

## LA POBREZA DEL MAS RICO. NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DE LA DONACION

Sebastià M. Pascual

RESUMEN: Se interpreta la figura del mendigo voluntario de la cuarta parte del *Zaratustra* de Nietzsche como manifestación de la insuficiencia de los hombres superiores y, por tanto, del viejo Zaratustra ante el don, lo cual indica desde una perspectiva heideggeriana las insuficiencias de la metafísica.

ABSTRACT: We interpret the figure of the voluntary beggar which appears in fourth part of Nietzsche's *Zarathustra* as a manifestation of higher men's and older Zarathustra's insufficiency in "relation" to the gift; from a heideggerian point of view, all this amounts to the metaphysics' insufficiencies.

Entre los textos de Nietzsche nos encontramos con la figura inquietante de la pobreza entre los ricos; no la figura del más pobre, a secas, sino la del más pobre de los ricos; es decir, no del pobre frente a la clase ajena de los ricos, sino del pobre que pertenece paradójicamente a la clase de los ricos. Proponemos la interpretación de esta figura con la ayuda de la irrupción de otros textos. Nuestro trabajo consistirá pues en ensayar irrupciones. Los mismos textos de Nietzsche contribuyen a esta tarea, pues están llenos de alteraciones, de interrupciones bruscas, y eso por motivos "esenciales". "Una mañana (...) Zaratustra saltó de su lecho como un loco, gritó con voz terrible e hizo gestos como si en el lecho yaciese todavía alguien que no quisiera levantarse (...). Y Zaratustra dijo estas palabras: ¡Sube, pensamiento abismal, de mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino (...) ¡Desátate las ataduras de tus oídos: escucha! ¡Pues yo quiero oírte! ¡Arriba! ¡Arriba! ¡Aquí hay truenos bastantes para que también los sepulcros aprendan a escuchar! (...) ¡Te mueves, te desperezas, roncneas? ¡Arriba! ¡Arriba! ¡No roncar — hablarme es lo que debes! ¡Te llama Zaratustra el ateo! (...) ¡Dichoso de mí! Vienes— ¡te oigo! ¡Mi abismo *habla*, he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz! ¡Dichoso de mí! ¡Ven! Dame la mano — ¡ay! ¡deja! ¡ay, ay! — náusea, náusea, náusea - - - ¡ay de mí!"<sup>1</sup>

Los textos de Nietzsche son un gritar, un llamar, un acercarse al límite, un baile y un desvanecimiento provocado por la náusea, por un relámpago en medio de la náusea. Hoy

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 11ª edic., p. 297-298.

quiero que suba el pensamiento abismal de mi profundidad. Quiero despertarlo. Quiero que me hable. Pero, ¿cómo despertarlo? Zaratustra emplea miel. “Yo derrocho lo que se me regala, yo derrochador de las mil manos: ¡cómo me sería lícito llamar a esto todavía hacer una ofrenda! Y cuando yo pedía miel, lo que pedía era tan sólo un cebo y un dulce y viscoso almíbar, (...) —el mejor cebo, cual lo precisan cazadores y pescadores. Pues si el mundo es cual un oscuro bosque lleno de animales, y jardín de delicias de todos los cazadores furtivos, a mí me parece más bien, y mejor aún, un mar rico y lleno de abismos (...) Especialmente el mundo de los hombres, el mar de los hombres: —a él lanzo yo ahora mi caña de oro y digo: ¡ábrete, abismo del hombre! (...) ¡Con mi mejor cebo pesco yo hoy para mí los más raros peces humanos!”<sup>2</sup> Zaratustra lo despierta con un hilo de miel que derrocha lo que le regalan. Y mientras Zaratustra pesca desde la montaña aparece el adivino para hacerle oír un grito, un grito de socorro. Yendo al encuentro de este grito, Zaratustra va hallando diversos personajes, desarrollados por Nietzsche en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. Todos ellos son figuras del hombre superior. Nos detendremos en una de estas figuras, la que da título a uno de los capítulos de esta cuarta parte: el mendigo voluntario.

