

Evocaciones del Zaratustra (Evocando a Rosario García del Pozo)

Manuel Barrios Casares
Universidad de Sevilla

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2025.23.16

Llegué demasiado pronto. Por apenas unos años de diferencia no tuve la oportunidad de contar con el magisterio de Rosario García del Pozo en mis estudios de licenciatura y doctorado. En el mismo curso en que yo ingresaba en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla, leía ella allí su tesina, *El método arqueológico de Michel Foucault y su repercusión en la tarea filosófica actual* (1978), y fue a partir de entonces cuando comenzó a desarrollar una actividad docente más intensa, compatibilizándola con la elaboración de su tesis de doctorado, una fértil investigación que más tarde publicaría como libro y la convertiría en uno de los primeros referentes de los estudios foucaultianos en España¹. Pero que no coincidiéramos en las clases de su asignatura predilecta, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea* (todavía impartida en mis años mozos por su director de tesis, el apreciado profesor Patricio Peñalver Simó), no significa que no tuviéramos contacto desde fecha temprana y no congeniáramos en seguida. El interés compartido por el pensamiento nietzscheano y foucaultiano se combinó en nosotros con un sentimiento mutuo de simpatía personal y he de decir, con gratitud, que ya desde aquella primera etapa mía de formación filosófica universitaria conté con el apoyo generoso de Charo García del Pozo. Ella disponía de una espléndida colección de libros de filosofía y a ésta acudí para consultar volúmenes de la vieja edición de *Obras Completas* de Nietzsche publicada por Aguilar, de la que faltaban algunos tomos en la biblioteca de la Facultad, cuando durante el segundo año

¹ Rosario García del Pozo, *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo* Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

de carrera dediqué el grueso de mis esfuerzos al estudio del pensador alemán.

Había además una faceta del carácter de Charo que me resultaba tremendamente afín y me encantaba: se trataba de la fina ironía con la que despachaba la prepotencia de algunos de sus colegas, tanto más pretenciosos cuanto más ignorantes. Lo hacía de modo reposado, sin aspavientos, y sin buscar tampoco hacer sangre. Sabía ser, con elegancia, crítica y conciliadora a la vez. Recuerdo bien ese gesto tan distintivo suyo de guiñar un ojo, ponerse la mano delante de la boca, medio tapándosela, acercársete al oído y, con una risita apenas contenida que le hacía sacudir los hombros, deslizar en voz baja un ingenioso comentario, que desbarataba al momento la fachada argumental de algún dogmático contendiente. Tenía asimismo una visión muy clara de la importancia de que las personas de mente abierta y sólida formación se implicaran en la gestión académica con el firme propósito de trasladar a la institución un ideario de progreso y libertades, alejado de esa ranciedad tan extendida aún en las universidades españolas de finales de los años setenta. Seguramente por eso celebró tanto en su día el hecho de que su hijo, gran especialista también en Foucault, el catedrático Francisco Vázquez García, accediera al cargo de Decano en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz. Cuando lo hice yo, en la Facultad de Filosofía de la Hispalense, me sentí muy arropado por ella y nunca me faltó un consejo oportuno y desinteresado por su parte.

En ese contexto, resultaba de lo más estimulante el modo en que Charo era capaz de trasladar las enseñanzas foucaultianas sobre las imbricaciones entre saber y poder al plano de los conflictos cotidianos con los que había que bregar. Y suponía un recordatorio de lo verdaderamente importante el que, en medio de cualquier problema coyuntural que pudiera urgir, siempre supiera encontrar tiempo y espacio para hacer un paréntesis y dedicarse a comentar con calma y en detalle el asunto filosófico al que estuviera dándole vueltas en ese momento.

En particular, Charo solía recurrir a la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* para ilustrar con el ejemplo de los “hombres superiores” las diferentes modalidades del nihilismo incompleto que ella, al igual que yo, consideraba tan vigentes en la sociedad y la cultura del presente como en tiempos de Nietzsche. Tenía muy estudiados esos

tipos, entendía bien el sentido de la duplicidad de caras con las que Nietzsche los caracterizaba, en tanto modos de aspirar a resolver la crisis del mundo moderno que, sin embargo, se revelaban finalmente incapaces de asumir hasta sus últimas consecuencias el dictamen de la muerte de Dios; y acertaba a enlazar esta dimensión de la crítica nietzscheana con el análisis genealógico foucaultiano de las diferentes formas de subjetivación, avistando así unos elementos en la obra del pensador francés que sólo saldrían a la luz muy posteriormente, con la publicación póstuma de algunos de sus cursos y escritos inéditos.

Charo García del Pozo poseía además una especial sensibilidad para las cuestiones artísticas. Le fascinaba, por ejemplo, la manera en que Foucault había plasmado el “orden de la representación” a través de su comentario al cuadro de *Las Meninas* de Velázquez en el primer capítulo de *Las palabras y las cosas*, y por eso volvía una y otra vez a ese texto. Del mismo modo, en el *Zaratustra* — y, como digo, sobre todo en su cuarta parte — percibía la existencia de una intensa experimentación estilística, mediante la cual Nietzsche intentaba dar un vuelco a las formas convencionales en que la tradición filosófica había solido articular sus propuestas teóricas, mas sin acabar de ver en qué podía consistir exactamente semejante recurso expresivo. A propósito de esto, recuerdo cómo le llamó la atención el capítulo de mi ensayo *La voluntad de poder como amor* titulado “Soledad azul”, en el que yo reivindicaba el significado filosófico, no meramente estético, de la singularidad formal adoptada por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* y, sobre la base de una comprensión de las peculiaridades de su estructura compositiva, apuntaba a la dimensión irrepresentable de las enseñanzas del maestro del eterno retorno². Me permito extenderme brevemente sobre este punto para explicar mejor la perspicacia de la profesora García del Pozo a la hora de captar el modo en que Nietzsche habría ensayado ese pensar de la exterioridad potenciado luego por Foucault.

² Argumentaba ahí que la tercera parte funcionaba como un “falso centro” de la obra, por cuanto el “tema” del eterno retorno no llegaba a exponerse, sino sólo a mostrarse en las variaciones del enano, el espíritu de la pesadez o los animales de Zaratustra, como queriendo indicar que este pensamiento no se valida con argumentos, sino experimentándolo en la propia piel (1990, 50-51).

Inciendiando en la peculiaridad de la ruptura estilística del *Zaratustra*, mi interpretación tomaba como referencia la de Eugen Fink, al tiempo que se contrastaba con ella. En efecto: en su ya entonces clásica monografía *La filosofía de Nietzsche*, Fink había subrayado la idea de que la novedosa forma de expresión de *Así habló Zaratustra* no había surgido de la noche a la mañana y sin mediaciones, sino que estaba prefigurada en los rasgos experimentales del “espíritu libre”. Así pues, se trataba, más bien, de un estilo consecuente con el hecho de que Nietzsche se hubiera desprendido del “corsé positivista” de sus obras del período intermedio y hubiese adoptado un lenguaje simbólico, cargado de imágenes, alejado de los conceptos abstractos, para dar cuerpo a una nueva “experiencia del ser”. Influido por su maestro Heidegger, Fink tendía así a concebir este *pensar poetizante* nietzscheano como un ejercicio ontológico de creación de la verdad, como producción originaria (*poíesis*) de una nueva dimensión de lo real en cuanto tal. Desde estos parámetros, la cuarta parte no podía suponer sino un decaimiento de la potencia poético-especulativa de Nietzsche y, en ese sentido, escribía el exégeta:

