



**Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado.**

NIETZSCHE Y LA REDENCIÓN DE LA VENGANZA
A partir de *Así habló Zaratustra* y otros textos

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica.

Estudiante: Luis Felipe Oyarzún Montes
Profesor patrocinante: Eduardo Carrasco
Profesor co-patrocinante: Vanessa Lemm

Santiago, Diciembre, 2010.

En memoria de Käete Marahrens

AGRADECIMIENTOS

Gracias a mis padres, Luis y Carmen, Carmen y Luis, por su sostén y cariño incondicional.

Gracias a mis hermanos todos. En todas, un abrazo.

Gracias a mis abuelos. Su acogida infinita.

Gracias a mis amigos, por los buenos y malos ratos. A Álvaro del Campo, por las honestas lecturas de manuscritos incomprensibles; a Ignacio Aguirre y Andrés Vidal, por conversaciones esclarecedoras, otras engeguedoras; a Luis Vásquez, por compartir el silencio del tiempo en Nueva York; a José Manuel Ferreiro, por compartir aquellos cursos, aquellos personajes; a Javiera de los Ríos, por su paciencia, por su palabra, por su cuidado; a Sergio Schifelle, a Patricio Ortiz, por su hospitalidad desinteresada y verdadera en los márgenes del desierto; a Rosario Valdivieso, por el humo de su cigarro, por sus voces, por sus ojos en flor.

Gracias a Eduardo Carrasco, por su apoyo y sabiduría humana.

Gracias a Vanessa Lemm, por su dedicación atenta y amor a Nietzsche.

Gracias a José Sanfuentes, por su confianza, por abrirme siempre nuevos mundos.

Y gracias también a ti.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la redención de la venganza en la filosofía de Nietzsche.....7

PARTE PRIMERA

La muerte de Dios y el ocaso de los valores supremos de la metafísica.....13

PARTE SEGUNDA

El devenir del superhombre (*Übermensch*) a la luz de la muerte de Dios.....36

PARTE TERCERA

La voluntad de poder y la redención del espíritu de la venganza.....48

PARTE CUARTA

El eterno retorno de lo mismo y la afirmación de la vida.....104

CONCLUSIÓN

La figura del niño, la eternidad y la superación de la venganza.....149

BIBLIOGRAFÍA.....163

SIGLAS UTILIZADAS PARA LAS OBRAS DE NIETZSCHE.

AHZ: *Así habló Zaratustra.*

GM: *La genealogía de la moral.*

Eh: *Ecce homo.*

A: *Aurora.*

NT: *El nacimiento de la tragedia.*

CI: *Crepúsculo de los ídolos.*

AC: *El Anticristo.*

HDM: *Humano, demasiado humano.*

OS: *Opiniones y sentencias varias.*

CS: *El caminante y su sombra.*

MBM: *Más allá del bien y del mal.*

FETG: *La filosofía en la época trágica de los griegos*

CJ: *La ciencia jovial.*

Para los fragmentos póstumos, se especifica el tomo correspondiente de la *Kritische Studienausgabe* (KSA), junto a los números de los manuscritos.

“Ningún dolor ha podido conseguir ni conseguirá nunca que yo dé de la vida un testimonio falso o contrario a como ella aparece ante mis ojos”.
(Carta de Nietzsche a Malwida Von Meysenbug, Naumburg, 14 de febrero de 1880).

INTRODUCCIÓN. LA CUESTIÓN DE LA REDENCIÓN DE LA VENGANZA EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

1

La interpretación del libro de Friedrich Nietzsche *Así habló Zaratustra* que ofrecemos a continuación no pretende, en absoluto, ahondar en todos los asuntos, preguntas y posibilidades que una lectura atenta descubre a lo largo y ancho de sus páginas. Primero, porque sólo nos abocamos a sus tres primeras partes, sin siquiera tocar la cuarta y final. Y segundo, porque como bien lo expresa el título o primer hito de nuestro camino, queremos con ella desentrañar el *significado* que tiene para Nietzsche lo que denomina “espíritu de la venganza” en el pensamiento y vida humanos y lo que tiene lugar, en uno y otro, cuando se han redimido y liberado de él.

Ahora bien, ¿por qué ahondar en el asunto del espíritu de la venganza y en la posible superación del hombre de su supuesto dominio? Y ¿por qué buscar su significación en las tres primeras partes del *Zaratustra* y no, por ejemplo, en sus escritos póstumos? Veamos primero la primera pregunta.

La pregunta por el sentido de la redención del espíritu de la venganza tanto al interior de la filosofía de Nietzsche como también en el pensamiento y vida humanos no se nos aparece por azar. Menos aún se trata de un concepto del *corpus* nietzscheano al cual queramos otorgarle una importancia que, en verdad, no tiene, para “ganar” con ello cierta originalidad. La importancia filosófica y, por ende, histórica, que tiene este *movimiento esencial* que atañe en lo más profundo al ser humano, nos lo aclara Martin Heidegger en una carta que dirige a Hannah Arendt, fechada en Friburgo el 15 de Febrero de 1950. Allí señala;

Salvar no significa y no sólo es: arrancar en último instante de un peligro, sino hacer de entrada libre para la esencia. Esta *intención infinita* es la finitud del ser humano. A partir de ella puede superar el espíritu de la venganza. Desde

hace mucho tiempo reflexiono sobre este punto, porque para ello una postura meramente moral no basta, como tampoco una educación etérea¹.

Para Heidegger la liberación del espíritu de la venganza tiene que ver con la entrada del hombre a su esencia más propia y no con una cuestión moral ni retórica. Está planteado, por tanto, no desde un punto de vista psicológico sino como un problema esencialmente filosófico. En este punto fundamental continúa, desde sus particularidades, lo abierto por Nietzsche. Pues él, como vamos a ir viendo a medida que avancemos en nuestra interpretación, ve en el espíritu de la venganza *el* problema de la metafísica e historia occidentales, en relación a su interna posibilidad de superación, a la posibilidad del *salto* más allá del nihilismo. En la pregunta por la esencia de la venganza se encuentra, la pregunta por la esencia de la metafísica platónica-cristiana. Es decir la pregunta por nuestro tiempo y nuestro porvenir.

Esto es lo que queda expresado en las referencias más significativas y enigmáticas que hace Nietzsche sobre la venganza. Esto se da, precisamente, en *Así habló Zaratustra*, especialmente en los discursos “De las tarántulas” y “De la redención”. Allí Nietzsche-Zaratustra sobrepasa sus análisis psicológicos precedentes, adentrándose en una dimensión donde la venganza tiene que ver con la liberación y redención del hombre y con su transformación en vistas a *otra* comprensión de la existencia en su totalidad. En el primero de los discursos mencionados señala:

Pues *que el hombre sea redimido de la venganza*: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades (AHZ, “De las tarántulas”).

Y en el segundo, que lleva el título explícito del movimiento más allá de la venganza, “De la redención”, señala;

El espíritu de la venganza (Der Geist der Rache): amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado (*Nachdenken*) los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo (AHZ, “De la redención”).

¹ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, 2da ed. (Barcelona: Herder, 2000), 76. Cabe recordar que a comienzo de los años 50 Heidegger concentró su pensamiento en esta cuestión, expresado en el primer curso compilado en el libro *¿Qué significa pensar?* y en el ensayo aparecido en *Conferencias y Artículos* “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”

La venganza y el modo de vida nacido de su seno dan lugar a un *posible* tránsito que conduce finalmente más allá de ella. Este tránsito está relacionado con la superación de lo que Zaratustra denomina “prolongadas tempestades”, lo que quiere decir; todos los valores y conceptos fundamentales a partir de los cuales el hombre se ha comprendido a sí mismo, al mundo, y la relación entre ambos. Esta superación Zaratustra la comprende como redención, como liberación, evento que lleva a la vida humana por sobre lo que ha sido hasta ahora. La redención de la venganza opera, en este sentido, como una suerte de *bisagra*, que se proyecta hacia todas las dimensiones del tiempo. En su comprensión radica un saber que se adentra hacia el pasado y escucha atentamente lo que está porvenir.

Para llevar a cabo esto, y haciéndonos cargo de la segunda pregunta explicitada más arriba, para una comprensión honda del significado que tiene para Nietzsche la venganza y su redención, es necesario recorrer interpretativamente las tres primeras partes de su libro más enigmático, a saber, *Así habló Zaratustra*.

En primer lugar, pensamos que esta obra, en especial sus tres primeras partes, constituye la expresión más elevada y profunda del pensamiento de Nietzsche². El mismo Nietzsche se refirió a él como “el más serio entre mis libros y al mismo tiempo el más alegre” (carta a Peter Gast fechada 1 de febrero de 1883); como “una especie de abismo del porvenir, algo terrible dentro de su felicidad. Todo en él es mío por completo. No hay ejemplo, comparación ni precedente. Quien ha llegado a vivir mi libro vuelve al mundo con distinta faz” (carta a Erwin Rohde fechada en el 22 de febrero de 1884); incluso como un “quinto evangelio” (carta a Ernst Schmeitzner fechada el 13 de febrero de 1883); o como un “libro sagrado” (carta a Malvida Meysenburg, fechada el 20 de abril de 1883)³. En *Ecce homo*, en la sección donde se ocupa precisamente de él, señala que nunca antes en la historia del obrar humano se ha

² A propósito, Fink en su libro sobre Nietzsche señala que “en *Así habló Zaratustra* encuentra Nietzsche su lenguaje propio para expresar sus pensamientos más íntimos. *Así habló Zaratustra* es el gran viraje de su vida; desde ahora conoce su meta. El tiempo que sigue a este libro es sólo desarrollo, despliegue de lo que en él se dijo”. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 1966), 84. Un tanto más cauteloso respecto a la importancia de esta obra al interior de la filosofía de Nietzsche parece ser Martin Heidegger, cuando afirma que “si decimos que esta obra es el centro de la filosofía de Nietzsche hay que decir al mismo tiempo que está totalmente fuera del centro, que es «excéntrica» respecto de ella. Y si se recalca que es la cima más alta que alcanzó el pensamiento de Nietzsche, nos olvidamos, o mejor, tenemos poca idea de que, precisamente *después* del *Zaratustra*, en los años 1884-1889, su pensamiento dio aún pasos esenciales que lo pusieron ante nuevas transformaciones”. En Martin Heidegger, *Nietzsche* (Barcelona: Destino, 2005), 235.

³ A propósito del *Zaratustra* como expresión de la nueva buena nueva, Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva* (Madrid: Siruela, 2005), 41-65.

hecho “nada desde una sobreabundancia igual de fuerzas”; desde él, todo aparece “pobre y condicionado”, incluso las obras de Goethe o Shakespeare, quienes “no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas” (EH, “Así habló Zaratustra”, 6).

Este espíritu, el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras; en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo más dulce, ligero y terrible brota de un manantial único con inmortal seguridad. Hasta ese momento no se sabe lo que es altura, lo que es profundidad, y menos todavía se sabe lo que es verdad. No hay, en esta revelación de la verdad, un solo instante que hubiera sido ya anticipado, adivinado por alguno de los más grandes. Antes del *Zaratustra* no existe ninguna sabiduría, ninguna investigación de las almas, ningún arte de hablar: lo más próximo, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas. La sentencia temblando de pasión; la elocuencia hecha música; rayos arrojados anticipadamente hacia futuros no adivinados antes. La más poderosa fuerza para el símbolo existida con anterioridad resulta pobre y un mero juego frente a este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración (EH, “Así habló Zaratustra”, 6) .

En segundo lugar, como el mismo Nietzsche recalca, la elaboración de *Así habló Zaratustra*, constituyó para él una auténtica experiencia de *revelación*; su lenguaje, nacido “a 6.000 pies más allá de hombre y del tiempo” (EH, AHZ, 1), no habla de modo arbitrario y unilateral, como si fuera una creación que brotara de la imaginación del intelecto humano autosuficiente y encerrado en sí mismo. Por el contrario, se hace evidente un lenguaje nacido de un *escuchar* originario, de un escuchar abierto al silencioso imperar del ser; allí, “se deja *ver*, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma—yo no he tenido que elegir” (EH, AHZ, 3). De esta experiencia *fundamental*—plasmada en el inicio del prólogo del libro cuando Zaratustra canta y agradece al sol en tanto *fuentes* de su sabiduría—nace su

lenguaje poético-filosófico. Pues dicho lenguaje, lejos de expresar un deseo de dominar y controlar al ente, quiere que este emerja en lo que él es⁴.

En este sentido, y como tercer motivo, en *Así habló Zaratustra*, se ponen de manifiesto los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche de un modo libre y afirmativo. Él mismo no está preocupado por destruir los conceptos y valores de la metafísica-moral a través de la filosofía del martillo, sino que busca dejar aparecer la experiencia primordial *en* donde su propio pensar se arraiga y *desde* donde crece hacia el porvenir. Ya no escuchamos un lenguaje impetuoso ni encolerizado. Tampoco ruidos ni gritos, como en las obras escritas antes de su caída en la locura, obras que se deja ver la búsqueda impetuosa por ser escuchado, por mostrarnos *aquello* urgente que lega a la posteridad. El lenguaje del *Zaratustra* nace de un “*pathos afirmativo par excellence*, [de un], *pathos* trágico” (EH, AHZ, 1); su voz es calma y alciónica; “con él—nos dice Nietzsche—he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora esta ha recibido. Este libro, dotado de una voz que atraviesa milenios, no sólo es el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de las alturas [...] es también el libro más profundo, nacido de la riqueza más íntima de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y bondad” (EH, “Prólogo”, 4). Por eso que el mismo Nietzsche nos recalca que *Así habló Zaratustra* ocupa entre sus escritos un lugar aparte. Su palabra nos abre hacia la más elevada cumbre de su pensamiento.

Como cuarto motivo, en este libro aparece *otra* posibilidad de comprensión de la existencia en su totalidad, una que da el *salto* más allá de la metafísica nacida del espíritu de la venganza. En este sentido, en el *Zaratustra* no sólo encontramos las referencias más significativas respecto a la redención del hombre de la venganza sino que es íntegramente expresión de su superación, de su liberación. El *Zaratustra* es el gran *acontecimiento* de curación y purificación de la humanidad de todas las creaciones demenciales de la metafísica y el cristianismo. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo, “concepción fundamental de la obra”, representa la “fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto” (EH, “AHZ”, 1). Con él Nietzsche alcanza lo que afirmó una vez en *El nacimiento de la tragedia*; “Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los humanos: también la naturaleza alienada, hostil o

⁴ Un maravilloso tratamiento del lenguaje poético y su vínculo con la filosofía es desarrollado por Hugo Mujica en su libro *La palabra inicial: La mitología del poeta en la obra de Heidegger* (Madrid: Trotta, 2003).

subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (NT, 1).

Ahora bien, como quinto y último motivo, afirmar que con el *Zaratuſtra* Nietzsche alcanza la cima de su pensar, vale decir, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, no quiere decir que este sea tan sólo una presentación sistémica de aquel. Por el contrario, en este libro enigmático nos encontramos con un pensamiento vivo, con un pensamiento que va madurando pacientemente, con uno que descubre nuevas posibilidades, que sufre y alegra por las despedidas y encuentros. *Así habló Zaratuſtra* es la más absoluta y honesta expresión del camino de pensamiento de Nietzsche. Por eso que centrarnos en él nos da la posibilidad de abrimos a las preguntas fundamentales que trazaron su filosofía, desde los tiempos de Basilea hasta los últimos apuntes de Turín. Estas se encuentran fundamentalmente en las tres primeras partes, que constituyeron, en una primera instancia, el total de la obra. La cuarta parte está centrada en el asunto de la compasión como última tentación de Zaratuſtra, y fue proyectada en un comienzo como el inicio de un nuevo libro, el cual, como varios proyectos de Nietzsche, sería más tarde abandonado. Por esta razón hemos preferido dejarlo fuera de la presente interpretación. Es de esperar que esta decisión se comprenda una vez realizado nuestro camino.

PARTE PRIMERA. LA MUERTE DE DIOS Y EL OCASO DE LOS VALORES SUPREMOS DE LA METAFÍSICA.

1

Cuando Zaratustra descendió de la montaña, luego de permanecer en ella diez en soledad, se encontró con un viejo santo en el bosque colindante a la ciudad. Este lo miró primero extrañado, pero luego finalmente lo reconoció; había visto ascender a este viajero hace ya bastante tiempo, llevando consigo su propia ceniza. Sin embargo, ahora le parecía *otro*. “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto” (AHZ, “Prólogo”, 2). ¿Qué había acontecido en el espíritu de Zaratustra que lo volvió casi irreconocible para el santo? El sol y su luminosidad acompañaron a Zaratustra en la soledad de su caverna. A este habla agradecido al comienzo del prólogo. Zaratustra ha sido, durante diez años, el cántaro donde la sabiduría solar ha derramado su sobreabundancia y bendición.

Esto quiere decir que no debemos comprender su soledad como un mero aislamiento individual sino, por el contrario, como una experiencia fundamental donde el fondo de todas las cosas irrumpe en él, transformando radicalmente su *corazón*, transformando su comprensión del ser en cuanto tal. Es por eso que, si bien el mismo Zaratustra no logra encontrar el significado profundo de este acontecimiento sino hacia el final de su camino, el santo no puede, en primera instancia, reconocerlo. Zaratustra había sido tocado en su esencialidad más profunda.

Ahora bien, no obstante serle aún un profundo enigma su más propia tarea y destino, Zaratustra da por sabido un evento de tan gran magnitud e importancia para la humanidad que se sorprende de que el sabio lo ignore por completo. Es más, es este gran acontecimiento el que lleva a Zaratustra al valle de los hombres, el que lo conduce, lleno de anhelo y esperanza, a regalar y vaciar su sabiduría en las copas vacías de la humanidad. Esta *verdad* que se le ha aparecido durante su permanencia en la montaña, aparece en el libro por primera vez luego de escuchar Zaratustra las palabras del viejo santo referidas a su entrega y vocación a Dios. “¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*” (AHZ, Prólogo, 2).

La muerte de Dios es el gran acontecimiento que Zaratustra *escucha* en la solitaria cumbre de su montaña. Su muerte no está referida a ninguna decisión humana.

Tampoco se trata de una opinión que Zaratustra se haya formado en soledad y que ahora quiere compartir con nosotros, los hombres del valle. