpiente como compañeros, cómplices, propiamente guías; incluso como *puentes* a una forma de pensar distinta la relación humano-animal, desustancializando las compulsiones gramaticales que, abusivamente, agrupan ciertos fenómenos de la vida bajo la etiqueta “animal”, como intuía Pablo Perera en su “fuga animal” —cuyo título desde la referencia musical a la línea de fuga como ruptura, incluso “escape”—.

Este texto de Pablo Perera previene al lector contra la fijeza de tales límites conceptuales. Para pasar así a la representación de las transformaciones o metamorfosis del espíritu [der Verwandlungen], a través de las figuras del camello, el León y el niño.

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león [zum Löwen] se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto⁹.

Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria.

⁹ Es en el desierto que el héroe de *La historia interminable*, de Michael Ende, se topa con Graógramam, la muerte multicolor, el Rey del desierto de colores, un león que dice “llevo el desierto conmigo” y cuya poderosa mirada incandescente nadie puede resistir (Ende, 2006, pp. 258-259). Sobre la dimensión de este león espéjico se dice: “Sobre la cumbre de la duna de color rojo encendido había un león gigantesco”, y más adelante, “el león parecía no haber visto al chico que, en comparación con él, resultaba diminuto en el valle que separa las dos colinas” (Ende, 2006, p. 258).

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero”.

“Tú debes” le cierra el paso, brilla como el oro, es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas brilla áureamente “¡Tú debes!”.

Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: “todos los valores de las cosas brillan en mí”.

“Todos los valores han sido ya creados, y yo soy todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún “Yo quiero!” Así habla el dragón (Nietzsche, 2006, p. 54).



Combate iniciático con la Bestia (Shuker, 2006, p. 69)

En este caso, se hace énfasis en las expresiones que relacionan el tema del poderío del animal, el combate iniciático con él; hay allí mucho del valor otorgado por Nietzsche a la actitud guerrera, combativa, sobre todo si este gran dragón encarna la inercia de una tradición y una forma de pensamiento consolidada durante largo tiempo.

Para Zarathustra, las valoraciones, como creación de cada quien, deben ser conquistadas guerreando, es decir, enfrentando en un paroxismo de valentía lo tenido por más sagrado e inmutable que sea; en este caso, este dragón terrible que pretende agotar el devenir, para el cual no hay nada nuevo que crear, solo seguir obsecuentemente sus dictados, con lo que se emparenta a ese nuevo ídolo [Vom neuen Götzen], el que más adelante referiremos posteriormente.

La agresividad como una característica “animal” usada para luchar contra la idea antro-po-centrada de “lo animal” como tal, para reconfigurar los moldes perceptivos que siguen oponiendo, desde la biología hasta la filosofía moderna, alguna “esencia” de lo humano radicalmente diferente de la animal.



San Juan frente a dos enormes Bestias del Apocalipsis (Shuker, 2006, p. 109)

“Vi subir del mar un monstruo que tenía siete cabezas y diez cuernos [...].
Este monstruo que yo vi parecía un leopardo;
y tenía patas como de oso, y boca como de león.
El dragón le dio su poder y su trono, y mucha autoridad [...]
el mundo entero se llenó de asombro y siguió al monstruo, diciendo:
“¿Quién hay como este monstruo, y quién podrá luchar contra él?”
Apocalipsis 13, 1-4

Estas grandes bestias aparecen, además, como símbolos de la constitución de un poder soberano por encima de los hombres. Esto es evidente en este pasaje del Apocalipsis, que aquí se emparenta, paródicamente, con el apartado del gran dragón en las tres transformaciones, pues se da desde la anamorfosis expresiva intentada por Nietzsche sobre los textos bíblicos; se nota de inmediato que la dominación de la “bestia” es retomada en el Zaratustra no para garantizar el advenimiento del reino de Dios como en el Apocalipsis, sino justamente para deshacerse de que tales mundos tienen una existencia en sí mismos.

La animalidad monstruosa de las bestias del Apocalipsis es retomada por Nietzsche no como ejemplo de caos diabólico y corrompido, sino como imagen de la corrupción y repugnancia de las construcciones morales como instancias trascendentes, como algo dado de antemano; esa es la monstruosidad del “gran dragón”¹⁰ en el Zaratustra, sus amenazas provienen de su imperio arbitrario y pretendido, supuestamente eterno.

Desde el punto de vista de la criptozoología, entendida como “la ciencia que estudia los animales cuya posible existencia se basa únicamente en evidencias testimoniales o circunstanciales, o en pruebas materiales que los científicos consideran insuficientes” (Angulo, 2007, p. 15), el libro *Monstruos* sostiene una postura, en principio, diversa respecto al significado “simbólico” de esta zoología, a medio camino entre lo

¹⁰ “En *Las tres metamorfosis*, el “gran dragón” representa el punto de vista moral, el símbolo del arduo esfuerzo de la humanidad por hacer pasar códigos morales artificiales por obra de la naturaleza. Dios o la razón universal” (Berkowitz, 2000, p. 227).

fantástico y lo científico, pero de la cual se incluyen los animalazos que observarán en este capítulo). Sobre estas figuraciones hipertrofiadas se afirma que

Interesa poco qué simbolizan y, en cambio, es profundamente simbólico que existan, aunque sea imaginariamente [se habla en particular de seres como el yeti, el monstruo del lago Ness, Bigfoot o el Kraken]. En la mayoría de los casos simbolizan el símbolo mismo, sea la criatura que sea. El monstruo no es símbolo de nada, su propia existencia es el símbolo, es una metáfora de lo que está detrás del muro. (Angulo, 2007, p. 28)

De acuerdo con esta óptica, más bien espéjica y autorreferente, el simbolismo de esta fauna increíble remite al reverso de la idea de símbolo, quizás anulando o haciendo trastabillar los mecanismos hermenéuticos dados por descontado. Desde esa *anamorfosis consustancial* a ellos, no es que sean irreales o no, sino que son la indistinción misma, no es que sean escurridizos y difíciles de apreciar, sino que ellos son la mancha misma, la pantalla que *impide y permite* su siempre dudosa y vacilante observación.

Estos seres serían más bien fisuras y puntos de fuga en el tejido simbólico mismo, por lo que sería ocioso analizarlos alegóricamente. Sin embargo, si se profundiza en estos desgarrones lo que ellos son, es posible contemplar cómo funciona el régimen significante que los monstruos retuercen y complican, es decir, gracias a estos habitantes de la *realidad daimónica*¹¹ son visibles los fundamentos de cierto modo de organización de la experiencia de lo “real”.

Como decía Foucault en el prólogo a *Las palabras y las cosas*, frente a la otredad, en ese caso esquemas clasificatorios demenciales o inverosímiles, como el contenido —justamente sobre los animales— en el ensayo “El idioma analítico de John Wilkins”, Jorge Luis Borges resalta la arbitrariedad de nuestros propios esquemas clasificatorios y taxonomías. Esa otredad o alteridad radical es la que simbolizan las criaturas que aquí se persiguen, de este modo se entiende el sentido-sin-sentido según lo presenta la postura criptozoológica de Angulo, la cual, entonces, no riñe con las afirmaciones que se hacen en este capítulo, sino que conduce a no perder de vista la complejidad sobre los mecanismos proyectivos y de representación que se hallan distorsionados cuando se piensa en estos super-dragones y bestias agigantadas.

El aviso de Angulo es clave para cuestionar los mecanismos de asignación de la pertinencia operando al tratar de legibilizar estas bestias, sin olvidar que son también un espejo que deja ver una suerte de “punto ciego” de las distinciones entre la realidad y la ficción, pero especialmente, en el tono arqueológico de Michel Foucault, la artificialidad de las taxonomías culturales, con especial énfasis en la forma de separar lo propiamente “humano” de aquello que se sigue interpretando como no-humano o —siempre abisal o vertiginosamente— “animal”.

11 El tercer capítulo se extenderá sobre esta especie de heterotopía, una suerte de “reino de las imágenes” o lugar sin lugar como hábitat de los seres considerados “fantásticos”.