El mendigo voluntario es un rico un tanto especial, pero sus particularidades no deben hacernos olvidar que se trata de un rico. Ser rico equivale para Nietzsche a quedar *forzado* por la propia codicia de riquezas; y las riquezas suelen ser obtenidas entre la basura, entre lo abandonado.<sup>3</sup> Así, los ricos consiguen volverse dorados, recubiertos de oro, es decir, consiguen falsificarse. Los ricos gustan también de abandonarse a las mujeres —“suponiendo que haya hombres que sientan la necesidad de aquel abandono completo, esos hombres no son hombres”.<sup>4</sup> El rico es esclavo de la codicia, esclavo del oro, esclavo de las mujeres. El mendigo comprende la situación del rico —la suya— y *pretende* sacar la conclusión adecuada: huir, avergonzado de su riqueza, a los pobres y regalarles la abundancia.<sup>5</sup> Si el mendigo voluntario es un hombre superior, no lo es tanto por ser rico, cuanto por ser el más espléndido de los ricos. Pero, ¿en qué consiste este ser espléndido? Precisamente en que conoce de cerca a los ricos, y sabe que la riqueza no conduce a la felicidad; sabe que conduce a la náusea, y decide dar su riqueza a los pobres. El mendigo voluntario se dice a sí mismo: para ser feliz hay que *huir* de la esclavitud de la codicia. Hacerse pobre es la única forma de ser feliz. De esta manera, la conclusión del mendigo voluntario coincide con la de quien anuncia el mensaje evangélico: “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios”.<sup>6</sup> ¿Cómo llega el mendigo voluntario a esta conclusión? ¿No es la náusea frente a los ricos, es decir, frente a sí mismo, lo que le conduce hacia los pobres? “¿Pues qué fue lo que me empujó a irme con los más pobres, oh Zaratustra? ¿No fue la náusea que me causaban los más ricos de entre nosotros?”<sup>7</sup> Si es así, esclarecer la lógica de la náusea, contribuye a comprender la actitud del mendigo voluntario.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 322-323.

<sup>3</sup> *Vid. ibid.*, p. 362.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, trad. cast. de P. González Blanco, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, § 363.

<sup>5</sup> *Vid. Así habló Zaratustra*, p. 361.

<sup>6</sup> Lucas, 6, 20.

<sup>7</sup> *Así habló Zaratustra*, p. 362.

La náusea es desagradable, desplacerera. "Aquel desplacer dominante se combate en *primer lugar* con medios que deprimen hasta su más bajo nivel el sentimiento vital en general. En lo posible, ningún querer, ningún deseo más; evitar todo lo que produce afecto, lo que produce «sangre» (...); no amar; no odiar; ecuanimidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; en lo posible, ninguna mujer, o lo menos mujer posible: en el aspecto espiritual el principio de Pascal *il faut s'abêtir* [es preciso embrutecerse]. Resultado, expresado en términos psicológico-morales: «negación de sí», «santificación»; expresado en términos fisiológicos: hipnosis".<sup>8</sup> La náusea conduce a la santificación, al empobrecimiento, a la hipnosis, e incluso a la felicidad como hipnosis. El mendigo voluntario, buscando la felicidad, pone de manifiesto la secreta comunidad entre estos términos. La conclusión práctica del mendigo voluntario consiste en vivir en la calle. Es más, se da cuenta de que viviendo en la calle —siendo pobre— acabará por estar satisfecho de sí mismo, pues se habrá desprendido de las basuras propias de los ricos. La lógica del sabio —el mendigo voluntario es un maestro de sabiduría— sostiene que para ser feliz basta con estar contento de uno mismo, basta con admirarse a uno mismo. Pero aquí interviene el loco. "Un sabio preguntaba a un loco por el camino de la felicidad. El último contestó sin tardanza, cual si le preguntaran el camino del pueblo más cercano: «¡Admírate a ti mismo y vive en la calle!». «Alto ahí —dijo el sabio—, pides demasiado; basta con admirarse a sí mismo.» El loco contestó: «Pero ¿se puede admirar siempre sin despreciar al mismo tiempo?»".<sup>9</sup> Sólo el loco comprende que este admirarse a uno mismo proviene de un desprecio. Sólo el loco, frente al sabio, es capaz de desvelar lo encubierto en la consecuencia de la lógica de la náusea: que la pobreza y su felicidad resultante siguen todavía dentro de la órbita de la náusea; constituyen un autodesprecio. El loco dice: haciéndose pobre, el mendigo voluntario se autodesprecia y queda preso del resentimiento.

¿Qué es el resentimiento? Resentimiento es autodespreciarse; mirar hacia otra parte. "Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita (...) estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción".<sup>10</sup> El mendigo voluntario es un hombre del resentimiento. El hombre del resentimiento, el mendigo voluntario, es la culminación de la política de venganza. "¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de este «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?"<sup>11</sup> La ida a los pobres es la proyección de la venganza del mendigo voluntario. Su venganza proyecta un mundo opuesto —el de la bienaventuranza de los pobres— como lugar desde el cual vengarse y decir "no" a la vida. ¿Qué hay de extraño en que este mundo opuesto —mundo negador por esencia— se levante? El mundo de los esclavos, el mundo de la moral, está esencialmente en rebelión. Queriendo dar a los pobres, el mendigo volun-

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 8ª edic., Madrid, 1984, p. 152-153.

<sup>9</sup> *La gaya ciencia*, § 213.