Pero en la cuarta parte aparecen elementos estilísticos nuevos. La fábula, que en las tres primeras actúa sólo como un lazo ligero que mantiene la conexión y cuya única gradación consiste sólo en que primero la predicación se dirige a todos, luego a unos pocos y, por fin, era sólo el diálogo de Zaratustra consigo mismo y en último lugar, el cántico de su alma; la fábula, decimos, resalta ahora con mayor fuerza; más aún, resalta de una manera exagerada. Hay salidas de tono penosas y lamentables; toda la cuarta parte es una caída. En cierto modo, la visión intelectual-poética parece agotada. Como un maligno juego de sátiros pende esta cuarta parte sobre la obra que reveló una nueva visión trágica del mundo. Esta última parte había de servir para mostrar la inmensidad de la grandeza de Zaratustra, comparada con las formas de grandeza humana habidas con anterioridad, para revelar su elevación por encima de todos los tipos de «hombre superior». Pero esto precisamente no se consigue y no pasa de ser una mera «actitud». Se describe a Zaratustra como el magnánimo, el victorioso, el bondadoso, el seguro de sí mismo en medio de los extraños fragmentos que los hombres superiores representan. La figura de Zaratustra no gana esencialmente en

profundidad ni en concreción existencial por su superioridad sobre los hombres superiores. Nietzsche no consigue mostrar cómo vive aquel ser a quien caracteriza el conocimiento de la muerte de Dios, de la voluntad de poder y del eterno retorno. Aquí no basta ya su arte de describir sentimientos y actitudes virales. Como pensador de las nuevas ideas, Zaratustra está más allá de la psicología de Nietzsche (1979, 136).

Mi punto de vista, por el contrario, era el de que Nietzsche había cambiado deliberadamente de registro para “descentrar” la estructura compositiva, de aire musical, de su “poema sinfónico”, resistiéndose así a una lectura cerrada, *ontologizante*, de la obra y enfatizando los componentes retóricos e incluso paródicos de la cuarta parte con plena consciencia de ello³, quizá con el objetivo nada descabellado de ponerse en condiciones de “reírse de sí mismo”, esto es, de burlarse de la gravedad solemne con la que algunos podrían tomar en serio el “evangelio” de Zaratustra (como si, de hecho, quisiera ser un nuevo evangelio, una nueva religión), apostando, en cambio, por una lectura irónica de sus propias propuestas, sabedor de que éstas se hacían, no al margen ni más allá de la historia de la metafísica y del nihilismo, sino desde el propio suelo histórico de una fábula cultural europea llamada a su declive y problematización. Por tanto, para mí, el juicio de Fink resultaba desacertado en la medida en que desenfocaba el verdadero objetivo de Nietzsche en esta cuarta parte: no tanto el de mostrar a Zaratustra como modelo existencial a imitar, cuanto el de hacer caer en la cuenta de que esas sombras y máscaras de Zaratustra que serían los “hombres superiores” representaban nuestras propias formas imperfectas de lidiar con la gran enfermedad suscitada por la crisis de los valores moral-metafísicos del pasado. Lo que Fink no alcanzaba

3 Así, acudiendo a la distinción entre drama y tragedia acuñada por Eugenio Trias en su libro *Drama e identidad, o bajo el signo de interrogación* (1974), escribía yo: “Por ello mismo, desde el punto de vista de una comprensión no estrictamente *dramática* del sentido global de *Así habló Zaratustra*, sería preciso reconsiderar el valor de esa cuarta parte, tantas veces postergada: entre otras cosas porque es en ella donde Nietzsche intenta (e.d., *experimenta*) cabalmente activar una determinación positiva para la idea de eterno retorno, no desde sí misma, sino en base a lo que ésta puede aportar al tránsito desde el último hombre hasta el superhombre” (1990, 51).

a ver es que la deconstrucción de la identidad del yo que implica para Nietzsche este proceso desmitificador — el de hacerse consciente de que la verdad metafísica del ser era una fábula — incide sobre la propia figura de Zaratustra (tal como lo hará sobre el propio autor en *Ecce Homo*) y obliga a una escritura muy consciente de sus propios márgenes.