Estas abominaciones gigantes, entonces, surgen como alegorías de esa instancia transmundana que ha determinado las tablas de valores y los principios morales históricamente vigentes, en sus bordes imprecisos y como consecuencia ineliminable de la perspectiva histórica usada para apreciarlos. Alusiones a las bestias bíblicas más conocidas, Behemoth y Leviathán del libro de Job, son inevitables, tal como las trabaja Derrida a lo largo de las sesiones del seminario *La bestia y el soberano*, siempre mostrando el vínculo de esas fabulaciones con la elaboración discursiva de una cierta idea de “soberanía”.

Asimismo, son obligadas las referencias al terrible dragón de siete cabezas del Apocalipsis de San Juan, visible en la anterior imagen tomada de un tapiz en el castillo de Angers (Shuker, 2006, p. 109). Se resalta que en el caso de Zaratustra, todas las referencias y simbolismos bíblicos se hallan transmutados, parodiados o simplemente invertidos.



Behemot y Leviatán, según William Blake. Fuente: Shuker (2006, p. 37).

Si se relacionan aspectos ligados a lo que se ha dicho sobre la “constitución de un poder soberano” y el tamaño y simbología de estos grandes animales, se recuerda esta afirmación de Jacques Derrida: “Y cuando digo *de gran magnitud*, quiero decir soberana, majestuosa, es decir, *grande* con esa *majestas* que en latín quería decir ‘soberanía’” (Derrida, 2011, p. 116).

En esta cita es posible intuir también la magnitud del intento deconstructivo derrideano, volver a leer los textos canónicos de la tradición filosófica occidental, incluyendo a Descartes y a Hobbes, pero también a Maquiavelo, Rousseau o Carl Schmitt, en sincronía con postulados del psicoanálisis o la literatura (Flaubert,

Valery, Kleist, sobre todo Celan), tras las huellas de esas intensidades animales pre-humanas, esa diferencia o diferenZia —traducción de Patricio Peñalver a la voz *differance*, homófona pero de escritura *diferente* en la obra filosófica del pensador franco-argelino—, estabilizada en ciertos hábitos lingüísticos y reproducida en los discursos filosóficos que fundan la tradición de pensamiento racional.

Es frente a la majestad de los arquetipos zoológicos de la filosofía política que el animal o animote, que se explicará más adelante, de Derrida se escurre, acecha y merode, deconstructivamente, alrededor de esos dominios discursivos, como se relaciona en el siguiente apartado:

No olvidemos los lobos. Insisto en el olvido tanto como en los lobos y la genecología, porque aquello de lo que no debemos prescindir aquí es de la economía del olvido como represión y de cierta lógica del inconsciente político que se afana en torno a todas esas producciones proliferantes y todas esas cazas que se quedan sin aliento al correr tras tantos monstruos animales, bestias fantásticas, quimeras y centauros de los que, dándole caza, se trata de huir, de olvidar, de reprimir, ciertamente, pero asimismo -y no se trata simplemente de lo contrario, al contrario-, de capturar, domesticar, humanizar, antropomorfizar, amaestrar, cultivar, encerrar, lo cual no es posible más que animalizando al hombre y dejando aflorar otros tantos síntomas a la superficie del discurso político o politólogo. (Derrida, 2010, pp. 109-110)

1.2. EL MÁS FRÍO DE TODOS LOS MONSTRUOS¹² (PARTE I, DEL NUEVO ÍDOLO)

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”. (Nietzsche, 2006, p. 86)

Casi como parte de una titanomaquia, el super-hombre [*Übermensch*] se opone a esta bestia fría, apartándose también de representaciones colectivas tan socorridas como el famoso Leviathán que, en el origen de la filosofía política y la Teoría del Estado moderna, condiciona la forma de pensar la organización social de los seres humanos. Siempre denunciando el carácter ficticio e inventado de nociones como “Estado”, sostiene Zaratustra:

12 Hablando de animales gigantes y extravagantes, encarnaciones de significaciones esotéricas, símbolos arquetípicos o representaciones de titánicos devenires, vale la pena citar esta criatura que aparece al inicio de la novela *Abaddón el Exterminador* del argentino, experto en horror, introspección psicológica y pesadilla, Ernesto Sábato: “Al llegar a Pedro de Mendoza, las aguas del Riachuelo, en los lugares en que reflejaba la luz de los barcos, le parecieron teñidas de sangre. Algo le impulsó a levantar los ojos, hasta que vio por encima de los mástiles un monstruo rojizo que abarcaba el cielo hasta la desembocadura del Riachuelo, donde perdía su enorme cola escamada” (Sábato, 1992, p. 10).

Nacen demasiados: ¡para los superfluos fue inventado el Estado!

¡Mirad cómo atrae a los demasiados! ¡Cómo los devora y los masca y los rumia!

“En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios” —así ruge el monstruo. (Nietzsche, 2006, p. 87)

En consecuencia de su pensamiento sobre la muerte de Dios, corresponde al super-hombre vencer este monstruo [*Untier*], deshacer la trama de sutilezas que lo hacía vivir, desprenderse del rebaño que lo conforma, —del cual hace parte, y destejer la sumatoria de ardidés superpuestos en ese monstruo hiper-frío que es el Estado.

Estos ardidés en cuanto perspectivas no son eliminados a favor de una “verdad” escamoteada por estas bestias, sino que propician el alumbramiento de otras perspectivas no menos falsas, quizá que las ficciones de “igualdad” que soportan todo el edificio teórico de la politología occidental, pero *embriagadas de un vértigo insospechado*, abriendo posibilidades hasta ahora impensadas.

A través de estos animales colosales, en cuanto magnificación de la estupidez y la impotencia humana, se observa la tendencia, revestida de garras y dimensiones tremebundas, a hacer soportable un modo de vida mediocre, condicionada, que ahoga las infinitas y *también monstruosas* posibilidades creativas de la vida en su desbordante sobre-humanidad.

Por ello, se recuerda la réplica de Zaratustra a la víbora que lo pica y le advierte que su veneno es mortal; allí Zaratustra mismo es un dragón, una pesadilla monstruosa: “¿En alguna ocasión ha muerto un dragón por el veneno de una serpiente?” (Nietzsche, 2006, p. 112).

La frase que se resalta ejemplifica mucho de la actitud de Nietzsche sobre estos temas; su respuesta, como poseído por una bestia, es altiva y contribuye a desposicionar la idea de que lo animal o monstruoso es algo ajeno y que, por lo tanto, se puede neutralizar o reprimir. Más adelante, se verá esto en la extraña figura del “animal interior” que aparecerá al final del capítulo.

Tal monstruosidad —oscilante entre lo agresivo y lo creativo— se halla recalcada cuando en el acápite “De las mil metas y de la única meta”, de la primera parte, nuevamente se caracterizan las diferentes valoraciones y puntos de vista constituidos sobre las cosas como un animal gigante o monstruo.

Evidentemente, la crítica de Nietzsche aquí no se dirige a la multiplicidad como tal, factor de cambio y mutación siempre celebrado desde la mirada del filósofo dionisiaco, sino al criterio de alabanza y censura que se desprende de esas mismas valoraciones; en este sentido, da por cierto un mundo, otorga consistencia indestronable a modos de entender las cosas que se encuentran relativizados, justamente por su diversidad, su inestabilidad, la forma cómo, según diferentes geografías y temporalidades, se cierne un horizonte de apreciación sobre el mundo sensible. Por esta razón, puede decir Zaratustra: “En verdad, un monstruo es el poder de ese alabar y censurar. Decidme, hermanos míos, ¿quién me domeña ese monstruo? Decidme ¿quién pone en cadenas las mil cervices de ese animal?” (Nietzsche, 2006, p. 101).



Visión del Leviatán según Gustav Doré (ilustración para el Libro de Job). Fuente: Shuker (2006, p. 36).

Ese “domeñar” sitúa de lleno en la actitud heroica y denodada de un adversario estas fabulosas bestias, como se ha venido anotando, se trata de una apología a la capacidad de situarse por encima de esa pluralidad siempre relativa de valores, amenazante si se cree indefectible, para generar una línea de fuga a tales condicionamientos axiológicos. Resistir la inercia y el gigantismo propio de un modo específico de asignar la calidad de “bueno” o “malo” a las cosas, e imaginar lo inimaginable, esos otros criterios imposibles de imaginar, ver o incluso anticipar desde la lógica del pensamiento dominante, apenas intuitivos, potenciales y apabullantes.



Zeus mata a Tifón (Cerámica griega pintada, hacia el 550- 500 a. C.). Fuente: Baring y Cashford (205, p. 345).

Pero no siempre la caracterización de estos dragones o monstruos es unívocamente negativa, en un fragmento póstumo fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883, se encuentran estas palabras:

¡Sí, todo este peso cargué yo! Me arrodillé y cargué todo este peso sobre mis hombros, como un camello doblegué mi corazón y marché deprisa hacia el desierto.

¿Dónde están las verdades que hacen sufrir?, grité.

Primero vino el dragón, y dijo: “el valor de todas las cosas es su falta de valor”, “la contradicción está en el corazón de todos los valores”

Supe entonces el origen del bien y del mal: y que faltaba el objetivo de la humanidad.

Lo más difícil era darme el derecho a nombrar las cosas con nuevos nombres y nuevos valores.

Envidiaba a todas las plantas - envidiaba también a todos los fantasmas.

Tomar los valores superiores y romper con ellos en mil pedazos las tablas de valores

puse mis propias tablas junto a las otras - ¡qué osadía y qué espanto fue aquello!

(Nietzsche, 2006b, p. 79)

Este dragón es distinto a los que se han mencionado hasta ahora; lo que le dice a Zarathustra no es una arrogante manifestación de su incuestionable poderío, ni tampoco hace ostentación de la inmutabilidad de sus criterios, sino que *introduce una duda sobre esos mismos criterios*; los torna contra sí mismos al enfatizar en la contradicción que habita lo esencial de los valores. Por ello, es tan clave este fragmento: al “contradecir” el valor otorgado a los dragones en otros apartados de la obra, abre la interpretación y la conmueve en sus fundamentos, *perspectiviza* la visión de estos como insufribles bestias auto-suficientes y belicosas, como si otra mirada y por suerte de una óptica diferente, el dragón mismo se mostrara como aliado de Zarathustra y le enseñara la vacuidad de esos infernales animales; la insustancialidad de los sistemas valorativos que se habían tenido como inamovibles.

Iniciando el fragmento, al igual que en el apartado correspondiente del libro en que el camello se metamorfosea en león —de las tres transformaciones—, el espíritu que ama cargar y venerar, se retira al desierto, pero a diferencia de lo que finalmente se lee en el Zarathustra, aquí el camello prorrumpe en un grito extraño: “¿Dónde están las verdades que hacen sufrir?”, no solo validando lo dicho en “De las tres transformaciones” en que se sostenía que el camello deseaba llevar las cargas más pesadas de todas, incluyendo la enigmática acción “tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo” (Nietzsche, 2006, p. 54).

Pero también se escucha lo que dice este dragón tan diferente del presuntuoso “tú debes”, al que termina enfrentando el león: “el valor de todas las cosas es su falta de valor”, “la contradicción está en el corazón de todos los valores”.

1.3. EL SUPER-DRAGÓN COMO AQUELLA CONTRAPARTE DEL SUPER-HOMBRE, SU PRESA (PARTE II, DE LA CORDURA RESPECTO A LOS HOMBRES)

Y esta es mi tercera cordura respecto a los hombres, el no permitir a vuestro temor que me quite el gusto de contemplar a los malvados.

Y soy feliz de ver las maravillas que un sol ardiente encoba. Tigres y palmeras y serpientes de cascabel.

También entre los hombres hay hermosas crías de un sol ardiente, y muchas cosas hay dignas de ser admiradas en los malvados.

Es cierto que así como vuestros sapientísimos no me parecen tan sabios, así también encontré que la maldad de los hombres está por debajo de su fama.

Y a menudo me he preguntado, moviendo la cabeza: ¿por qué seguir cascabeleando, serpientes de cascabel? ¿En verdad, también para el mal hay todavía un futuro!

Y el sur más ardiente no ha sido aún descubierto para el hombre.

¡Cuántas cosas llámense ya ahora la peor de las maldades, que, sin embargo, solo tienen doce pies de ancho y tres meses de duración! Alguna vez vendrán al mundo, sin embargo, dragones mayores.

Pues para que no le falte al super-hombre su dragón, el superdragón [*der Über Drache*], que sea digno de él: ¡para ello muchos soles ardientes tienen aún que abrasar la húmeda selva virgen!

Vuestros gatos salvajes tienen primero que convertirse en tigres, y vuestros sapos venenosos, en cocodrilos: ¡pues el buen cazador debe tener una buena caza!

¡Y en verdad, oh buenos y justos! Muchas cosas hay en vosotros que causan risa, ¡y ante todo vuestro miedo de lo que hasta ahora se ha llamado “demonio”!

Tan extraños sois a lo grande en vuestra alma que el super-hombre os resultará temible en su bondad!

[...]

¡Vosotros, los hombres supremos con que mis ojos tropezaron! Ésta es mi duda con respecto a vosotros y mi secreto reír: ¡puesto a que a mi super-hombre lo llamaríais – demonio! (Nietzsche, 2006, pp. 215-216)

Nuevamente el tono de Nietzsche es exagerado y superlativo, como en el caso del Estado; pero en esta ocasión, el énfasis está puesto en lo *por venir*. Zaratustra expone

el presentimiento de bestias mucho peores, burlándose de las cosas que atemorizan al hombre actual y que se agrupan en la noción de “demonio”, Allí donde lo tenido por más “maligno” hasta ahora no es nada comparado con esa “maldad” que enfrentaría el super-hombre, sobre todo en un contexto que ha superado la dicotomía “bueno-malo” como pares antagónicos e irreconciliables.

En esta idea se intenta relacionar un mal “más allá del bien y del mal” como presa y presea del super-hombre, con este fragmento del seminario de Derrida *La bestia y el soberano*, dictado en la sexta sesión, el 6 de febrero de 2002:

Basta —requisito mínimo— con tener en cuenta la divisibilidad, la multiplicidad o la diferencia de fuerzas en un ser vivo, cualquiera que sea, para admitir que no hay ser vivo finito —ahumano o humano— que no esté estructurado por ese diferencial de fuerzas entre las cuales una tensión, si no una contradicción, no puede no localizar —o localizarse en— instancias diferentes, algunas de las cuales resisten a las otras, oprimen o reprimen a las otras, tratando de poner en marcha y de hacer prevalecer lo que llamaremos, para no olvidar a La Fontaine, la razón del más fuerte. Y, en estos antagonismos hechos posibles, en todo ser vivo finito, mediante diferencias de fuerza o de intensidad, la bobada está siempre necesariamente de ambos lados, del “quien” y el “que”, de quien llega a establecerse como soberano y de lo que el soberano denuncia o ataca como la bobada del otro. (Derrida, 2010, p. 220)

Desde esta óptica, la tematización de la “bobada” ocupa un lugar importante en estos seminarios, desde el intento de embrutecer al otro, caracterizándolo como animal, lo que se cuestiona en la nitidez de la línea que separa lo inteligente de lo que no lo es, sobre todo cuando este último es siempre el animal.

En este sentido, se trata de desnaturalizar esa frontera, como queda también patente en la figura de un “super-dragón” que ya no es intrínsecamente malvado, sino un acicate y motivo para la caza, ya no humana, que necesita el super-hombre. En ambos casos, se está ante el intento de trazar los límites obvios asignados a lo humano y lo animal; esta idea salta a la vista en el extenso análisis que hace Derrida, en varias de sus obras, del apotegma “la razón del más fuerte”. El filósofo, desde la evocación del tono de las fábulas, deja al descubierto que “la razón del más fuerte es siempre la mejor”.

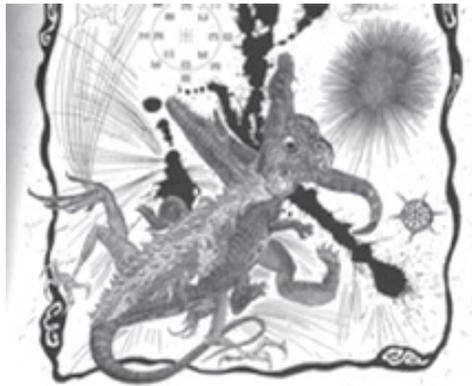
Esta enunciación puede resquebrajar la construcción de la filosofía política moderna, ya que ella incide en quién es el más fuerte o quién el más “inocente” entre animales antropomorfizados o entre el soberano humano frente a sus súbditos animales. Un ejemplo de tal actitud se percibe en el combate del super-hombre, que ya ha abandonado las compulsiones perceptivas y sensibles de la “forma humana” como artificio histórico y, desde esa pluralidad instintiva poshumana, se enfrenta al super-dragón.

En este punto, se debe hacer una referencia al “devenir-animal” para enlazarlo con las ideas precedentes sobre el “super-hombre” como intensidad afectiva y sensible,

que ha rebasado los límites biológicos entre lo humano y lo animal. Sostienen Gilles Deleuze y Félix Guattari: “en un devenir-animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad. Nosotros los brujos, lo sabemos desde siempre” (1997, p. 245).

De acuerdo con estos planteamientos, no se trata aquí de imitar al animal o de parecerse a él, sino de desposicionar el antropocentrismo propio de una imagen-pensamiento dual y arborescente, siempre tributario de una forma jerárquica de ver las cosas. Desde estas intuiciones y centrándose en la crono-teratología¹³, se intenta en estas líneas, poder ver, una vez más, toda esta prolífica y desmedida bestialización como una invitación a sacudirse de la idea biologicista de “animal”, es decir, a ir más allá de esta noción.

El gigantismo de la perspectiva nietzscheana deshace las clasificaciones zoológicas habituales y controvierte la fijación categorial de los seres vivos en especies ordenadas desde el trono de la razón. Hablar del super-hombre como “sentido de la tierra”, como se expondrá más adelante, es sensibilizarse frente a una conexión con flujos de intensidades “animales”, pre-subjetivas, indistinguibles e inenarrables para la lógica del discurso científico.



Extraño híbrido inspirado en la saga de los mitos de Cthulhu de H. P. Lovecraft. Fuente: Gómez (2003, p. 141).

Toda esta crítica a los marcos biologicistas de pensamiento propios de la epistemología de la modernidad se puede sintetizar en el vocablo “animote”, el cual se podría entender desde la siguiente perspectiva:

13 Aquí se puede anticipar la idea de ejemplificar el transcurso del tiempo (*crono-*) con una bestia de dimensiones desmesuradas (*terio-*). Cf. El eterno retorno como dragón o gusano hiperdimensional. De la misma raíz *terio-* deriva el vocablo “teriántropo” que se refiere a las transformaciones animales de ciertos hombres, chamanes o mutantes, de entre los que destacan los licántropos como un caso particular de teriantropía. Recordamos, además, que la teratología se ocupa del estudio de las monstruosidades o deformaciones, siempre en el límite entre animal y humano, lo anatómico y lo que carece de medida.

La violencia ejercida sobre el animal comienza por lo demás —dice Derrida—, con este pseudo concepto “el animal”, esta palabra utilizada en singular, como si todos los animales, desde la lombriz hasta el chimpancé constituyesen un conjunto homogéneo al que se opondría, radicalmente, “el hombre”. (Mallet, en Derrida, 2008, p. 10)

En este punto se ve que la crítica alcanza las taxonomías y los esquemas clasificatorios que constituyen la racionalidad misma del hombre occidental; es al nivel de pares oposicionales como “hombre-animal” donde opera la estrategia deconstructiva, denunciando una violencia que ya desde lo epistemológico, en el plano de los modos para nombrar las cosas, desconoce o invisibiliza una pluralidad siempre resistente a quedar apresada en tales rejillas lingüísticas. Se trata de ese falogocentrismo que instaura un modo de percepción y delimitación que, a pesar de tenerse por obvio, no deja de fundarse en una crueldad inimaginable hacia el devenir amorfo que solo por inaudita y arbitraria convención llamaríamos el “animal”.

Y a modo de respuesta a esta primera violencia, Derrida se inventa otra palabra, “l’animot” [el animote] que, cuando se pronuncia, deja oír [en francés] el plural, “animaux”, en el singular y recuerda la extrema diversidad de animales que “el animal” borra; “animot” que, escrito, hace ver que esta “palabra”, el “animal”, no es precisamente más que una “palabra”, un “mote”. (Mallet, en Derrida, 2008, p. 10)

Este último rasgo se mantendría con el neologismo castellano “animote”, una forma de desposicionar la arbitraria tranquilidad derivada del uso descuidado de palabras y nomenclaturas que perpetúan hábitos gnoseológicos profundamente inscritos en nuestra forma de pensamiento.



Coatlicue, divinidad azteca polimorfa entre umbrales, animalidades y otros raros antroporfismos. Fuente: Getty (1996, p. 81).

Valdría la pena aquí repensar el tercer acápite del prólogo de *Así habló Zaratustra* a sus discursos, en el que se hace alusión directa al animal en relación con el ser humano:

¿Qué es el mono para el hombre?, una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el super-hombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. (Nietzsche, 2006, p. 36)

Parecería que en esta cita se mantuvieran o incluso se reforzaran esos esquemas clasificatorios que se vienen denunciando, quizás asociando a Nietzsche con algún tosco evolucionismo de línea simplemente ascendente para el que el ser humano sería la cima del proceso de la vida. Sin entrar a discutir la posible influencia del evolucionismo darwiniano en el pensamiento de Nietzsche, se cree, por el contrario, que el momento del super-hombre —sin ser un concepto como tal, sino más bien la irrupción de un acontecimiento que descuaja las continuidades cronológicas, tal como lo veremos en la cuarta parte de este escrito— imposibilita seguir pensando la evolución desde una perspectiva lineal o cronológica.

No se trata entonces de una acumulación cada vez más perfecta de cualidades que llevaría del “animal” al “hombre”, y luego a nivel de causa-efecto al super-hombre, sino de transiciones bruscas más del orden de lo súbito, como se desprende de la poderosa imagen de este último “como rayo que brota de la nube: “Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: mas ese rayo se llama super-hombre” (Nietzsche, 2006, p. 40).

Allí no hay cálculo o previsibilidad alguna, hay una torsión de las líneas temporales mismas, un salirse de lo acostumbrado para vislumbrar ese rayo engeguecedor [dieser Blitz]; ese instante en que se materializa el “sentido de la tierra”¹⁴ y que tanto parentesco tiene con la idea del eterno retorno. Desde este punto, faltaría pensar qué del “animal” quedaría en esa suprema transubstanciación que es el super-hombre, ya que, definitivamente, no se trataría de una simple negación de cualidades atribuidas al animal, como ha sido el caso de la racionalidad falogocéntrica en la que se excluye de la idea de “humano” aquellos rasgos instintivos que lo acercaría a las “bestias”, sino que incluso esa explosión llamada super-hombre, quizás, esté constituida por una *potenciación* de devenires sensibles propios del animote y palpitantes, en “devenires-animales” que atraviesan el concepto moderno de “hombre”.

14 “Der Übermensch ist der Sinn der Erde” (Nietzsche, 1927, p. 9). El super-hombre es el sentido de la Tierra (Nietzsche, 2006, p. 36); la traducción inglesa dice “The Superman is the meaning of the earth” (Nietzsche, 1968, p. 42).

1.4. EL ETERNO RETORNO COMO MONSTRUO GIGANTESCO (PARTE III, EL CONVALECIENTE)

Una vez Zaratustra se ha “contado a sí mismo” (Nietzsche, 2006, p. 278), aguardando alrededor de viejas tablas rotas y también nuevas tablas a medio escribir (Nietzsche, 2006, pp. 278-302), se atreve a convocar a su pensamiento abismal, el pensamiento del eterno retorno. Aquí nos interesa su caracterización animal, las metáforas que lo animalizan, primero como si se encontrara incubado o en estado larvario, lo llama gusano adormilado¹⁵: “¡Sube, pensamiento abismal, de mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino, gusano adormilado: ¡arriba!, ¡arriba!” (Nietzsche, 2006, p. 302).



El dragón mordiendo su propia cola como signo de la circularidad inacabable, demencial y fecunda del tiempo, aquí en una litografía de M. C. Escher. Fuente: Ernst (2007, p. 27).

Esta temporalidad enloquecedora y paradójica que es el eterno retorno toma cuerpo de bestia gigante, produciendo una parálisis de terror en Zaratustra. Una vez más, como se plantea frente al Gran Dragón de las tres transformaciones o al Superdragón como presa digna del super-hombre —la cordura respecto a los hombres—, la narración es

15 En la más reciente edición de editorial Cátedra (Nietzsche, 2010, p. 383) Luis A. Acosta traduce por gusano “adormecido” [*verschlafener*], y en la edición de Porrúa (Nietzsche, 2004, p. 146) “dormido gusano”, J. R. Hollingdale en la versión inglesa dice: “sleepy worm” (Nietzsche, 1969, p. 232). Lo llamativo es la forma como en la clásica edición de editorial Aguilar (Nietzsche, 1965, p. 367), de manera extraña el traductor Eduardo Ovejero y Maury vierte “Wurm” por “Dragón”, muy a propósito del sentido de este texto, su versión del pasaje es esta: “De pie, pensamiento vertiginoso, surge de las profundidades de mi ser, yo soy tu canto de gallo y tu alba matinal, dragón adormilado, ¡Levántate!” (subrayado añadido).

agonística y escenifica siempre un combate o lucha entre grandes monstruos, en este caso entre Zaratustra y la idea misma del retorno idéntico de todas las cosas.

Luego de superar este pasmo colosal, Zaratustra escucha a sus animales, el águila y la serpiente, quienes enunciarán la doctrina del eterno retorno, recordando aquel pasaje en el que se presentaba a un joven pastor —en este caso el mismo Zaratustra— conteniendo con una pesada serpiente negra, así les dice ahora a sus animales: “¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí” (Nietzsche, 2006, p. 305).



Del tratado alquímico Atalanta Fugens, esta alegoría del dragón o serpiente con figura humana. Fuente: Maier (2007, p. 287).

Nuevamente, se hace énfasis en la expresión “monstruo” [Untier] para hablar del Eterno Retorno. Ya finalizando su convalecencia, son los animales los que dicen a Zaratustra: “Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y vaciarse” (Nietzsche, 2006, p. 308).

En este caso, la palabra alemana que el traductor de esa obra, Raúl Gabás, traspone por monstruoso es *Ungeheur*, idea que atraviesa todo el libro de Safranski, siempre que se pretende caracterizar el pensamiento nietzscheano¹⁶. De allí la importancia de la metáfora de visualizar el eterno retorno como monstruo o colosal bestia, la cual lo emparenta con una experiencia límite, con una gigantesca inabarcable pesadilla¹⁷.

16 Sirva como ejemplo esta afirmación: “En Nietzsche se trata de consecuencias deducidas de una persuasión fundamental, la de que el estrato profundo de la vida es de tipo dionisiaco-heraclitiano, cruel, vital y peligroso. La vida es monstruosa, es distinta de lo que un blando humanismo puede pensar” (Safranski, 2009, p. 80). (El subrayado es propio).

17 La experiencia alucinada de Chalmers, el protagonista del relato “Los perros de Tíndalos” [The Hounds of Tindalos] de Frank Belknap Long perteneciente a la saga de los mitos de Cthulhu (Lovecraft, 1997, pp. 173-188), no es menos pesadillesca; en lo relacionado con la temporalidad de los viajes místicos que emprende, se encuentra con el horror mismo, así como el mismo Jorge Luis Borges en cuanto narrador de su brillante cuento “El Aleph”

Para desentrañar la relación entre temporalidad y animalidad, pasando por un momento de subjetivización de la temporalidad, conviene citar a Marie-Louise von Franz, quien sostiene respecto al tiempo: “no es extraño que, en principio, se lo considerara una deidad, incluso como una manifestación de la divinidad suprema, de la que fluye cual río de la vida” (1996, p. 5). En la misma obra se hace una panorámica de diversas cosmovisiones sobre el tiempo, de las cuales se resaltan aquellas representaciones que lo han asociado a un animal como la serpiente entre los griegos, o incluso, el cocodrilo como un avatar nocturno de Ra para los egipcios (von Franz, 1996, p. 6).

Una relación poética, justo en el tono de Zaratustra, entre temporalidad, monstruosidad y animalidad, se puede encontrar también en el texto *La larga busca* de Jorge Luis Borges, quien dice:

Anterior al tiempo fuera del tiempo (ambas locuciones son vanas) o en un lugar que no es del espacio, hay un animal invisible, y acaso diáfano, que los hombres buscamos y que nos busca.

Sabemos que no puede medirse, sabemos que no puede contarse, porque las formas que lo suman son infinitas [...]

Se conjetura que su sangre late en tu sangre, que todos los seres lo engendran y fueron engendrados por él y que basta invertir una clepsidra para medir su eternidad [...]. (Borges, 1989b, p. 490)

Dentro del tono mitogónico de estos textos, especialmente fértil en el Zaratustra, es difícil no pensar en la gesta de Marduk en el Enuma Elish, poema babilonio de la creación, donde este héroe enfrenta a Tiamat, también un dragón de proporciones incalculables, de cuyos despojos mortales configurará el mundo¹⁸.

declara al contemplar la suma de todas las cosas: “sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo” (Borges, 1989a, p. 626). Un ejemplo de la literatura borgiana aún más afín a este caso es “La escritura del Dios”: “Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron” (Borges, 1989a, p. 599). La imagen de la Rueda es suficientemente significativa para relacionarla con Zaratustra, que también se llama a sí mismo el abogado del círculo [*der Fürsprecher des Kreises*] (Nietzsche, 1996, p. 303). En estos casos la percepción de la temporalidad *total* destroza la identidad misma de quien se asoma a semejante abismo, sacudiendo despiadadamente sus frágiles esquemas y categorías temporales. En el relato “La escritura del Dios” el protagonista, Tzinacán, pierde cualquier interés en su destino o su identidad personal, sufre una severa des-personalización, tal como le ocurre a Zaratustra en el apartado que venimos comentando.

18 “En el Enuma Elish, hasta que Marduk no derrota a Tiamat no puede dividir su cuerpo en cielo y tierra” (MacLagan, 1994, p. 27). También sobre esto se dice en “El mito de la Diosa”: “La nueva imagen mítica de la Edad de Hierro es la del dios héroe solar que se enfrenta y mata al voraz dragón de la oscuridad y el caos” (Baring y Cashford, 2005, pp. 342-343).



*Marduk destroza a la divinidad femenina del caos Tiamat, Relieve asirio, hacia el siglo IX a. C.
Fuente: Shuker (2006, pp. 52-53).*

En esa línea, la lucha de Dios —a través de Cristo, esta vez ya no como manso cordero, sino en cuanto furioso comandante de ejércitos— con la Bestia del Apocalipsis, según la escatología judeocristiana tan parodiada por Nietzsche, y también simbolizada en la lucha de San Jorge y el Dragón o el arcángel Miguel contra Satanás, son momentos de ese mismo enfrentamiento entre potencias arquetípicas, no solo del bien y del mal, sino entre fuerzas co-creadoras y co-inspiradoras del mundo. Respirando esta atmósfera de bestial caza, persecución y acecho al animal —animote— y viceversa, Derrida dice: “[...] el hombre va tras el animal. Lo sigue. Este “tras” de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es *la génesis misma del tiempo*” (Derrida, 2008, p. 33).

En este caso, la imagen de Zaratustra acechando y siendo acechado, cazando y siendo a su vez cazado, o venciendo —convirtiéndose a la vez en víctima— de la bestia innúmera del Eterno Retorno, además de implicar las anteriores gestas con el Super Dragón y el Gran Dragón o con el Estado como “el más frío de todos los monstruos fríos”; también tiene una relación directa con esa idea de temporalidad de Heráclito, que fluye siempre, que jamás se detiene, y que se halla en constante superación autoagonística; no en una sucesión pacífica, sino a partir de choques, rupturas y enfrentamientos consigo misma.

Al respecto, y buscando ya la conexión mini-máxima de esta concepción gigante y ciclópea del tiempo como eterno retorno y el puntillismo hiper-detallado del acontecimiento o del instante, Safranski dice: “¿y qué es la imagen, esta imagen heraclitiana del mundo, sino comprimir en un instante el fluir del tiempo?” (2009, p. 123).

Otra posible interrelación entre eterno retorno y acontecimiento aparece en un fragmento póstumo de la época de Zaratustra: “Inmortal es el instante en que engendré el retorno. Por este instante *soporto* el retorno” (Nietzsche, 2006b, p. 105). También la primera formulación del eterno retorno en boca de sus animales singulariza la especificidad del instante, que puede ser percibido como eclosión del

Acontecimiento: “En cada instante comienza el ser; en torno a todo ‘Aquí’ gira la esfera ‘Allá’. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad” (Nietzsche, 2006, p. 305). Claro, sin olvidar la escena surrealista de “La Visión y del Enigma”, que en medio de una sucesión de ambientes oníricos, termina con la primera imagen del pastor mordiendo la cabeza de la pesada serpiente negra; en este caso, Zaratustra dialoga con el enano en el portón del instante.

Igualmente, ya Safranski se ponía sobre la pista de esta relación:

No entiende suficientemente la idea del eterno retorno quien lo rechaza como especulación cosmológica o metafísica. Nietzsche la entendió como una incitación a vivir cada momento como si pudiera volver sin que por ello tuviéramos que asustarnos. Se trata de un pensamiento cuyo sentido está en hacer que irradie el brillo del instante. (2009, p. 190)

Ahora bien, en resonancia con estas intuiciones, Jacques Derrida ha reflexionado sobre la temporalidad presente en la irrupción del Acontecimiento que se ligaba al super-hombre como encogimiento súbito del rayo que ha incubado la más pesada nube. Derrida, criticando en trabajos de Agamben y de Foucault la irresistible tendencia a rectificar cierto momento como el “fundador”, según esquemas de cronologización lineales e irreversibles, hace una relectura pacientemente deconstructiva, en la que profundiza la ambivalencia de hablar de una cópula ciertamente monstruosa entre *La bestia y el soberano*, donde no se logra distinguir los dos polos; pero, si se redefinen, en particular con las metáforas de los grandes demonios o animalazos que se utilizan como pretexto a estas líneas. Así lo plantea el autor:

Tengo más bien la tentación de pensar que esa singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal [...], a la idea de acontecimiento decisivo y fundador, que se renuncia a la alternativa entre lo sincrónico y lo diacrónico. (Derrida, 2010, p. 388)



Muerte alquímica del Dragón (Mercurio), según Michael Maier en Atalanta Fugens. Fuente: Maier (2007, p. 181).

Desde este planteamiento sí es posible observar una práctica historiográfica-*otra*, en la que se incluye la propuesta de exceder el aparato crítico tradicional compuesto, exclusivamente, por fuentes escritas: “todo eso nos obliga [...] a reconsiderar, justamente, una forma de pensar la historia, de hacer historia, de articular una lógica y una retórica con un pensamiento de la historia o del acontecimiento” (Derrida, 2010, p. 388); pero sobre todo rebasando, extralimitando y transubstanciando la experiencia cotidiana de la temporalidad; tal como es dramática y monstruosamente redibujada en la obra de Nietzsche, y más a la sombra enorme e hipertrofiada de estas bestias mayúsculas.

1.5. EL ANIMAL INTERIOR. *THE BEAST WITHIN*¹⁹

En el apartado *De los sacerdotes [Von den Priestern]* de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* se narra esta historia en referencia a los sacerdotes, este tipo de hombres que han creído hallar el suelo último del que emanan valores eternos e inmutables:

En una isla [Eilande] creyeron desembarcar en otro tiempo, cuando el mar los arrastró lejos; pero mira, ¡era un monstruo dormido.

Falsos valores y palabras ilusas: éstos son los peores monstruos para los mortales,
- largo tiempo duerme y aguarda en ellos la fatalidad.

Mas al fin ésta llega y vigila y devora y se traga aquello que construyó tiendas para sí encima de ella. (Nietzsche, 2006, p. 144)



La boca del infierno, xilografía anónima del siglo XVI, visualiza el ser devorado por las invenciones escatológicas de la moral cristiana. Fuente: De Givry (1971, p. 31).

19 Como en todos los casos anteriores, la traducción inglesa corresponde a la edición de Penguin Classics, (Nietzsche, 1969, p. 302). La “mala consciencia” en cuanto furioso animal interior —como se analizará en esta quinta parte— puede verse con nitidez en este pasaje de la genealogía de la moral: “El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere ‘domesticar’ y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, [...] este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la ‘mala consciencia’” (Nietzsche, 1995, pp. 96-97).

En esta parodia se ve el gigantismo bestial como una instancia devoradora de los incautos, la cual se deriva de la tentativa necia de hallar tierras absolutamente firmes sobre las que se puedan asentar mitologías y artificios morales. Este esperpento de pretender dar validez universal y apodíctica a lo que solo es una perspectiva, se termina “tragando” como la ballena a Jonás, a quienes confiaron en la univocidad de sus criterios de valoración.

Los “peores monstruos” para los mortales serían estos “falsos valores y palabras ilusas”, allí donde mora la fatalidad del “largo tiempo”. El tono apocalíptico resalta como una advertencia de lo que ocurrirá a quienes se empeñen en dar por asegurada la fugacidad de esos discursos sobre el valor del hombre y el mundo. El estilo se mofa del lenguaje de los sacerdotes quienes son escarnecidos en este apartado, ya que son ellos quienes han introducido un miedo indecible en su “rebaño”, a fuerza de hacerles aceptar los terribles peligros de violar los mandamientos de la ley divina.

La inversión nietzscheana resulta muy lúcida al devolver ese miedo, pero hacia los hacedores de esa consciencia moral; los que deben temer, en este orden de ideas, no son las ovejas descarriadas, sino aquellos que pretenden que exista algo así como “ovejas descarriadas”. Aquellos que se han “asentado” sobre el lomo de un desmedido animal, símbolo del efecto de verdad que desea darse a la escatología cristiana, lo que lograrán será ser devorados por ese monstruo²⁰, tornándose contra sí mismos esos “falsos valores y palabras ilusas”.

Es pertinente recordar aquí la advertencia de Zaratustra, al final de la primera parte, a levantar ídolos demasiado grandes, que siempre con pies de barro, amenazan con aplastar a sus mismos adoradores, incluso si ese ídolo es el mismo Zaratustra: “Vosotros me veneráis: pero ¿Qué ocurriría si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua!” (Nietzsche, 2006, p. 126). En últimas, lo que debe dar miedo es estabilizarse en criterios que asfixian y ahogan el devenir infatigable y nunca encasillable de la vida, y no la supuesta “falta” o “pecado” a la hora de cumplir esos sacrosantos postulados.

La imagería del infierno cristiano ilustra suficientemente esta situación; el castigo de desobedecer al creador, el terrible y ultra-sangriento castigo que aguarda a los pecadores post mórtem, una escenificación que no omite ninguna atrocidad ni retrocede ante nada con tal de aterrorizar. Se superlativiza el horror, la inhumanidad y la mayor barbarie que padecerán los pecadores, quienes desacatan los mandamientos y preceptivas de la Santa Iglesia.

Zaratustra ve en ese terrible dolor e insufrible aflicción a los sacerdotes mismos, a quienes pretendieron asustar al rebaño con invenciones, engañosas ridículas y monstruos traídos de los cabellos, son ellos los que serán devorados por sus mismos demonios, al pretender instaurar una visión del mundo como la única posible.

20 Quizá se trate de su mismo miedo encarnado en esos monstruos, en tales deidades del infierno.



Grabado de Bernardino Stagnino, Venecia, 1512. Fuente: Sloterdijk, (2004, p. 514).

Este temor a ser devorado o comido vivo ya no solo por quimeras y justicieros jueces o espectros del inframundo, sino por animales salvajes de una isla, por ejemplo, va a ser un motivo fundamental del segundo volumen²¹ del seminario *La bestia y el soberano* de Jacques Derrida, el cual está dedicado justamente a la figura de Robinson Crusoe. En este caso, hace una genealogía del miedo y siempre en el tono paródico de Zaratustra a los sacerdotes, pastores de toda índole, padres de la Iglesia o directores de consciencia moral, dice el concienzudo en el apartado “de la Ciencia”:

El miedo, en efecto, a los animales salvajes fue lo que durante más largo tiempo se inculcó al hombre, y asimismo al animal que el hombre oculta y teme dentro de sí mismo: Zaratustra llama a éste “el animal interior”. (Nietzsche, 2006, p. 410)



*Tsathoggua, caricatura inspirada en la saga de los mitos de Cthulhu de H. P. Lovecraft.
Fuente: Gómez, (2003, p. 136).*

21 Lo correspondiente al trabajo sobre la “soledad”, eje de ese segundo volumen, será abordado en el siguiente capítulo titulado justamente “Soledumbre”.

Andrés Sánchez Pascual en una nota a este pasaje, que remite a la nota 532 (Nietzsche, 2006, p. 489) aclara que la expresión alemana usada por Nietzsche para nombrar al “animal interior” es *das inwendige Gethier*, de donde se deduce la semejanza con la expresión *der inwendige Mensch* usada en la traducción de Lutero de Romanos 7, 22. La edición original de 1927 de Alfred Kröner Verlag, la cual se utiliza aquí, dice *das innere Vieh* en ese mismo pasaje, por lo que la “antítesis” que sugiere Sánchez Pascual entre la traducción bíblica y el giro de Zaratustra resulta así sin fundamento. No se trataría de una parodia y reversión del sentido bíblico del “hombre paulino”, sino de otra cosa, el fermento de miedo a las bestias latente dentro del hombre mismo, quizá, su propia animalidad, el lado instintivo que lo habita.

Como si se tratara de un residuo de “animalidad” en cada uno, en este caso el bicho no sería de dimensiones gigantescas, a menos que se entienda que el problema del “tamaño” no es solo físico, sino que involucra el grado de asedio y acecho de esas fuerzas latentes en el ser humano; como si la monstruosidad implicara la enorme dificultad que se tiene para sujetar esos impulsos; la fuerza y el poder que ejercen sobre cada uno, la incesante batalla que se libra para tener a raya ese lado bestial e inhumano que también constituye lo “humano, demasiado humano”²².

Ese animal que el hombre “oculta y teme” *dentro* de sí, podría leerse como ese lado inconsciente reacio a someterse a los imperativos y reglas de la cultura; pero también podría relacionarse con la conciencia moral en sí misma, interiorizada e incorporada en la forma de una bestia que nunca se sacia de hacer exigencias, y mantiene al hombre en un permanente estado de sumisión y culpabilidad, como el parásito del que se hablará en el tercer capítulo, haciendo referencia a Michel Foucault y el problema de las “voces internas” de Nietzsche.

En este sentido, contrario al anterior, el “animal interior” no es la animalidad previa u opuesta a los mandatos culturales, sino estos mandatos culturales mismos, su apremio y monstruosidad, como si lo que más distingue al hombre de los animales lo animalizara a su vez; se tornara en un tipo de conciencia igualmente sanguinaria y devoradora²³. De ahí el temor, ese miedo ya no es a ser engullido por un “otro” salvaje, sino que sucumbe al salvajismo de los sistemas morales que pretenden alejarse de todo salvajismo.

El asunto del “sentimiento de culpa”, en el lenguaje metafórico que caracteriza *Así habló Zaratustra*, es de vital importancia; este sentimiento toma forma de

22 La metáfora del *zombi* es clave en este punto, su estatuto ontológico y la temporalidad que implica. Para una consideración más detallada, ver epílogo de la tesis.

23 Un análisis de este “animal interior”, desde *La genealogía de la moral* se encuentra en “De otro modo de ser: el animal nietzscheano. Aportes para la cuestión de la biopolítica” de Mónica Cragolini; allí se lee: “Convirtiendo a las fuerzas en animal interior sutil y vengativo, la vida se tortura y goza de esa tortura: ese es el placer que genera la crueldad contra lo viviente (en uno mismo, y en el otro). Se podría decir que el humanismo es la configuración de fuerzas epocales en la que el ideal ascético como sacrificio de lo viviente se ensaña de la manera más cruel (y experimentadora de goce en esa crueldad) con la animalidad” (Cragolini, 2010, p. 37).

animal, el “gusano” de la consciencia moral si se sigue la imagen tradicional tan nítidamente apreciable en una película como *El cadáver de la novia* de Tim Burton; en ella, literalmente, la consciencia moral que atormenta la mente de la novia es extraída en forma de un gusano taimado; ese parásito del que ya se hablará en el capítulo correspondiente.

Bajo el asediado íntimo de un tal “animal interior” se siente que la distinción tajante entre el hombre y el animal o *La bestia y el soberano* —en el tono ya citado en el seminario de Derrida— pierde su solidez a priori; aquí puede ser tan brutal el ataque de las bestias que carecen de consciencia moral como esta misma consciencia moral en su intento de controlar, juzgar y castigar todas las acciones del hombre. El sujeto es una pluralidad de fuerzas que luchan bestialmente por la supremacía, entendiendo por “bestialmente” tanto la ausencia de límites morales o los que sea, como esos mismos límites vigilándolo todo ininterrumpidamente, salvajemente apresándolo. Dice Nietzsche, de nuevo en boca del concienzudo del espíritu, un poco más adelante, en el apartado “De la Ciencia”, también en la cuarta parte del Zarathustra: “En la soledad crece lo que uno ha llevado a ella, también el animal interior. Por eso resulta desaconsejable para muchos la soledad” (Nietzsche, 2006, p. 396).

La soledad es presentada como un amplificador de impulsos y tendencias presentes en el ser humano, ese campo de batalla incesante que solo por convención se sigue llamando “lo humano”. En este pasaje, se hace una clara alusión a los protocolos de experiencia de los llamados “santos” o “padres del desierto”²⁴, quienes habrían sufrido el asalto de las porquerías más sublimes y aberrantes que los habitaban a ellos mismos, que los *constituían* como una suerte de lado oscuro o inconsciente, siempre aguardando el momento de perturbar la tranquilidad del mundo racionalmente explicado: “¿ha habido hasta ahora en la tierra algo más sucio que los santos del desierto? En torno a ellos no andaba suelto tan solo el demonio, sino también el cerdo” (Nietzsche, 2006, p. 396).

La soledad sería un espacio y un momento privilegiado para la emergencia del animal interior; esa fauna abisal, juguetona e híbrida que también es el ser humano, durante el sueño, al relajarse la ilusión de los cerrojos morales y epistemológicos que aseguran la consistencia de la realidad; saltan desordenada, divertida y pesadillescamente estos seres, pululación imaginal y magma preconsciente o pre-discursivo, eso sería también a lo que en el Zarathustra se aludiría con la expresión “animal interior”.

24 En estos seres se visualizan las primeras imágenes del tercer capítulo, un cuadro de Max Ernst sobre San Antonio acechado servirá de guía a una indagación sobre parásitos mentales.



P. Brueghel el viejo, la visita de Jesús al limbo se asemeja a una exploración de ese caos inenarrable simbolizado en la figura del “animal interior”. Fuente: De Givry (1971, p. 33).

Desde el comienzo de este capítulo se ha hecho énfasis en el carácter agonístico, de contienda que tiene el encuentro con los monstruos y dragones; con una sola excepción del fragmento póstumo, en que el dragón parece susurrar a Zaratustra una clave interpretativa distinta sobre la impenetrabilidad y arrogancia de las construcciones discursivas sobre la moral, convirtiéndose así en una suerte de aliado en la empresa desacralizadora, relativizadora, crítica y creativa en que se encuentra inmerso este último. En los demás casos, los dragones y extraños híbridos son adversarios, enemigos a vencer, siempre desde la lógica combativa, guerrera y heroica que tanto inspiraba a Nietzsche.

Ahora bien, esta pelea, esta confrontación, este conflicto es un “¿cuerpo a cuerpo entre quién y quién?, ¿quién y qué?, entre dos cuerpos muy grandes, ante todo, *La bestia y el soberano* ¿no es cierto? Entre dos inmensos seres vivos ante todo: el rey de reyes, el más grande de los reyes, Luis el Grande, y el animal más grande” (Derrida, 2010, p. 332). A propósito de la imagen de la disección o autopsia de un elefante ante la vista de Luis XIV, en la Francia inmediatamente anterior a la Revolución; a lo que se apunta aquí es a identificar las dimensiones fabulosas de ambos componentes de la escena, el rey soberano absoluto y la bestia muerta, pero también en general el tamaño del hombre y el del animal; al respecto se dice en el seminario del filósofo francés: “En esta escena el saber es tan *fenomenal* como el elefante. Es una bestia, un elefante fenomenal” (Derrida, 2010, p. 332).

Este asunto de la medida o tamaño ya había sido abordado como un símbolo del poder de las bestias, o, en el caso del “animal interior”, referido a su insistencia sin fatiga, su modo recalcitrante e inagotable de controlar los actos humanos; por ello la grandeza de estos cuerpos es tan importante, como todos los monstruos que aparecen en las imágenes de este capítulo, iniciando con ese Galimatrazo o Jabberwocky energúmeno, hasta la monstruosidad inimaginable y enloquecedora del eterno retorno, del tiempo mismo en su fluir inagotable y en sus horripilantes y vastas posibilidades.

Si el saber también es enorme, “fenomenal” incluso, según la cita de Derrida, se trata de un saber agigantado por un tipo de mirada aleccionadora, pesquisadora, *pornográfica*, se podría decir al referirse a la lógica de la investigación científica, que es enorme en su ambición y sin escrúpulos respecto al objeto observado. Así podría caracterizarse el tipo de “mirada”, de enfoque derivado de la epistemología de la modernidad, una analítica que no se detiene ante nada en su intento por descifrarlo todo, explicarlo de acuerdo con leyes inmutables.

Con esto se encuentra una correlación asombrosa entre Ciencia, positivismo científico y bestialidad, penetración inhumana o sin talanqueras morales de ningún tipo sobre su objeto de estudio. También allí se ubica la Historia, el quehacer del historiador no solo ligado a una idea de temporalidad lineal, como quedó anotado en las líneas finales de la parte dedicada al eterno retorno como gran y oscuro animalazo, sino que los presupuestos que guían esa mirada se asemejarían a los del rey frente a la bestia ya abatida, *mirada de anatomista*, diseccionando y enseñoreándose hasta del rincón más oculto del cuerpo del animal.

Se ve aquí que la batalla con la bestia aparece como ganada por el ser humano en su soberanía también bestial y animal, de donde podría imaginarse cómo sería entonces el combate con el “animal interno”, cuya derrota y caza puede significar la vida misma del ser humano, o al menos la destrucción de los parámetros que dan consistencia a una cierta idea del mundo. Eso, si se mantiene la hipótesis de que este temible bicho interior que anida en la mente —o que *es* la mente— o en la “cabeza”, son los mandatos y las reglas culturalmente impuestas sobre “la animalidad” en bruto del ser humano. Pero si es esta animalidad no cultivada o aún no vencida por la cultura²⁵ lo que constituye a este “animal interior”, las implicaciones de su asedio y derrota podrían ser bien diferentes.



Hércules contiene con la Hidra. Fuente: Shuker (2006, p. 108).

25 Nuevamente la nitidez de la diferencia “Naturaleza/Cultura” o “Cultura y Animalidad” se ve seriamente comprometida.

Este tema de la animalidad y el campo de la política —como conflicto y enfrentamiento de intereses—, así como para Nietzsche la evidente fascinación por las fábulas animales, se ejemplifican magistralmente en el recorrido de Zaratustra, donde no se escatima en la descripción de horrorosos e invencibles dragones y bichos amorfos o amenazantes. Esta correlación desde el punto de vista de la predilección de filósofos políticos por las metáforas de bestias gigantes, es tematizada por Derrida en los siguientes términos:

Dentro de la evidente, si no sorprendente, abundancia de las figuras animales que invaden los discursos sobre lo político, las reflexiones de filosofía política, ¿cómo tener en cuenta esa necesidad profunda que precisamente estamos interrogando e intentando interpretar en este seminario, pero asimismo la compulsión, digamos psíquica y libidinal, que empujaría a los filósofos de lo político, a todos aquellos a los que interesa apasionadamente mantener un discurso sobre el poder, y sobre el poder político, y que representarían, por su parte, cierto tipo de hombre o de mujer (y más bien de hombre hasta ahora), la compulsión irresistible que o bien los empujaría o bien los atraería hacia visiones o alucinaciones zoomórficas, los empujaría o los atraería hacia un terreno en donde las oportunidades de apariciones (digo apariciones en el sentido de los fenómenos pero también de epifanías visionarias, quiméricas o no), en donde las oportunidades de apariciones de animales fantásticos serían mayores? [...].

Es preciso que se introduzca aquello que, en el origen, pertenecería a una naturaleza o una estructura esencial del ámbito de lo político como tal, del poder político y de la soberanía política; recaería propiamente sobre él producir, de una forma particularmente fecunda e irresistible, semejante proliferación de bestias fantásticas y de visiones zoopoéticas. (Derrida, 2010, p. 109)

De este modo, se podría justificar la inclusión y escogencia, en este primer capítulo, de grandes animales para explorar algunos aspectos claves en el origen y genealogía de la idea de soberanía en Occidente, con énfasis en la soberanía de una temporalidad lineal que sigue determinando el quehacer del historiador; por lo que se ha trenzado la imagen del combate con estos seres a medio camino entre lo imaginario y lo más pasmosamente real.

Como el Estado, que siendo una ficción normativa genera incontrovertibles efectos de realidad sobre los ciudadanos, así también la enigmática figura del “animal interior”, que se ha tratado de interpretar en esta última parte y donde se enlazan con particular dramatismo dimensiones de la problemática vital en *Así habló Zaratustra* sobre la distinción entre el hombre y el animal, de las que se derivan tantas y tan temibles consecuencias para la imagen del mundo actual, desde la génesis misma del hombre como “animal político”, pero sobre todo dotado de Logos, hasta la innegable crisis medioambiental y destrucción de la fauna a escala planetaria como parte de un proyecto epistemológico y político de soberanía del hombre en el mundo.

Allí donde para el historiador y para todos, haciendo eco de lo dicho en el apartado sobre el eterno retorno y la temporalidad del acontecimiento, urge una ampliación de su concepción cronológica todavía lineal y rendida a los presupuestos que ya Nietzsche en el *Zaratustra*, pero más recientemente Derrida en su seminario *La bestia y el soberano* han criticado ferozmente o intentado deconstruir, con la ingente valentía del guerrero que abate su presa, esa valentía, poder o incluso soberanía mayúsculos e hipertrofiados; pero también la finura y extrema paciencia de una aproximación como la de Derrida, en la que introduce una sospecha sobre la naturalidad de la idea de tiempo que se tiene, la narrativa histórica, o la imagen de lo que, abusivamente, se sigue llamando el o lo animal.

