

por Ignacio Leonetti

Resumen: La presente meditación intenta aproximarnos al tema de la divinidad presente en la realidad del hombre de todos los tiempos y atestiguar la mutación religiosa que éste ha vivido al respecto. A tal propósito consideramos oportuno partir de Zarathustra para explorar algunos posibles y esencialmente diversos caminos que creemos que encuentran como fundamento tanto a Cristo como a Kirílov.

Consideramos que la imagen de Zarathustra refleja y alimenta el espíritu de la modernidad tardía por lo que, quizá, a partir de él podamos elevar la mirada a la realidad espiritual del hombre contemporáneo y las alternativas divergentes inspiradas en las personalidades mencionadas: Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre para el cristianismo y Alexey Nylich Kirílov, celeberrimo personaje de *Los Demonios* de Dostoievsky.

Somos conscientes de la provisionalidad e insuficiencia de nuestro propósito, no obstante buscamos pensar estas cuestiones y suscitar buenas inquietudes de búsqueda, actitud que tanto necesitamos en nuestro tiempo.

Abstract: This meditation tries to approach the issue of divinity presents in the reality of man of all time and witness the religious mutation has lived this regard. For this purpose from Zarathustra we consider it appropriate to explore some possible and essentially different ways that we believe are as foundation both Christ and Kirilov.

We believe that the image of Zarathustra reflects and feeds the spirit of late modernity so, perhaps, from it we can lift our eyes to the spiritual reality of contemporary man and divergent alternatives inspired by the personalities mentioned: Christ, true God and true Man for Christianity and Nylich Alexey Kirilov, very famous character in Dostoyevsky's *Demons*.

We are aware of the impermanence and inadequacy of our purpose, however we seek to think these issues and raise concerns search good attitude much needed in our time.

*Dios ha muerto.
Ahora nosotros queremos que viva el superhombre¹.*

Nietzsche publica *Así habló Zaratustra* entre 1883 y 1885. Nos encontramos en su etapa madura de pensador, donde las imágenes del eterno retorno y el superhombre (Übermensch, más propiamente) cobran la fuerza que les conocemos. El superhombre viene a ser encarnado con claridad por Zaratustra. Él es una evolución del hombre en algo mejor de lo que ahora es, una superación que vuelva para atrás, tal es siempre el lenguaje dialéctico de Nietzsche, una evolución hacia el “eterno retorno de lo mismo” que significa la superación del acabado esquema que puede ofrecer la civilidad occidental.

Así, Zaratustra alumbrará una civilización distinta: el paganismo de Oriente fuertemente naturalista y vitalista en su modo de pensar a los seres vivos. Dejamos pasar las influencias románticas para detenernos en la propuesta de saltar hacia atrás, trazando un arco que supere y elimine todo resto de occidentalismo, responsable de la debacle humana. De hecho aquí ya puede asomar una primera contraposición con Cristo: la búsqueda de Zaratustra es hacer ver que el hombre necesita ser superado por sí mismo en la inmanencia de un sobreponerse a principios caducos de la civilización. El hombre es el puente que lo lleve a su propia transformación en superhombre. En cambio, en el mensaje de Cristo, Él es puente –pontífice– para toda la humanidad en un esquema de trascendencia hacia una redención que está fuera de las exclusivas y solas posibilidades humanas: “(...) *nadie va al Padre sino por mí*”².

En el horizonte de esta superación anhelada por Nietzsche, son célebres sus diatribas contra la sociedad burguesa, la Iglesia de su tiempo y la filosofía clásica. Entre tales admoniciones resaltamos al ditirambo dionisiaco que recupera el equilibrio entre lo bueno y lo malo, que permita bailar y reír, olvidando la compasión y al prójimo que representan el triunfo de la plebe y la anulación del individuo. Contamos también con el retiro solitario para gestar una nueva sociedad a la par que se martilla la presente para que caiga lo antes

¹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Trad. García Borrón, J. C. Biblioteca Grandes Pensadores. Barcelona, 2002, p. 219.

² JUAN XIV, 6.

posible. Asoma el retorno al espíritu presocrático que destierra para siempre “las mentiras” de Sócrates y Platón, principales responsables de la degeneración del mundo.

Desde lo expresado creemos poder afirmar que el profeta Zarathustra es –ex profeso– la contracara de Cristo, y en igual sentido, la obra *Así habló Zarathustra* es la antípoda del Evangelio. Por otra parte, en sus referidas superación y sustitución de lo divino, Zarathustra es el fundamento teórico del proyecto encarnado por el personaje de Dostoievsky. Zarathustra es el padre metafísico de Kirílov, aunque el enigmático “endemoniado” haya nacido más de una década antes que aquel.

Conduciremos nuestras observaciones en torno al entramado de estas personalidades y sus posibles vínculos en la convergencia o divergencia de sus vidas y especulaciones.

El peculiar evangelio de Zarathustra

A lo largo de la obra, muchas son las referencias invertidas que remiten principalmente a los Evangelios. Intentaremos aquí meditar la curiosa, plástica y dramática inversión de los mismos con la mira puesta en la transmutación de la humanidad.

La “buena nueva” de Zarathustra, insistimos, es la abolición de lo occidental y retornar a lo antiguo y oriental. La “resurrección” será más bien un revivir las formas más antiguas que le permitan al hombre darse cuenta de la inevitable falacia de este mundo y, a su vez, rescatar el valor del mundo mismo –en su inmanencia natural– como única posibilidad de trascendencia.

Zarathustra comienza su historia a los 30 años. La misma edad que se le atribuye a Cristo en el inicio de su llamada vida pública. Sin embargo, mientras que Cristo baja de la montaña en la que ayuna por 40 días y es tentado; Zarathustra sube a una montaña y se interna para descubrir en sí mismo la sabiduría por espacio de 10 años, al cabo de los cuales, baja para anunciarla “como campana que resuena y se hace pedazos”. Nietzsche tiene aproximadamente su misma edad cuando trabaja en la obra.

Zarathustra predica con un estilo similar al del discipulado antiguo. Sin embargo, mantiene una paradójica tensión de lejanía con sus

seguidores, puesto que ellos representan un peligro para tender los puentes de la superación. El discípulo es llamado al alejamiento para reencontrarse con el profeta, por medio suyo, en la propia autenticidad de cada uno.

En franca oposición a relatos bíblicos y platónicos, el profeta aborrece estar entre el gentío y observa que su misión se encuentra ensombrecida por la “contaminación” de la comunidad. Su hábitat son las montañas y las cavernas, en las cuales siempre prefiere acompañarse de animales. Incluso hacia el final del relato, cuando Zarathustra se encuentra con varios personajes invitados por él mismo a su cueva, sorpresivamente les arroja:

Hombres superiores, huéspedes míos [...] no es a vosotros a quienes esperaba yo en estas montañas [...].

Puede que todos vosotros seáis hombres superiores [...] Más para mí no sois bastante elevados ni bastante fuertes³.

El profeta no espera a nadie. Pide hijos que sean puentes, pero que no deben acercarse demasiado sino apuntar a un futuro de incierta concreción en el devenir inmanente de su intimidad. Por ello, Zarathustra encarna la voluntad de superación que quiere encontrarse sólo consigo mismo como superhombre, y sus oyentes son apenas un recurso retórico y dialéctico para autoafirmarse. Ellos nunca serán como él mismo es.

Consideremos la distancia a la que se encuentran los famosos discursos de Cristo en el Evangelio de San Juan los cuales quiere visiblemente parodiar Nietzsche. Nada más lejos de esto que frases cargadas de un sentido pleno como *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*⁴ o *No los dejaré huérfanos, volveré a ustedes*⁵.

Ahora bien, nos preguntamos qué conceptos filosóficos están detrás del profeta. Consideramos que el profeta Zarathustra intenta conformar un equilibrio dinámico –idea muy conocida de Nietzsche– entre “lo apolíneo y lo dionisiaco”. La paradoja es llamativa y algo chocante para nuestros espíritus acostumbrados a ver ambos polos separados, pero tal paradoja está allí presente: un profeta que

³ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 215.

⁴ JUAN XIV, 6.

⁵ JUAN XIV, 18.

“mira con amor” y predica la destrucción del hombre; un profeta que anuncia (y desea) las peores calamidades a la par que quiere fundirse con el cosmos para lograr la armonía perfecta; un profeta que saluda a sus compañeros en determinado momento con una mirada llena de amor, comprensión y malicia. Nos preguntamos, ¿cómo es posible mirar con amor y malicia?

Ciertamente la realidad de Cristo es otra. Su encuentro con la gente, aunque lo agote, apunta a proclamar el Reino de la vida y el amor. Tal Reino, presenta como uno de sus más elevados blasones una virtud odiada y aborrecida por Zarathustra-Nietzsche: la compasión. Son imposibles la compasión y la misericordia en el universo del superhombre.

Tanto en la vida como en el mensaje de vida, a su vez, no hay lugar para un equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco. La embriaguez de la *hybris* griega, por ejemplo, aleja al hombre de la conciencia recta y de la entrega amorosa a los demás en el vínculo de la fraternidad. Pero la formalidad apolínea de las líneas armoniosas que prefiguran la supuesta brillantez del pasado griego tampoco encajan con la Palabra de Cristo porque su perfección no radica en el tributo que los hombres puedan darle para recordarla sino en el poder que tal Palabra tiene en Sí misma para acompañar providencialmente la vida asimétrica de aquellos que la escuchen.

Las formas de Cristo no son abarcables por la especulación humana; por ello San Pablo predica de la cruz que es “locura” para los paganos⁶. La crucifixión no es espectáculo dionisiaco, ni belleza arquitectónica apolínea. La cruz, que tiene su punto final en la Resurrección, representa el proyecto inverso al diletantismo de Zarathustra en los bosques de sus patrias múltiples y confusas. La cruz muestra que el hombre encuentra su perfección, su plenitud cuando logra ponerse en su propio lugar que es el de creatura necesitada de un Dios misericordioso que lo ama.

Zarathustra ha perdido a ese Dios. Y lo manifiesta en varias ocasiones.

Su reacción ante la pérdida contiene grandes dosis de un capricho dionisiaco que es rebelión descarnada que pugna con barrer todo lo establecido. Pero, a su vez, adopta la forma apolínea de un estoicis-

⁶ Cf. 1 Cor. I, 23.

mo austero que aspira a la dignidad de pensamiento valiente que afronta la crueldad de un mundo clausurado.

No obstante, el mundo no está clausurado con Cristo, mientras que Zarathustra –adentrándose en sus abismos– encerrado en su propia inmanencia, veladamente se burla con cinismo de aquellos preceptos que Cristo prescribió. De esta manera será de suma centralidad comprender el perfil de ambos magisterios desde la predicación de ambos maestros, para comprenderlos y cotejarlos en un contrapunto esencial para nuestro tiempo.

Quizá hallemos la clave en esta la clausura del universo espiritual nietzscheano en radical contraste con la apertura de Cristo. Zarathustra es un profeta que clama quejumbrosamente al cielo y a los hombres, intentando incluir a todo el universo en su propio espíritu. Su magisterio es mensaje dicho para sí mismo, expresión de una inmanencia omniabarcadora.

Es para interrogarse si en Zarathustra (y en toda la filosofía *nietzscheana*) es posible la comunicación, el trato con un “real otro”. Nuestra lectura nos dice que los demás apenas cumplen el rol de testigos inermes ante su grito desgarrador y desconsolado que anuncia tantas verdades como farsas, que baila al compás del diti-rambo mientras se metamorfosea en un devenir temático. No hay preocupación por lo que se dice: “¿Qué importas tú, Zarathustra? ¡Di tu palabra y hazte pedazos!”⁷. A lo cual el profeta, burlando a Juan el Bautista, responde que no es digno de tal anuncio, que espera a otro que sí lo sea y que ni siquiera es digno de hacerse pedazos contra él.

Tal afirmación es la autonegación de la predicación y por ende, del discipulado. El modelo paradójico de Zarathustra consiste en anunciar una palabra que debe ser escuchada –quizá para ser imitada en espíritu– pero que, en el mismo instante que se dice, se consume a sí misma en un fuego que no deja rastros tras de sí.

La imposibilidad del mensaje nos sugiere la impotencia de la razón para comprender y vivenciar los secretos más profundos del ser de las cosas y del hombre. Pide paso la intuición irracional que capte e imite. La predicación oficia de instrumento disparador y se anula porque su contenido no está destinado a la comprensión racional que lo volvería inauténtico y le quitaría la fuerza negativa de la transvaloración.

⁷ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 113.

De esta manera, el discipulado consistirá quizá en adoptar cada uno la misma actitud del profeta pero viviéndola desde la propia realidad personal en el descubrir las verdaderas profundidades de ese mundo caótico que nos gobierna y tiraniza con sus formalidades y racionalismos. Es el ditirambo del perspectivismo⁸.

Cristo, ciertamente, también se rompe en la cruz, es molido como trigo que busca dar el mejor de los frutos. El inocente paga la deuda del culpable y lo hace por amor. De este modo, su tañir no es sonido hueco sino que se plenifica formando comunidad en la entrega: «*Jesús le dijo [a su madre]: “Mujer, aquí tienes a tu hijo”. Luego dijo al discípulo: ‘Aquí tienes a tu madre’*»⁹.

Este sonido es radicalmente distinto al de Zarathustra, y su fruto es la unidad en el Espíritu y la Paz y la alegría que estos producen, tal como narran los Evangelios acerca de aquella primera aparición del Resucitado¹⁰. En este marco, no hay lugar para el individualismo romántico y melancólico del desesperado canto de Zarathustra en pos de un superhombre que afirme la voluntad de la inversión. En el seno de aquella comunidad encontramos quizá la mejor y más contundente respuesta al profeta *nietzscheano* en el poderoso y refrescante soplo de Cristo Resucitado sobre aquellos que creyeron en Él¹¹.

Sin embargo, nos parece encontrar en la cuarta parte de la obra a máxima expresión plástica de la inversión evangélica. Zarathustra escucha un grito de socorro proveniente desde debajo de la montaña donde se encuentra su caverna. E impelido por tal grito que, según el adivino con el que platicaba en ese momento, provenía del hombre superior; el profeta se lanza a las profundidades a buscarlo para conocerlo y socorrerlo¹².

⁸ La metáfora *nietzscheana* de “la campana que retiene” evoca lo dicho: en su soledad sólo podrá decir lo suyo y exponer su sonido al viento hasta romperse para ser escuchada de todos lados. Pero nada más. Contagia el tañer sin poder compartir el sonido. Es por esto también que después de cada predicación particular o luego de ciertas etapas proféticas, Zarathustra se retira –visiblemente cansado– a su propia interioridad o a los bosques silenciosos.

⁹ JUAN XIX, 26b-27a.

¹⁰ Cf. Por Ej. JUAN XX, 19-23.

¹¹ Cf. JUAN XX, 19-23.

¹² Cf. NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, pp. 184-186.

Y cuando se interna por sus bosques va encontrando una multitud de personajes variados, ignotos y hasta aborrecibles que hablan de sus realidades: su común denominador es el desprecio por sus vidas pasadas y la búsqueda –al menos tácita en sus corazones– de la verdad completa. Tales personajes son: dos reyes con un asno quienes llamativamente testimonian que “*vamos en busca del hombre superior, del hombre que sea superior a nosotros, aunque seamos reyes. Para él traemos este asno. Pues el hombre más alto, el superior a todos, debe ser igualmente sobre la tierra, el señor*”¹³. Imposible no recordar aquí, por ejemplo, la semejanza con dos figuras evangélicas en los extremos de la vida terrena de Cristo: la visita de los magos de Oriente en el portal de Belén y su entrada mesiánica en Jerusalén a lomo de asno¹⁴.

Pero esta semejanza es apenas una aproximación con la que juega la ironía destructiva de Nietzsche. Acto seguido, esos mismos reyes auguran tal posición de superioridad y dominio a los poderosos de este mundo porque dado el caso contrario “*(...) todo se torna falso, torcido y monstruoso*”¹⁵. Exactamente la oposición al Evangelio.

Seguirán desfilando: un hombre parcialmente transformado en sanguijuela, quien representa al científico moderno positivista; un mago y un Papa jubilado, cansando de servir a un Dios que no existe¹⁶. Seguidamente se produce el encuentro con “el más feo de los hombres”, asesino de Dios, que deja –en su hermetismo– al lector en el misterio de su identidad. ¿Representa al demonio como fuente del mal? ¿Es una metáfora del pecado que afea a la humanidad? Finalmente se cruza con un mendigo voluntario y “la sombra”, en quien los estudiosos ubican al propio Nietzsche en su etapa previa –la de librepensador– a la madurez.

Con ellos habla Zarathustra y a todos los va invitando a su caverna. Y cuando el profeta decide retornar, tras la búsqueda infructuosa del hombre superior que pide socorro, se sorprende al escuchar el

¹³ *Ibid.*, p. 188.

¹⁴ Ver MATEO II, 7-12 y XXI, 1-11 respectivamente.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 188.

¹⁶ Este último personaje, en su diálogo y postura, mucho recuerda al legendario “inquisidor” de la *Leyenda del Gran Inquisidor* relatada por Dostoievsky en su obra *Los hermanos Karamazov*.

mismo grito dentro de su caverna: los personajes allí reunidos representan el conjunto de hombres “en parte” superiores.

La noche los sorprende reunidos y entonces Zarathustra se dispone a cenar con ellos. Este es el momento en el que se desenlaza la obra y los destinos de todos: al igual que Cristo en el cenáculo con los apóstoles, Zarathustra dispone la comida para entregar su definitiva enseñanza.

En la invitación a la caverna podemos referir en caminos divergentes otras dos situaciones del evangelio. En primer lugar, Zarathustra también invita a aquellos que se cruzan por su camino para compartir sus enseñanzas y no repara en su condición. Al igual que Cristo (y como “nuevo Cristo” que secretamente busca ser), encuentra tierra fértil en los insatisfechos y abandonados, tal es la calaña de los convidados. Sin embargo, a despecho de la similitud con el Nazareno y despreciando todo discipulado, luego buscará desprenderse de ellos puesto que tener seguidores sería caer en las garras del formalismo social que veladamente critica.

En segundo lugar podemos encontrar una lejana parodia a aquella parábola conocida como “de los invitados descorteses”¹⁷. Aquí Zarathustra salió en busca del elegido y termina invitando a aquellos que estén dispuestos a ir a la caverna pero mientras que en las Escrituras los elegidos son descorteses y tal merecimiento recae en los nuevos invitados; aquí, los invitados son despreciados, permaneciendo el elegido como utopía. Por ello no podemos reconocer verdadera apertura y entrega en el profeta oriental, su invitación es pura vanidad que se regocija en la posibilidad dialéctica –insistimos– de usar a sus invitados para escucharse a él mismo en lo que tiene para decir. El profeta soporta a los huéspedes, no los integra a una comunidad. No ocurre lo mismo con aquel señor que menciona Cristo en la parábola, que se indigna por el desprecio y llama generosamente a aquellos que verdaderamente quieran sentarse a su mesa: “*Ve a los caminos (...), e insiste a la gente para que entre, de manera que se llene mi casa (...)*”¹⁸.

Así llegamos al final de la obra que se encuentra rodeada de un halo triunfal, revelador de su traza romántica y –creemos– con la

¹⁷ Cf. MATEO XXII, 1-10 o LUCAS XIV, 16-24.

¹⁸ LUCAS XIV, 23.

pretensión bíblica, humanamente divinizada de crear nuevamente las cosas. Henos frente a la cena final y las enseñanzas de Zarathustra.

La cena se inicia preguntando por la comida. Los reyes trajeron el vino que completa al pan y dos corderos listos para ser inmolados que ya poseía el profeta: “(...) *Pero no sólo de pan vive el hombre, sino también de buena carne de cordero; y yo tengo dos. Debemos descuartizar pronto los corderos, y aromatizarlos (...)*”¹⁹.

Huelgan los comentarios, tras la evidente inversión evangélica. Por un lado se prescinde del pan cuando en los textos sagrados representa a la Palabra divina y al mismo Cristo hecho Eucaristía. Por otro, que el Hombre se coma al Cordero anuncia la llegada del Superhombre por los caminos vitalistas más orgánicamente básicos que puedan plastificarse en este discurso pseudo-filosófico. Pareciera haber una “pascua desacralizada” que intente borrar aquel sacrificio expiatorio del Cordero en el que su inmolación significaba ganar la Vida para siempre, en aras del festín humano que sólo quiere reafirmar esta vida mundana-la única real, verdadera y posible- por encima de cualquier proyección ilusoria de la burguesía filisteá.