<sup>10</sup> *La genealogía de la moral*, p. 43.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 41.

tario se da cuenta de lo que ha hecho: dar la hora "de la grande, perversa, larga, lenta rebelión de la plebe y de los esclavos".<sup>12</sup> "La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores".<sup>13</sup>

Esta felicidad, esta pobreza, es *negación*. El mendigo voluntario es un negador. El mendigo voluntario da —resentido— los valores de la moral y, con ellos, la rebelión que le es propia. Esta rebelión acaba, naturalmente, por afectarle también a él mismo, incluso cuando regala. "Ahora toda beneficencia y todo pequeño regalo indignan a los de abajo (...) Ya no es verdad que los pobres sean bienaventurados".<sup>14</sup> El mendigo voluntario quería dar a los pobres, "pero ellos no le aceptaron". De esta manera, el mendigo recibe en retorno la negación iniciada por él mismo. En este momento su experiencia queda resumida en sus propias palabras: "¡plebe arriba, plebe abajo! ¡Qué significan ya hoy «los pobres» y «los ricos»! Esa diferencia la he olvidado".<sup>15</sup> Es la misma experiencia expresada por el fragmento 61 de la *Voluntad de Poder*. "Nuestra época con sus afanes por suprimir y evitar las penurias eventuales y librarse de las posibilidades desagradables es una época de pobres. ¡Nuestros «ricos» son los pobres!".<sup>16</sup> Para el mendigo, la náusea se ha duplicado: náusea frente a los ricos y náusea frente a los pobres. El reino del nihilismo se ha extendido: una misma negación arriba y abajo. Como señala acertadamente G. Deleuze, "El reino del nihilismo es poderoso. Se expresa en los valores superiores a la vida, pero también en los valores reactivos que ocupan su lugar, e incluso en el mundo sin valores del último hombre. Quien reina es siempre el elemento de la depreciación, lo negativo como voluntad de poder, la voluntad como voluntad de la nada. (...) Absolutamente nada de voluntad sigue siendo el último avatar de la voluntad de la nada".<sup>17</sup> Nietzsche es consciente de esta extensión del nihilismo: "Los intentos de escapar al nihilismo sin transmutar los valores aplicados hasta ahora producen el efecto contrario: agudizan el problema".<sup>18</sup> Tal como recuerda G. Amengual, "El mismo propósito de superarlo [al nihilismo] denota una total incompreensión, porque no es percibido como la determinación epocal, como destino de ser, como la situación en la que nos encontramos inmersos".<sup>19</sup> Heidegger constata que "El ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica, siempre que supongamos que bajo ese nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible".<sup>20</sup> Si esto es así, podemos afirmar que mendigo voluntario es el precipitante de la metafísica, el agudizador del nihilismo.

<sup>12</sup> Así habló Zarathustra, p. 361.

<sup>13</sup> La genealogía de la moral, p. 42.

<sup>14</sup> Así habló Zarathustra, p. 361.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poderío*, trad. cast. de D. Castrillo Mirat, Ed. EDAF, Madrid, 1981, § 61. Esta edición parece seguir la numeración de los aforismos de la edición de P. Gast y E. Förster-Nietzsche, con ligeras variaciones. Puede consultarse también la edición de G. Colli y M. Montinari, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, [KGA], ed. De Gruyter, Berlin-New York, 1977, VII, 7 [152], primavera-verano de 1883.

<sup>17</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. cast. de C. Artal, Ed. Anagrama, 3ª edic., Barcelona, 1993, p. 200.

<sup>18</sup> *La voluntad de poderío*, § 28. KGA, VII, 10 [42], otoño de 1887.

<sup>19</sup> AMENGUAL G., *Presència elusiva*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1995, p. 149.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Ed., Madrid, 1995, p. 200.

El mendigo agudiza el nihilismo. Evitando la náusea que le causaban los ricos, cae en la náusea ante los pobres, y, sin embargo, quisiera evitar ambas náuseas. ¿Qué desenlace tendrá esta situación para el mendigo? “por ello me escapé lejos, cada vez más lejos, hasta llegar a estas vacas”.<sup>21</sup> El mendigo se aleja cada vez más del hombre, sea rico o pobre, hasta llegar a una altura en la cual encuentra unas vacas. Tratando de escapar del ámbito de negación, imagina que hallará la felicidad entre los animales, entre las vacas. El mendigo pretende que el camino de la felicidad pasa por la animalización (*tierwerdung*). Nietzsche reconoce que el mundo propio del animal, y, especialmente, el de la vaca, es la felicidad. Una felicidad sin tiempo, eterna. Dicha felicidad es divina, paradisíaca. “Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose (...) Ver esto le resulta duro al hombre porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso su felicidad —pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un día el hombre le pregunta al animal: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?» Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir» —pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el hombre se quedó asombrado”.<sup>22</sup> [El hombre] “se emociona, como si evocase un paraíso perdido, al ver el rebaño paciendo”.<sup>23</sup> Alejándose del hombre, el mendigo acaba por querer aprender la felicidad de lo divino, y, para ello, intenta hacer hablar a las vacas. “Mientras no nos convirtamos y nos hagamos como vacas no entraremos en el reino de los cielos. De ellas deberíamos aprender, en efecto, una cosa: el rumiar”.<sup>24</sup> ¿Qué es rumiar? Rumiar sugiere un cierto modo pacífico de alimentarse. Pero rumiar sugiere también el cerrarse sobre sí mismo. Rumiar es la paz, la felicidad del herbívoro. Zaratustra señala: “a él [al estómago del mendigo] le repugna todo ese encolerizarse y odiar y enfurecerse. Tu estómago reclama cosas más suaves: tú no eres un carnicero”.<sup>25</sup> El mendigo voluntario busca la felicidad lejos de “las alegrías de la carne”.<sup>26</sup> Pero el alimento de la cena de Zaratustra es también la carne, conseguida con violencia: “el hombre no vive sólo de pan, sino también de la carne de buenos corderos, y yo tengo dos: —a éstos debemos descuartizarlos en seguida y prepararlos con especias, con salvia: así es como a mí me gustan”.<sup>27</sup> El hombre no es un herbívoro rumiante, pero el mendigo voluntario pretende vanamente aprender a rumiar. Se rumia estando acostado, medio dormido, de modo paciente, divinamente “acostadas al sol”, cerrado sobre uno mismo, autosuficientemente como la sustancia en los textos de Spinoza. El mendigo es insuficiente hasta el punto de querer precisamente la autosuficiencia. Esta es su insuficiencia: su falta de orgullo que le hace querer aprender a rumiar.

Pero, ¿es el rumiar el camino para la felicidad? Puede, pero ¿de qué felicidad estamos hablando? ¿No estamos hablando más bien de una felicidad de vacas? Nietzsche ha

<sup>21</sup> Así habló Zaratustra, p. 362.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F., “De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida”, recogido en LLINARES, J.B. (ed.) *Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona, 1988, p. 56-57.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>24</sup> Así habló Zaratustra, p. 360.

<sup>25</sup> Así habló Zaratustra, p. 362.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 380.

señalado muchas veces el peligro intrínseco a esta felicidad: “Déjase advertir la decadencia en esta preocupación por la «felicidad», típico estado de peligro. Lo que en el fondo hay de patológico, se advierte en el fanatismo que pone en interesarse por la felicidad: se trata de un interés vital”.<sup>28</sup> ¿No llama Nietzsche en otros lugares a esta felicidad el “bienestar general”? “En última instancia todos ellos quieren que se dé la razón a la moralidad inglesa: en la medida en que justamente de ese modo es como mejor se sirve a la humanidad, o al «provecho general», o a la «felicidad de los más», ¡no!, a la felicidad de *Inglaterra*; querrían demostrarse a sí mismos con todas sus fuerzas que el aspirar a la felicidad inglesa, quiero decir al *comfort* [comodidad] y a la *fashion* [elegancia] (...), es a la vez también el justo sendero de la virtud (...). Ninguno de esos animales de rebaño, torpes, inquietos en su conciencia (que pretenden defender la causa del egoísmo como causa del bienestar general-) quiere saber ni oler nada de que el «bienestar general» no es un ideal, ni una meta, ni un concepto aprehensible de algún modo, sino únicamente un vomitivo”.<sup>29</sup> Si Nietzsche está en lo correcto, la experiencia del mendigo voluntario afecta a todo aquel que busca el “bienestar general”, y quizá en buena medida a todos los miembros del Estado de bienestar; dicho de otra manera, se trata de la cuestión de lo occidental. ¿Queremos todavía los occidentales aprender a rumiar?

El mendigo pensaba huir de la náusea, del autodesprecio, aprendiendo a cerrarse sobre sí mismo, aprendiendo a rumiar. No se da cuenta de que el orgullo auténtico no tiene necesidad de cerrarse sobre sí. De alguna manera, el querer aprender a rumiar es todavía hijo del resentimiento: algo que hiere al orgullo. Pero el problema del mendigo no es tanto hallar el camino hacia la felicidad, cuanto el no darse cuenta de que es un comedante, pues en el fondo la felicidad no se puede querer. Su comedia consiste en quererla. “De hecho, el hombre no quiere la «felicidad». La alegría es un sentimiento de poder; cuando se prescinde de las pasiones, se terminan las condiciones que alumbran en el más alto grado el sentimiento de poderío, y, por tanto, la alegría. (...) En tanto que queremos una cosa, que la sabemos, no hay perfección en la acción, de cualquier orden que ésta sea”.<sup>30</sup> Frente a su preferencia por las vacas como maestras, Zarathustra recomienda al mendigo sus animales, “tú deberías ver también *mis* animales, mi águila y mi serpiente, —hoy no tienen igual en la tierra”.<sup>31</sup> El águila y la serpiente: “El animal más orgulloso debajo del sol, y el animal más inteligente debajo del sol”.<sup>32</sup> Zarathustra no se relaciona con sus animales como el mendigo con las vacas. “Quiero tener mi león y mi águila a mi lado para conocer siempre, por indicios y señales, la grandeza y la pequeñez de mi fuerza. ¿Es necesario que hoy baje la mirada hacia ellos con temor? ¿Llegará día en que ellos levanten hacia mí sus ojos con miedo?”.<sup>33</sup> Zarathustra no quiere aprender la felicidad, sino que busca la fuerza. Así, la felicidad no es lo que cree el mendigo, ni cabe siquiera el buscarla como tal. “¿Qué es felicidad? —El sentimiento de que el poder

<sup>28</sup> *La voluntad de poderío*, § 427.