Esto es lo que Charo García del Pozo estimaba como la herencia nietzscheana más cabal de la obra de Michel Foucault y es algo en lo que no dejó de incidir en sus escritos. Así, en su artículo “El signo y el pensamiento del exterior en una arqueología del conocimiento”, explicaba cómo el interés de Foucault por pensadores como Marx, Nietzsche o Freud nace de la circunstancia de que éstos despliegan unas técnicas interpretativas que hacen que el intérprete se refleje en ellas como en un permanente juego de espejos, impidiéndole adoptar la perspectiva tradicional de un contemplador aséptico (el denominado “punto de vista del ojo de Dios”). En el caso de Nietzsche, con ello no sólo se problematiza la posición del sujeto, sino la de la propia cultura, haciendo que surja la pregunta por los límites de lo que puede pensarse desde dentro de la misma⁴: una cuestión que no se resuelve ya con el expediente de una presunta profundidad interior a la que podría acceder la conciencia esclarecida, sino reconociendo más bien — escribe Charo — que “los signos se sitúan en un espacio de profundidad exterior donde se cruza el lenguaje con la historia. Una emergencia de los signos que tiene como condición previa su emergencia en la historia” (1987, 41). A renglón seguido, cita como complemento este pasaje de Foucault:

Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia que denuncia como invento de filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad. Nietzsche pone de manifiesto que esa profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara, aunque el intérprete, cuando

4 Esta consideración tenía en Rosario García del Pozo carácter programático: al situarse en los márgenes, un pensamiento del afuera cuestiona que los signos de una cultura posean sin más carácter universal, antes bien, se encuentran atravesados por contingencias, intereses, prácticas y materialidades que determinan un orden específico de relaciones. Su crítica a los excesos eurocentristas o su compromiso feminista hallaban ahí sustento teórico.

recorre los signos para denunciarlos, debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto a lo que parecía. Es necesario, por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en el buen excavador de los bajos fondos.

Pero, en realidad, no se puede recorrer esta línea descendente cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad resplandeciente que fue recubierta y enterrada. Y es que, si el intérprete debe ir personalmente hasta el fondo, como un excavador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un desplome cada vez mayor, que deja que por encima de él se vaya desplegando la profundidad de forma cada vez más visible. Y la profundidad se vuelve ahora un secreto absolutamente superficial de forma que el vuelo del águila, la ascensión a la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, no es, en sentido estricto, sino el revés de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie (1970, 30).

Charo me lo dijo una vez y sólo ahora, al evocarla, pasados los años, llego a entender mejor qué es lo que quería decir con eso: “la cuarta parte del *Zaratustra* es el revés de la profundidad de todo lo anterior”. Que los signos “mienten demasiado”, que se hallan cargados de historicidad y comprometidos en relaciones de poder, y que por eso la crítica, siempre ejercida desde ellos, no puede ser inocente respecto a los medios que emplea: esto es también lo que el cambio tonal del *Zaratustra* parece indicar, sin que ello suponga una mera impugnación de los discursos previos. A Charo, el título del último capítulo de la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra*, “El signo”, se le antojaba lleno de riqueza semántica, cargado de registros, entre ellos, el de una especie de recuperación final de la heroicidad de la figura del profeta del eterno retorno tras haber marcado distancia con los hombres superiores. Pero no pensaba que eso obviase el afán más claro de Nietzsche en esta entrega final: el hacer de la risa el más libre movimiento disolutivo de las fijeza dogmáticas, el movimiento genuinamente transvalorador. Así, invitando a multiplicar las lecturas posibles del texto, cabría pensar este “malicioso juego satírico” (Fink) como una suerte de guiño o llamada de atención final en la que Nietzsche,

con risita floja, hubiese querido susurrarnos al oído una ocurrente advertencia sobre la presunta seriedad de las cosas humanas, demasiado humanas.

Referencias

- BARRIOS CASARES, M., *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.
- FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1979.
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970
- GARCÍA DEL POZO, R., “El signo y el pensamiento del exterior en una arqueología del conocimiento”, en *Thémata, revista de filosofía*, Sevilla, 4 (1987), pp. 39-48.
- GARCÍA DEL POZO, R., *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo (estructuralismo, genealogía y apuesta estética)*. Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988.
- TRÍAS, E., *Drama e identidad, o bajo el signo de interrogación*. Barcelona, Barral, 1974.