Además también quizá podríamos resaltar aquí toda la tradición judaica que recuerda aquella santa noche de Pascua como una noche para comer “rápido y de pie”²⁰ ante el inminente paso del Ángel Exterminador. En el banquete, Zarathustra desea para los suyos que sean capaces de gustar los festines²¹.

Comenzada la cena acontecerá el discurso del hombre superior, un discurso que evoca aquella larga plática de Cristo que aparece en el Evangelio de San Juan, sentando los fundamentos espirituales y resumiendo las enseñanzas mesiánicas, para quedar grabadas en el corazón de los apóstoles antes de los momentos cruciales de la Pasión y Resurrección. Pero mientras que allí meditamos sobre nuestra dependencia del Padre con la imagen de la vid y los sarmientos o escuchamos hablar del amor y servicio al prójimo o se profetizan las persecuciones y también se anuncia la gozosa esperanza de que el Padre jamás abandona a sus hijos porque los rescatará en Cristo; en el marco de las enseñanzas de Zarathustra todo luce distinto: se pre-

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 218.

²⁰ Cf. Éxodo XII, 11.

²¹ Cf. NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, pp. 217-218.

dicará la muerte de Dios y la utopía del superhombre, la abolición de la compasión²², la exaltación del orgullo y la canonización de la risa en tanto manifestación de la absoluta independencia para crear las propias reglas de vida que son lanzadas al azar conforme a los saltos caprichosos de la orgía ditirámica.

En esto consiste el discurso y, acto seguido, Zarathustra se retirará al silencio de la noche a encontrarse con sus mascotas y a meditar en sus profundidades. Mientras tanto, sus comensales se recrearán en la charla pero ajenos a lo que pasa en la intimidad del profeta.

Es imposible soslayar en este pasaje, aquel momento de la oración de Cristo en Getsemaní: apesadumbrado, incomprendido, con sus amigos que se dejan vencer por el sueño y –como tantas otras veces– preocupados por lo mundano intrascendente. También Zarathustra volverá varias veces al interior de la caverna, como aquella vez Jesús *“volvió donde sus discípulos, los halló dormidos; y dijo a Pedro: ‘¿De modo que no pudieron permanecer despiertos ni una hora conmigo?’”*²³.

Sin embargo, los caminos vuelven a separarse porque a diferencia de Cristo, Zarathustra huye para estar consigo mismo y ahondar en sus profundidades de semi-dios desconociendo y menospreciando la supuesta pobreza del saber de sus comensales. Nótese la escisión profunda entre el profeta oriental y sus invitados a la caverna, quienes se recrearán en numerosos cantos y testimonios mientras aguardan al “orante de sí mismo” que había salido.

En este instante, acontece otra parodia bíblica: la fiesta y adoración que le tributan al asno traído por los reyes, el cual responde con su rebuzno a modo de jaculatoria. La adoración del ternero de oro en el monte Sinaí²⁴, trajo consigo el castigo ejemplar al pueblo hebreo y la ruptura de las Tablas de la Ley. En el *Zarathustra* no sucede lo mismo porque todo termina en una gran fiesta orgiástica y profana, abiertamente negadora de la trascendencia y altivamente desafiantemente al cristianismo:

²² Cf. *Ibíd.*, p. 222: Dice Zarathustra: *“El ‘por el prójimo’ es la virtud de las gentes pequeñas. Entre ellas se dice ‘tal para cual’, y ‘una mano lava a la otra’. ¡No tiene ni el derecho ni la fuerza de exigir vuestro egoísmo!”*.

²³ MATEO XXVI, 40.

²⁴ Éxodo XXXII.

Y en verdad que si no volvéis a ser como niños no podréis entrar en “ese” reino de los cielos –y Zarathustra señaló al cielo con el índice–. Pero nosotros –continuó– no queremos entrar en el reino de los cielos. Nosotros hemos llegado a ser hombres: por eso queremos el reino de la tierra²⁵.

Claramente vemos en este fragmento la filiación ilustrada, naturalista y secularizante propia del autor, el cual se regocija en la “invención” de la nueva fiesta del asno y nos evoca aquel motivo evangélico de los amigos que comen con el esposo y celebran lo nuevo con él²⁶.

Pero la osadía de Nietzsche/Zarathustra llega a su cénit cuando el profeta cierra la “fiesta del asno” en la alegría de lo nuevo fundante con las siguientes palabras: *Y si celebráis de nuevo esta fiesta del asno, ¡hacedlo por amor a vosotros, y también por amor a mí! ¡Hacedlo en memoria mía!*²⁷

Acto seguido todos salen de la caverna –como Cristo con sus apóstoles hacia Getsemaní y la Pasión– para encarar la “hora” de la transformación. Había luna llena²⁸ y los convidados, súbitamente, descubren que la vida consiste en vivir las enseñanzas de Zarathustra, afirmándose a sí mismos con el poder transformador que preanuncia al superhombre. De este modo comienza la transmutación de estos hombres maltrechos.

Observemos la inversión respecto de ciertas escenas bíblicas tales como la sanación de los leprosos en la que uno sólo volvió agradecido a Jesús²⁹, la huída frente a “la hora” de Cristo y el recibimiento temeroso de los apóstoles una vez que había resucitado.

²⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 242.

²⁶ “Jesús les contestó: «¿Ustedes pretenden hacer ayunar a los amigos del esposo mientras él está con ellos? Llegará el momento en que el esposo les será quitado; entonces tendrán que ayunar».

Les hizo además esta comparación: «Nadie corta un pedazo de un vestido nuevo para remendar uno viejo, porque se romperá el nuevo, y el pedazo sacado a este no quedará bien en el vestido viejo. Tampoco se pone vino en odres viejos, porque hará reventar los odres; entonces el vino se derramará y los odres ya no servirán más. ¡A vino nuevo, odres nuevos!» (Lucas V, 34-38.)

²⁷ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 243.

²⁸ Lo cual, además de resultar un motivo romántico muy usado por sus autores, también evoca la luna llena presente tanto en la Pascua judía como cristiana.

²⁹ Cf. LUCAS XVII, 12-19.

Ahora bien, a partir de este momento se inicia la transformación de Zarathustra que será acompañada de aclamaciones. Transformación naturalista, cargada de símbolos faunos y astronómicos que se alternan con sutiles referencias evangélicas tomadas caprichosamente para justificar el camino hacia el superhombre.

Finalmente acontece la caricatura de la muerte y resurrección de Cristo en la transformación del profeta. Las tumbas son llamadas a abrirse y el regreso a la vida se muestra plásticamente en el aroma que curiosamente viene de abajo a arriba, sale de la tierra y se origina en ella, para concluir en una caricatura del encuentro con “la Magdalena”:

El vino se ha trocado en vinagre, todas las cosas se han ablandado [...].

Ahora las tumbas balbucean: ¡redimid a los muertos!

¡Oh, hombres superiores, redimid los sepulcros, despertad a los cadáveres! ¿Por qué el gusano, ay, roe todavía? La hora se acerca, la hora se acerca.

¿No oléis algo, hombres superiores? Misteriosamente gotea hacia arriba un olor, un perfume, un aroma de eternidad, una aroma oscuro y rosáceo, como de vino dorado, de añeja felicidad.

¡Déjame, déjame! Soy demasiado puro para ti. ¡No me toques!³⁰ Mi mundo, ¿no se ha vuelto perfecto en este instante?³¹

Zarathustra, en forma egoísta, anuncia sólo para él esta transformación, su “sacralidad” —al igual que su magisterio— está clausurada sobre sí misma. Con el profeta transformado sigue sin haber comunidad, en sus labios es imposible encontrar lo que dijera Cristo en este momento: “*No tengan miedo. Vayan ahora y digan a mis hermanos que se dirijan a Galilea. Allí me verán*”³².

No hay posibilidad para ello porque no se lo permite su materialismo. Él mismo canta odas a la clausura autista en el puro placer como medio de contemplación de la profundidad del mundo: “*(...) buscad un dios cualquiera, no me busquéis a mí (...) el placer no quiere herederos, ni hijos: el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere*

³⁰ Rühre mich nicht an! El famoso pedido de Cristo Resucitado a María Magdalena, ¡No me retengas! Cf. Juan XX, 17.

³¹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 246.

³² MATEO XXVIII, 10.

retorno, quiere todo-idéntico-a-sí-mismo”³³. Así se vuelve patente el eterno retorno de lo mismo que subyace en una de las tantas inquisiciones del final del libro: “¿Habéis querido en alguna ocasión dos veces una sola vez?”³⁴.

Ese final nos encuentra casi como al principio pero con la salvedad teórica de una sutil superación: la transformación simbólica en león. De hecho, creemos que el encuentro con el león plásticamente narrado, romántico y naturalista, augura una próxima etapa ciertamente preñada de promesas de cumplimiento y rodeada por una rimbombante atmósfera idílica:

“El signo llega”, se dijo Zarathustra; y su corazón se transformó [...], halló una poderosa bestia amarilla echada a sus pies, un animal que no quería separarse de él, y estrechaba amorosamente la cabeza entre sus rodillas, como un perro que encuentra a su amo perdido [...]. ¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca. Ya Zarathustra está maduro. Mi hora ha llegado.

He aquí mi alborada. ¡Mi día comienza! ¡Elévate, pues, elévate, oh, gran mediodía!”

Así habló Zarathustra, y se alejó de su caverna, ardiente y fuerte como un sol matutino que viene de oscuras montañas³⁵.

Tal final, con posibles reminiscencias a Cristo Resucitado, presentes en el león y el sol, apunta a la consabida reconstitución terrenal inmanente.

Diversamente, el Reino de Cristo no es de este mundo³⁶ y su realidad de Resucitado cala más profundamente tanto en el alma de los discípulos como en la naturaleza misma. En la Resurrección acontece la nueva creación ya sin sombra de declinación que es incapaz de brindar Zarathustra en su queja nostálgica por la muerte de Dios.

Muy probablemente el final de este sugestivo evangelio secular que Nietzsche escribió en la madurez de su pensamiento quede abierto a relecturas, interpretaciones y suposiciones. Siguiendo su lógica, es de esperarse que en un nuevo transitar por sus bosques y montañas, Zarathustra vuelva a perfeccionarse en el despliegue de

³³ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., pp. 247-248.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 250-252.

³⁶ Cf. JUAN XVIII, 36.

sus profecías y alcance la definitiva transformación representada en el niño (en otra clara alusión bíblica³⁷).

Sin embargo, nos preguntamos qué sucedería después de este momento último. ¿Cómo se justificaría el movimiento perpetuo de la rueda del eterno retorno de lo mismo?

Nietzsche hace silencio. Por ahora llama a transitar toda esta primera parte para lo cual el hombre deberá realizar numerosos esfuerzos espirituales puesto que sus contemporáneos no están preparados para vivir “tendidos” como flechas apuntando hacia el superhombre. Han pasado 130 años de aquel Zarathustra riente y maligno para que el hombre pudiera caminar algo de las sendas aventuradas por el profeta. No cuesta mucho observar los caminos seculares que de golpe fueron tendiéndose al calor del sol del mediodía mientras que su sombra poderosa fue también desdibujando en forma caricaturesca la sacralidad del cristianismo y la opción por el Resucitado.

Sin embargo, y casi como una broma del hado fatal que a Nietzsche le hubiese gustado invocar, pareciera ser que Zarathustra ya era parte de un retorno pues hemos de encontrarlo, silencioso pero firme en su determinación, en una habitación oscura de la última Rusia imperial, diez años antes de su propio nacimiento en la pluma *nietzscheana*.

Ahora fijaremos en él nuestra reflexión.

Kirílov y la paradoja de ser superhombre

Esa pieza magistral de Dostoievsky llamada *Los Demonios* fue publicada alrededor de 1870. Sabemos que relata el advenimiento de una nueva generación de jóvenes, alimentados por las superficialidades y el liberalismo, y dispuestos a vulnerar cualquier límite en pos de una ruptura social que instale un nuevo orden³⁸. Creemos, en

³⁷ Recordemos que en varias ocasiones en el Evangelio aparece el consejo de “volver a ser como niños” en el sentido de ganar una infancia espiritual desbordante de sencillez pero que no se confunde con ingenuidad. La santidad en buena medida depende de transitar este camino.

³⁸ Su accionar provoca verdaderos escándalos en los núcleos sociales y familiares, retratados magistralmente en la novela.

este sentido, que *Los Demonios* termina siendo –como la filosofía de Zarathustra– una profecía del siglo venidero.

Alexey N. Kirílov, el “endemoniado” que queremos retratar, anacoreta naturalista, encarna al hombre que está dispuesto a demostrar las potencialidades de su humanidad en su más extremo límite, en consonancia precisamente con el mayor anhelo de Zarathustra.

Posiblemente Kirílov sea el termómetro de los sentires, ideas y ambiciones presentes en *Los Demonios*. Sus apariciones en la historia son relativamente breves pero profundas y aleccionadoras, convergiendo en él los caminos de los diversos personajes que pulsan en la narración del genial novelista ruso. Podemos decir sin temor a equivocarnos que Kirílov, como un gran maestro de ceremonia en el silencio y la oscuridad de su pieza, dirige el concierto de las vidas humanas en su derredor. Y esto, muy probablemente sea porque en él encontramos una fuerza de pensamiento verdaderamente vivida, a diferencia de la mediocridad de su entorno. Mediocridad acaecida debido al abandono de las viejas tradiciones en pos de una superficialidad suicida y decadente. En medio de la imposibilidad de volver a los antiguos valores y en el centro de la medianía gris de los coetáneos, la campana de Kirílov suena fuerte como la de Zarathustra cuando denuncia el filisteísmo y propone nuevos valores surgidos de la transvaloración de todos los valores que la sociedad hipócrita ha ensalzado.

Kirílov no es profeta como Zarathustra. Es ingeniero. No obstante, curiosamente guardan similitudes iniciales: ambos vienen de haber estado en el extranjero (donde han encontrado su razón metafísica de ser) y los dos quieren tender puentes. A Kirílov lo convoca la extensión del puente ferroviario del pueblo, aunque ella no sea su principal preocupación.. Detrás de este hecho es innegable el simbolismo de construir puentes en el sentido espiritual de la nueva humanidad que propugna. Esto es confundido por uno de sus interlocutores, cuando le inquiera (...) *usted pretende construir nuestro puente y a la vez declara que propugna el principio de la destrucción general. ¡No le permitirán que construya el puente!* A lo cual, sorprendido, Kirílov soltó una risotada franca y jovial (¿Acaso Zarathustra no ríe de la misma manera?)³⁹.

³⁹ Cf. DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios*. Trad. Abollado, L. Ctro. Ed. de Cultura. Bs. As., 2004, p. 89.

Nuestro ingeniero no viene a construir “ese” tipo de puentes. Sus planos orientan a ejemplificar consigo mismo la capacidad de llegar a una humanidad renovada por medio de la destrucción de la actual.

Encontramos otras coincidencias en que ambos son amantes del silencio y presentan un aspecto diáfano y austero que los vuelve confiables y amigables. En este sentido, el ingeniero tiene una escena infantil inolvidable jugando con un niño en su pieza de alquiler:

[La criatura...] alargaba las manitas, daba palmadas y reía con esas carcajadas infantiles en la que se mezclan frecuentes hipidos. Kirílov, delante, tiraba al suelo una pelota roja, de goma, que botaba hasta el techo y volvía a caer, mientras el bebé gritaba: “Ota, ota”⁴⁰.

Resulta impresionante imaginarse al nihilista disfrutar jovialmente la alegría inocente y despreocupada de un niño de año y medio. Contraste apolíneo que resalta en el marco dionisiaco de los planes del personaje. Así, su candidez llega a tal punto que mucho más adelante, Shátov –el socialista arrepentido y convertido al cristianismo– le dirá: ¡Kirílov! Si usted..., si usted supiera renegar de sus horribles fantasías y abjurar de su delirio ateo... ¡Oh..., qué hombre sería usted, Kirílov!⁴¹ Su pureza contrasta y llama la atención en el escenario que se desarrolla, he aquí lo misterioso de su vida.

Kirílov intenta demostrar que el hombre podrá renovarse cuando él mismo se vuelva Dios. Y la forma de lograrlo es desafiando la muerte para afirmar su propia divinidad.

El nihilismo inspirador de Nietzsche está encarnado en el personaje de Dostoievsky. Kirílov augura un mundo transformado cuando el hombre venza los prejuicios del dolor y el miedo que azotan a la humanidad. Tales prejuicios frenan al ser humano de suicidarse: el hombre le tiene miedo al dolor que puede provocar el quitarse la vida y tiene miedo a su idea de Dios que le priva de tal acontecimiento; pero cuando todos se den cuenta que no hace falta sufrir para matarse y que el Dios “que se han inventado” no tiene el peso suficiente como para causarles miedo, sólo cuando estos principios se encarnen en la humanidad, podrán volverse dioses sin mediar ningún obstáculo. De esta manera el mundo será otro, a través del paradójico mesianismo del suicidio. Dice Kirílov:

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 212-13.

⁴¹ *Ibid.*, p. 520.

La vida se interpreta hoy como dolor y miedo, y ahí reside todo el engaño. El hombre de hoy no es todavía el que debiera ser. Surgirá un hombre nuevo, feliz y orgulloso. Aquel a quien le dé igual vivir o no vivir será el hombre nuevo. Quien venza el dolor y el miedo será Dios. Y el otro Dios no existirá. [...] Dios representa el dolor del miedo a la muerte. Quien venza al dolor y al miedo será Dios. Entonces nacerá una nueva vida, entonces un hombre nuevo, todo nuevo... [...] Aquel que tenga fuerza para suicidarse será Dios [...] Quien se suicide con el solo objeto de matar el miedo se convertirá inmediatamente en Dios⁴².

Palabras fuertes que se vinculan con su despreocupación por tener una correcta expresión idiomática. Un personaje le inquiere:

- ¿por qué se expresa usted tan incorrectamente en ruso? ¿Es que cinco años en el extranjero le han bastado a usted para que se olvide de su idioma?

- ¿Me expreso yo incorrectamente? Pues no lo sabía. No, no ha sido por haber estado en el extranjero. Toda mi vida he hablado así. Me da igual⁴³.

No podemos dejar de reparar en este detalle peculiarísimo. Precisamente olvidar, maltratar o descuidar el lenguaje, es condición necesaria en Nietzsche para el nihilismo y la transvaloración que tanto defiende. Ya lo hemos meditado arriba cuando referíamos la contraposición pedagógica entre Zarathustra y Cristo: la contradictoria incapacidad de la predicación de un profeta romántico del primero y la enseñanza fecunda que parte de una verdadera confianza en el lenguaje y su contenido, que exige seguimiento para alcanzar la redención, en el segundo.

En orden a esto, conocemos la célebre sentencia del filósofo de Röcken sobre la triangulación que acontece entre el hombre, Dios y el lenguaje representado en la gramática. El lenguaje posee un valor cuasi-divino como testigo de Dios en la enunciación de la razón. Maldice Nietzsche: *“¡La razón en el lenguaje, qué vieja embustera! Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática”*⁴⁴.

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *El Ocaso de los Ídolos*. Soc. Ed. Latinoamericana. Bs. As, 1946, p. 28.

Es programática la ausencia de un lenguaje racionalmente articulado en la filosofía de Nietzsche. Sabemos que su apuesta transita por la reivindicación –románticamente artística– de la intuición como única forma de entrar en contacto con el ser. Caer en las redes del lenguaje significa caer en la especulación racional, a su vez alimentada por aquel Dios que merece morir para liberar de su oprimente presencia a todos los hombres. Que Dios no habite en la mente de los hombres pareciera ser el deseo de nuestro autor, eliminando el lenguaje por el cual Él se manifiesta y promoviendo también la transmutación humana desde la transvaloración lingüística.

Kirílov, el ingeniero venido del extranjero que juega con los niños tampoco se preocupa por cómo habla. Su silencio sugiere una concentración sobre sí mismo, su soledad manifiesta la aridez de la razón interesada –y desesperada– por ser su propio dios, dador de la vida y de la libertad, que corte lazos con aquel Dios que genera el miedo en los hombres.