<sup>29</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 6ª edic., Madrid, 1981, § 228.

<sup>30</sup> *La voluntad de poderío*, § 428.

<sup>31</sup> *Así habló Zarathustra*, p. 363.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>33</sup> *La gaya ciencia*, § 314.

crece, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder (...), no virtud, sino vigor".<sup>34</sup>

Zaratustra se encuentra con el mendigo mientras éste intenta pedir a las vacas el secreto de su felicidad. El mendigo —encantado por las vacas— no mira a Zaratustra. Después, de repente, lo reconoce: "«¿Con quién estoy hablando?»», exclamó espantado, y se levantó de un salto del suelo. Este es el hombre sin náusea, éste es Zaratustra en persona, el vencedor de la gran náusea, éstos son los ojos, ésta es la boca, éste es el corazón de Zaratustra en persona".<sup>35</sup> Una vez que el mendigo le hubo contado toda su historia, Zaratustra le recomienda despedirse de las vacas. Zaratustra sabe que el mendigo no tiene nada que hacer entre las vacas; el hombre no habla con vacas. Pero el mendigo no sólo está encantado por las vacas, sino que su cercanía le convierte en un encantador, al punto de que se convierte en un *peligro para Zaratustra*. El mendigo es todo ternura, y a la petición de Zaratustra de despedirse de las vacas en tanto que amigos y maestros responde: "Excepto uno, al cual yo amo todavía más (...) ¡Tú mismo eres bueno, y mejor incluso que una vaca, oh Zaratustra!".<sup>36</sup> El mendigo pretende mostrar su amor aferrándose a Zaratustra. El amor del mendigo hacia el hombre sin resentimiento es un amor que es en sí mismo resentido. Le ama, porque el mendigo no ha podido liberarse por sí mismo de la náusea, y cree que podrá llegar a hacerlo agarrándose amorosamente a Zaratustra. Definitivamente, el mendigo sabe muy poco sobre el amor. Ignora que con el amor "El uno va al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro, porque quisiera perderse. Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que os trueca la soledad en prisión".<sup>37</sup> El amor del mendigo por Zaratustra es un amor que se busca demasiado a sí mismo y que a la vez quiere olvidarse de sí. Este amor es poca cosa, ignora todavía que "Todo gran amor no quiere amor: —quiere más".<sup>38</sup> El peligro de Zaratustra consiste en quedar aferrado por el amor del mendigo.

Retomemos de nuevo el contexto del relato del mendigo voluntario. Zaratustra ha querido despertar el pensamiento abismal de su profundidad y pronto oye un grito de socorro. El mendigo es uno de los personajes hallados por Zaratustra mientras busca de dónde proviene el grito. Se despide de todos estos personajes y continúa buscando el origen de este grito. No lo encuentra. Y cuando ya cae el día, cerca de su caverna, en la que ha citado a todos los personajes que iba encontrando, vuelve a oír el grito de socorro y ve que proviene de su caverna.<sup>39</sup> "¡Vosotros hombres desesperados! ¡Vosotros hombres extraños! ¿Es, pues, vuestro grito de socorro el que he oído? Y ahora sé también dónde hay que buscar a aquel a quien en vano he buscado hoy: *el hombre superior*: —¡en mi propia caverna se halla sentado el hombre superior! ¡Mas de qué me admiro! ¿No le he atraído yo mismo hacia mí con ofrendas de miel (...)?"<sup>40</sup> El mendigo voluntario y el resto de personajes *son apariciones del pensamiento abismal de la profundidad de*

<sup>34</sup> NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 11ª edic., Madrid, 1985, § 2.

<sup>35</sup> *Así habló Zaratustra*, p. 360.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>39</sup> *Vid. ibid.*, p. 372.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 373.

Zaratuſtra; ſon ſu profundidad. Son el abismo *propio* de Zaratuſtra. El viejo Zaratuſtra no ſe ſepara fácilmente de ellos. Ellos ſon el hombre ſuperior; ellos ſon el viejo Zaratuſtra. Zaratuſtra tiene palabras duras para las figuras de ſu propio abismo. Tal vez uno de los lugares en el que ſe muestra eſta dureza y eſta dificultad de ſeparación ſea en la figura de la ſombra de Zaratuſtra. Después de haber dejado hablar a ſu ſombra, Zaratuſtra le dice: “«¡Tú eres mi ſombra! (...) Tu peligro no es pequeño (...) Has tenido un mal día: ¡procura que no te toque un atardecer peor aún! A los errantes como tú, incluso una cárcel acaba pareciéndoles la bienaventuranza. (...) Y ahora quiero volver a escapar rápidamente de ti. (...) Quiero correr ſolo, para que de nuevo vuelva a haber claridad a mi alrededor. Para ello tengo que eſtar todavía mucho tiempo alegremente ſobre las piernas”.<sup>41</sup> ¿Cuál es el peligro que corre Zaratuſtra? La compaſión; la compaſión por *su* abismo. “«Tú, perverso adivino, dijo finalmente Zaratuſtra, eſo es un grito de ſocorro y un grito de hombre (...) Mi último pecado, que me ha ſido reſervado para el final, - ¿sabes tú acaſo cómo ſe llama?» «¡Compaſión!, reſpondió el adivino”.<sup>42</sup> El problema del viejo Zaratuſtra coincide con el del mendigo; y, de alguna manera, nos da la clave de la cuarta y última parte del Zaratuſtra de Nietzsche. La cita que la inaugura dice aſí: “¡Ay de todos aquellos que aman y no tienen todavía una altura que eſté por encima de ſu compaſión! Aſí me dijo el demonio una vez: «También Dios tiene ſu infierno: eſ ſu amor a los hombres.» Y hace poco le oí decir eſta frase: «Dios ha muerto; a cauſa de ſu compaſión por los hombres ha muerto Dios.»”.<sup>43</sup> La tentación del viejo Zaratuſtra eſ ſu compaſión con reſpecto al hombre ſuperior. ¿Cómo entender que la compaſión ſea una tentación? “Nueſtro dolor eſ mal interpretado por quienquiera que lo obſerve, pues lo propio del ſentimiento de compaſión eſ deſpojar al dolor ajeno de lo que tiene de personal. (...) quiere ſocorrer y no piensa que la deſgracia puede ſer una neceſidad personal y que tú o yo podemos neceſitar tanto del terror, de las privaciones, de la pobreza, de los ſobresaltos, de las aventuras, de los peligros y de los deſengaños, como de los bienes contrarios; (...) Sí; hay una ſecreta ſedución en todos eſos impulsos de la compaſión (...), pues nueſtro camino propio eſ coſa demasiado dura y exigente (...) y con placer nos eſcapamos de él y de nueſtra conciencia individual para refugiarnos (...) en el templo encantador de la religión de la caridad”.<sup>44</sup> La compaſión eſ una tentación porque nos aleja de nueſtro dolor, y, alejados de nueſtro dolor, quedamos también alejados de nosotros mismos, eſ decir, no reſpeta la personalidad intransferible del dolor. Si el viejo Zaratuſtra cediera a la compaſión, perdería toda ocaſión de ſufrir ſu propio dolor y de eſperar a los que tienen que venir.<sup>45</sup> Aſí pues, para rechazar la tentación de la compaſión, para no anular ſu propia obra, Zaratuſtra ha de rechazar una y otra vez a los hombres ſuperiores. Por eſto, cuando el mendigo deja ver que ama a Zaratuſtra haſta el punto de no quererſe ſeparar de él, Zaratuſtra le conteſta con firmeza: “¡Vete, vete! ¡vil adulator!, (...) ¿por qué me corrompes con eſa alabanza y con miel de adulaciones?”<sup>46</sup> El mendigo quiſiera volverse afirmativo de forma indolora. Quiſiera olvidarse de ſí e incor-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>44</sup> *La gaya ciencia*, § 338.

<sup>45</sup> *Vid. Aſí habló Zaratuſtra*, p. 377.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 363.



porarse a Zaratustra; el resto de hombres superiores también quisiera esto. Aquí es cuando la obra está más sutilmente amenazada. El mendigo quisiera volverse afirmativo como un asno. ¿Qué es lo único que saben decir los asnos? "I-A, I-A, I-A", el *ja* de la lengua alemana.<sup>47</sup> El sí del asno, el sí del mendigo es un sí que nunca dice no. Se trata de un sí indoloro, necio y feliz. Esta es la tentación para el sí que tiene que dar Zaratustra. Zaratustra se sobrepone a las adulaciones de los hombres superiores y les "rechaza" en estos términos: "«Es posible, en verdad, que todos vosotros seáis hombres superiores, (...): mas para mí —no sois bastante elevados ni bastante fuertes. Para mí, es decir: para lo inexorable que dentro de mí calla, pero que no siempre callará. Y si pertenecéis a mí, no es como mi brazo derecho. (...) Mas con mis brazos y mis piernas yo no soy indulgente, yo no soy indulgente con mis guerreros: ¿cómo podríais vosotros servir para mi guerra? (...) Y aunque seáis elevados y de especie superior: mucho en vosotros es torcido y deforme. No hay herrero en el mundo que pueda arreglarlos (...) Vosotros sois únicamente puentes. (...) ¡no os irritéis, pues, contra el que sube por encima de vosotros hacia su propia altura!»".<sup>48</sup>

El sí de Zaratustra está amenazado por el sí del mendigo. Tal como señala el mismo Zaratustra,<sup>49</sup> el problema constante del mendigo es que no consigue llegar a saber dar. No se trata de que el mendigo no dé, sino de que siempre da dentro del círculo de una economía implícitamente cerrada de intercambio: da para obtener; para ello, está incluso dispuesto a darlo todo. El mendigo, el hombre superior, no está a la altura del dar. ¿Cuál es esta altura? Posiblemente estos versos inolvidables del Ditirambo titulado "De la pobreza del más rico" apunten hacia ella:

"Tú querrías dar, distribuir lo que te sobra,  
Pero ¡eres tú el que más sobra!  
¡Sé astuto, oh rico!  
¡Date primero a tí mismo, oh Zaratustra!"<sup>50</sup>

¿Cuál es la situación de Zaratustra en este poema? Zaratustra está tan feliz, tan satisfecho de sol que incluso enferma de ternura y pide lo que nunca antes habría pedido: que vengan las nubes. Y precisamente como una nube se le acerca su verdad, y le adivina la razón de tanta felicidad y el destino de la misma. Zaratustra no está a la altura del destino de su felicidad. ¿Cuál es este destino? La pobreza, sí; eso ya ha sido experimentado de alguna manera por el mendigo. Pero, ¿qué pobreza? No la pobreza del darse a alguien; no el darse que implica todavía reconocerse rico, sino el único dar-se a uno mismo que rompe *paradójicamente* todo reconocimiento y que *abre* el círculo extraño del don. Para Zaratustra, empobrecerse significa dar-se a sí mismo, dejar de ser donador, o donado; abrir sencillamente el dar.

<sup>47</sup> Vid. *ibid.*, p. 414-415.

<sup>48</sup> Así habló Zaratustra, p. 376-377.

<sup>49</sup> Vid. *ibid.*, p. 361.

<sup>50</sup> Este ditirambo apareció por primera vez al final de la obra de Nietzsche *Nietzsche contra Wagner*. Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Juan L. Vermal por sus consejos para la traducción de estos versos. Una de las muchas dificultades de traducción que ofrecen dichos versos corresponde a la palabra alemana *überfließen* y sus derivados: expresa al mismo tiempo la sobreabundancia, el exceso y la superfluidad; nosotros hemos optado por traducirla en las dos ocasiones que aparece, conscientes de su insuficiencia, por el verbo sobrar. Existe también una traducción castellana de V. Careaga y Txaro Santoro que incluye este ditirambo bajo el título general *Poemas* en la editorial Hiperión, Madrid, 1991.

¿Cómo decir una palabra sobre ese dar? ¿Hasta qué punto es esto posible? En efecto, siempre que hablamos del don, lo relacionamos con la economía. La recepción del don genera intercambio, devolución, retención, gratitud. Pero, tal como escribe Derrida, "si hay don, ¿no es también lo que interrumpe la economía?"; "Si hay don, lo *dado* del don (...) no tiene que volver al donante (...). No tiene que circular, no se tiene que intercambiar, no se tiene que agotar, en tanto que don, con el proceso de intercambio, con el movimiento de la circulación del círculo".<sup>51</sup> En palabras de Bennington,<sup>52</sup> el don o no "existe", es decir, no está en el intercambio, o no da más que un intercambio en el que ya no da. El don sólo se reconoce cuando se pierde en el endeudamiento y en el intercambio. Este don no se puede recibir como tal, ni se puede rechazar: *está ya desde siempre*. Esta relación de "extrañeza familiar" es la que nos "acerca" al puro dar. Recordando aquí la constatación de Heidegger de que lo que está por pensar es que hay ser, *Es gibt Sein*,<sup>53</sup> se da ser, podemos señalar que las dificultades del mendigo con el dar son las dificultades del hombre para dejar no-"ser" al ser, es decir, los problemas de la serenidad, de la *Gelassenheit*, las dificultades de la metafísica para pensar. "La cuestión «ser», el pensarla propiamente, requiere que nuestra meditación obedezca al índice que se muestra en el dejar —se— desplegar —en— presencia. Hace aparecer, en el dejar —se— desplegar —en— presencia, la liberación del retiro. De esta última sale la palabra de un dar, el dar del Hay".<sup>54</sup> Pero no hay que olvidar que "para pensar el don, una *teoría del don* es impotente por esencia. Hay que comprometerse con este pensamiento, darle prendas y de sí mismo, correr el riesgo de entrar dentro del círculo destructor".<sup>55</sup> Y esto no tiene nada que ver con una "abdicación adorante y fiel (...) frente a lo que desborda la experiencia".<sup>56</sup> Pero, al mismo tiempo, ¿no es esta imposibilidad teórica del don la que permite la confusión entre el sí del asno y el sí de Zaratustra? Este riesgo resulta inevitable a partir del momento en que nos acercamos al puro dar. El puro dar no evita el riesgo de confusión entre el asno y Zaratustra, entre el mendigo y Zaratustra. Asumir este riesgo es nuestra responsabilidad como hombres. Para que el hombre sea hombre,<sup>57</sup> el hombre se ha de comprometer con este dar.

Zaratustra es el precursor de este pensamiento. La fórmula "date primero a tí mismo" expresa esta "an-economía", este abrir el círculo extraño. Ahora tal vez estemos un poco mejor situados para escrutar la pobreza del más rico. ¿De quién? ¿No es la del mendigo, la del abismo de Zaratustra, la del hombre superior, la del hombre repleto de donaciones, la del hombre occidental y planetario? ¿Ha llegado la hora de hacernos la pregunta sobre la pobreza del más rico?

<sup>51</sup> DERRIDA, J., *Donner le temps. I.*, Ed. Galilée, Paris, 1991, p. 18. Hay traducción castellana: *Dar (el tiempo. I.*, Ed. Paidós, Barcelona.

<sup>52</sup> Vid., BENNINGTON, G., "Derridabase" in BENNINGTON G. y DERRIDA, J., *Jacques Derrida*, trad. cast. de M<sup>o</sup> L. Rodríguez Tapia, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, p. 200.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, M., "Zeit und Sein" in *Zur Sache des Denkens*, Ed. V. Klostermann, Tübingen, 1969, p. 5; trad. francesa de J. Beaufret, F. Fédier y C. Roëls, bajo el título "Temps et Etre" in HEIDEGGER, M., *Questions IV*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 20.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, "Zeit und Sein" p. 6; trad. francesa: "Temps et Etre", p. 19.

<sup>55</sup> DERRIDA, J., *Donner le temps*, p. 46.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>57</sup> Vid. HEIDEGGER, M., "Zeit und Sein", p. 13; trad. francesa: "Temps et Etre", p. 29 - 30.

Zaratustra anuncia la llegada de esta pregunta. Pero, ¿por qué Zaratustra? ¿No ha sido él quien ha inventado el error de la náusea que engendra luego la moral y la metafísica? "No se me ha preguntado, pero se debería haberme preguntado qué significa, cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre *Zaratustra*; pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, —la trasposición de la moral a lo metafísico (...) Zaratustra *creó* ese error, el más fatal (...) también tiene que ser el primero en *reconocerlo*. (...) la autosuperación del moralista en su antítesis —en mí— es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra".<sup>58</sup> Sí, precisamente el mismo Zaratustra tiene que limpiarse de su propia náusea: "Redimir a los que han pasado, y transformar todo «fue» en un «así lo quise»".<sup>59</sup> Tal como señala J.L. Vermal, "Si se piensa en las tres transformaciones del *Zaratustra*, el estadio del eterno retorno no puede ser el del león, el del «yo quiero», sino el del niño, el del «yo soy», sólo que el ser es en este caso pura voluntad, no en el sentido del estadio anterior, en que era una voluntad separada de la existencia y por lo tanto sólo podría ser destructiva, sino como absoluta identidad con su acción. Por esto ésta es la única figura capaz de crear valores. Su naturaleza no es la de la contemplación sino la de la acción sin lastres, en ella «el espíritu quiere *su* voluntad». Para ello tendrá que eliminar el pasado, que es igual que eliminar la culpa, la pérdida de realidad del presente: «Inocencia es el niño, y olvido»."<sup>60</sup> Esta es la tarea dionisíaca, el indicio auténtico de una naturaleza dionisíaca.<sup>61</sup> Sí, somos precisamente nosotros quienes tenemos que limpiarnos dionisíacamente de nuestra náusea. Así comienza nuestro ocaso, que ya no tiene nada que ver con la "negación de sí". "una mañana, levantándose con la aurora, avanzó hacia el sol y le habló en estos términos: «¡Oh, gran astro! ¿Qué sería de tu dicha si no fuera por aquella a quien iluminas? Hace diez años que vienes aquí, hasta mi caverna: sin mí, sin mi águila y mi serpiente, te habrías cansado ya de tu luz y del camino (...) ¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría (...) Para ello es menester que descendas a las profundidades, como haces por la tarde, cuando te hundes en los mares a llevar tu claridad debajo del mundo. ¡Oh astro desbordante de riqueza! Tengo que desaparecer como tú (...) Bendice, pues, ojo sereno, que puedes contemplar sin envidia hasta una felicidad demasiado grande, bendice la copa que quiere derramarse, y que el agua dorada que se vierta lleve a todas partes el reflejo de tu alegría. ¡Mira, esta copa quiere vaciarse de nuevo! Zaratustra quiere volver a ser hombre.» ¡Así empezó el ocaso de Zaratustra!"<sup>62</sup>

*Ecce homo.*

<sup>58</sup> NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza Ed., 7ª edic., Madrid, 1982, p. 125.

<sup>59</sup> Así habló Zaratustra, p. 204.

<sup>60</sup> VERMAL, JUAN L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, p. 203.

<sup>61</sup> Vid. *Ecce Homo*, p. 106.

<sup>62</sup> *La gaya ciencia*, § 342.