Retomando la cuestión de la vida, decimos que el vitalismo materialista de Kirílov redundante en la proyección circular de un mundo pleno y eterno en esta tierra. Su gozo y esperanza residen en lograr la felicidad: “(*... creo*) *en la vida eterna aquí. Hay momentos; se llega a ciertos momentos en que de pronto el tiempo se detiene y pasa a ser eterno (...)* cuando todo hombre alcance la felicidad, no existirá ya el tiempo, porque no hará falta”⁴⁵.

Según lo expresado, el hombre poseería por su propia cuenta el poder de ser feliz autoafirmándose en un devenir mental y vital de fuerzas que se retroalimentan en su mismo discurrir hasta la anulación del tiempo como factor perjudicial para el mismo proceso⁴⁶. Estas posibilidades esperadas, superadoras del tiempo y deificadoras del pensamiento y voluntad humanos, confluyen en una experiencia panteísta final: “*Yo rezo a todo. Si veo una araña andar por la pared, la*

⁴⁵ DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios. Op. Cit.*, pp. 216-17.

⁴⁶ Ciertamente que aquí se abren nuevas puertas que no deseamos trasponer en el presente trabajo como ser: primero, la inicial función del tiempo como agente de desenvolvimiento del ser feliz (concepto caro al idealismo decimonónico) y su posterior futilidad una vez cumplida su misión, digámoslo así, “procesal”. Segundo, el concepto religioso subyacente al planteo que consiste en el valor intrínsecamente pleno de la eternidad en tanto unicidad.

*contemplo y le agradezco el solo hecho de andar*⁴⁷. A lo cual, con admirable sencillez Stavroguin –su ocasional interlocutor– le responde: “*Si usted se enterase de que cree en Dios, creería; pero como aún no se ha enterado, no cree*”⁴⁸.

Impresionantes aseveraciones que, magníficamente, podríamos también decírselas a Nietzsche por esa nostalgia de Dios que respira su obra siempre. Elocuentes palabras de aquella exclamación mencionada: “*¡Kirílov! Si usted... supiera renegar de sus horribles fantasías y abjurar de su delirio ateo... ¡Oh..., qué hombre sería usted, Kirílov!*”

Y precisamente en el horizonte de esta nostalgia, arribamos al final. Kirílov lleva adelante su espeluznante plan en medio de las paradojas que circundan su vida; se anima a proclamar sin vueltas lo que de modo estilizado Zarathustra apenas devela en su naturalismo e invierte el sacrificio amoroso de Cristo con su pretendida deificación; vacío de sí pero con voluntad firme, anticipa los horrores del siglo XX al desatar el mal sobre su propia cabeza siendo en el fondo un hombre bueno⁴⁹.

Ahora bien, en la conversación final que Kirílov mantiene con Verjovenski⁵⁰ en los momentos previos al suicidio, nuestro personaje alcanza cierta cumbre al modo de Nietzsche. Queremos resaltar allí dos aspectos que consideramos esenciales: el relativismo que se desencadena ante la ausencia de Dios y la creación propuesta por el (nuevo) hombre-Dios.

Hablemos del primero. Dice Kirílov que “*si Dios no existe, yo soy Dios*”⁵¹ Su visión mecanicista y vitalista le impide considerar la posibilidad de una participación en el orden del Ser que baje de Dios a los hombres. De su radicalidad material se deducen las más extraordinarias como trágicas consecuencias: el ejercicio de una omnipotente

⁴⁷ DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios. Op. Cit.*, p. 218.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁹ La cuestión de cómo un hombre bueno puede vaciarse y enneguercerse trayendo el mal sobre sí y sobre los demás, resulta una fructífera vertiente de meditación que excede el presente trabajo pudiendo abrir otro camino para futuras reflexiones en torno al misterio ontológico del mal.

⁵⁰ Principal instigador de la novela, en quien todos los demonios (de la mediocridad, el interés, la maldad) se concentran en su forma militante y programática

⁵¹ DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios. Op. Cit.*, p. 560.

voluntad que desencadena el mayor acto de libertad jamás imaginado que es el quitarse la vida sin motivo.

Creemos ver –nuevamente– la nostalgia de una religiosidad perdida. Por ello, Verjovenski masculla que Kirílov no se suicidará porque “*cree en Dios con más fe que un Pope*”⁵². Efectivamente, nuestro ingeniero busca desesperadamente creer a la par que se siente frenado a hacerlo por la supuesta racionalidad de los argumentos aprendidos:

Yo estoy obligado a manifestar mi incredulidad. Para mí no hay una idea más alta que la de que Dios no existe. La historia de la humanidad me respalda. El hombre se ha dedicado siempre a inventar a Dios para vivir y no suicidarse; en esto reside la historia universal hasta nuestros días⁵³.

Kirílov necesita saldar el absurdo de la no existencia de Dios por medio de la aniquilación de sí mismo. Nos parece observar también aquí el estoicismo orgulloso de Zarathustra. El liberalismo romántico fielmente retratado a lo largo *Los Demonios*, con su pesimismo, desencanto y radicalidad, ha conquistado su joven corazón que otrora buscara desesperadamente creer en el Hacedor de todas las cosas. Él comparte con Nietzsche la visión naturalista del “buen Jesús histórico” que no deja lugar para la sobrenaturalidad, el amor y la gracia:

Aquel hombre era el más excelso de la Tierra y constituía el motivo de que ella existiera. El planeta entero, con todo cuanto contiene, sería una locura sin aquel hombre. Nunca existió, ni antes ni después, otro igual [...] Y puesto que es así, y las leyes de la naturaleza no tuvieron compasión ni siquiera de *aquél*, es decir, no se compadecieron ni aún de su propio milagro y lo obligaron a vivir entre la mentira y a morir por la mentira, todo el planeta es pura mentira, y se sustenta sobre ella y sobre una burla estúpida. Por consiguiente las propias leyes del planeta constituyen una falsedad y un sainete diabólico [...] ¿para qué vivir?⁵⁴.

Estas ideas tienen tanta vigencia actualmente que hace de Kirílov un contemporáneo nuestro. Su naturalismo le impide reconocer un Padre personal, providente y creador incapaz de ser sustituido por “las leyes de la naturaleza que no perdonan”. Esa misma fijación obnubila los ojos del espíritu para contemplar el misterio de amor

⁵² *Ibid.*, p. 566.

⁵³ *Ibid.*, p. 561.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 562.

sobrenatural que esconde tal sacrificio, el cual tampoco concluye en la muerte sino que redundando en una Vida, esta sí, que se afirma rotundamente sobre sí misma.

Creemos suponer que el punto cumbre de esta primera cuestión consiste en el despliegue total de una libertad considerada absoluta y que lleva a decir a Kirílov "(...) *me creo en la obligación de pegarme un tiro porque el punto culminante de mi libre albedrío consiste en suicidarme*"⁵⁵. Arribamos al fundamento de las últimas consecuencias de una idea que hasta ahora sólo bailaba ditirambos en la mente de nuestro atormentado personaje.

Ahora bien, la idea de semejante libertad nos sitúa en el comienzo de la segunda cuestión a considerar: las cosas que este hombre-Dios está en potencia de crear.

Primeramente, es capaz de generar esta libertad absoluta que prefigura al existencialismo del siglo XX y constituye el mayor poder del nuevo hombre que se ha descubierto como dios ante la no existencia de Dios. Ahora es el hombre el que está en la plenipotencia de su voluntad y tiene el deber de tomar conciencia del nuevo estado de cosas.

La libertad absoluta llama a la auto-aniquilación, paradójicamente el hombre muestra su poder allí, ejercitando la voluntad libre en el único acto metafísicamente posible que tiene desde su supuesta omnipotencia, acto consistente en la quita de la propia vida a partir de saber que el mundo está destruido en su cadena de bienes. Juega a ser dios destruyendo la nota más característica de la divinidad consistente en la eternidad. Vida inmanente en el tiempo, deificación del "más acá". Nuevamente resuenan las trompetas nietzscheanas o, inversamente, en las ideas de Zarathustra laten los presupuestos que el genial novelista ruso ya había intuido.

Sin embargo no termina aquí el propósito libertario del suicidio. Encierra, y aquí creemos encontrar una de las mayores cercanías con el profeta oriental, una promesa para el futuro. Un ejemplo a seguir que trastornará todo en tal medida que incluso quedará marcado en la evolución de la especie humana:

Yo me mataré sin falta para dar el ejemplo y demostrarlo [...] Todos son unos desgraciados porque temen hacer un acto de voluntad. El

⁵⁵ *Ibid.*, p. 561.

hombre ha sido hasta ahora tan infeliz y tan pobre porque ha tenido miedo a manifestar el punto supremo de su libre albedrío [...] Pero yo manifiesto mi voluntad y estoy obligado a creer que no creo. Comenzaré, y terminaré, y dejaré expedito el camino. Y haré de salvador. Sólo esto redimirá a todos los hombres y los transformará físicamente en la generación venidera, pues, en lo que se me alcanza, con el aspecto físico de ahora, el hombre no puede vivir sin el Dios anterior. A lo largo de tres años busqué el atributo de mi divinidad, y lo encontré: ¡el atributo de mi divinidad es el Libre Albedrío!⁵⁶.

A tal extremo se lleva la libertad humana y a tal punto se identifica con Zarathustra y su deseo de tender hacia el superhombre, implicando una evolución incluso física en la vida del ser humano.

Pero además hay otro fundamental elemento que es susceptible de ser creado a partir de la incontestable y soberana decisión del suicidio: la verdad, en tanto que construcción desarrollada a partir del discurso. Nos parece que esta subversión todavía es mucho más terrible pero también más disimulada y necesitada de la potencia de una libertad semejante.

Habitualmente decimos que nadie puede mentir frente a la muerte, la tendencia natural del hombre es seguir interiormente una ordenación en la verdad cuando siente próxima su partida. En este sentido el nihilismo de Kirílov y la astucia demoníaca de Verjovenski llegan a su punto cumbre ya que ante la muerte mienten descaradamente en torno al asesinato de Shátov, aquel mencionado cristiano converso y arrepentido de su pasado revolucionario.

El suicidio de Kirílov tiene como telón de fondo la conjura y el asesinato de aquel otro, “traidor” de las células revolucionarias. Estamos frente a la conspiración del mal para disfrazarse de justa razón, de ideología válida, de bien relativo.

Nuestro ingeniero al principio no acepta ese juego puesto que su alma no deja de tener una dignidad admirable pero el agitador Verjovenski sabe llevarlo al culmen de su fervor ideológico para sacarle una falsa confesión de asesinato. En el relato, Kirílov se suicida luego de mentir su responsabilidad de haber matado a Shátov. Y lo hace —he aquí lo peligroso de la libertad absoluta pregonada— como parte de su nihilismo, como ingrediente extraordinario a su pasión por el sinsentido y la nada, y Verjovenski aprovecha la ocasión para

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 562-63.

eliminar cualquier sospecha de los verdaderos responsables entre los cuales se cuenta él mismo.

El verdaderamente bueno muere a manos de los agentes de la libertad absoluta y omnipotente, convenientemente guiada por la astucia manipuladora del poder ladino. El justo –“nuevo Bautista”⁵⁷– sucumbe ante la creación todopoderosa de la nueva generación de hombres-dios sin Dios, forjadores de la transvaloración del Bien y del mal, de la Verdad y el error que se revuelven en su propia decadencia dañina.

Quizá en esta contradicción resida la mejor metáfora sobre el nuevo hombre que Kirílov y Zarathustra desean. Nos urge preguntarles si lo que buscan es lo que realmente pueden esperar de los nuevos principios que han establecido, si el hombre que pergeñaban en sus sueños románticos es el que hoy camina por el mundo.

Dejamos aquí a nuestros protagonistas en la conciencia cabal que hay mucho por meditar todavía. Comparten –como nosotros– la inquietud religiosa y metafísica de la pervivencia del hombre aunque divergen en sus sendas, esperanzas y futuros.

En retrospectiva observamos el camino que el hombre dramáticamente ha transitado rechazando la mano de Dios desde aquel siglo XIX en el que Kirílov y Zarathustra vivieron e idearon el nuevo modelo de Hombre.

Resta interrogarnos y estudiar qué habrá pensado Nietzsche cuando leyó a Dostoievsky y encontró sus ideas desarrolladas quince años antes o qué hubiese pasado si la pluma del genial novelista ruso se hubiera torcido en el momento mismo en que Shátov le anunciaba al ingeniero su oportunidad de regresar a la senda del Crucificado y éste lo hubiese recibido en su corazón. Recibir, seguir, aprender implican una apertura al otro y un dulce sometimiento humilde imposible de aceptar por la doctrina del “dí tu verdad y rómpete en pedazos”.

Quedémonos con aquellas esperanzadoras palabras gritadas a la posteridad:

¡Kirílov! Si usted..., si usted supiera renegar de sus horribles fantasías y abjurar de su delirio ateo... ¡Oh..., qué hombre sería usted, Kirílov!

⁵⁷ Cf. Mc. VI, 17-29.

Bibliografía

DOSTOIEVSKY, F. (2004). *Los Demonios*. Buenos Aires: De Cultura.

La Biblia (1987). *El libro del Pueblo de Dios*. (Trad. Levoratti, A. y Trusso, A.). Buenos Aires: Paulinas.

NIETZSCHE, F. (1946). *El Ocaso de los Ídolos*. Buenos Aires: Latinoamericana.

NIETZSCHE, F. (2002). *Así habló Zarathustra*. (Trad. García Borrón). Barcelona: J. C.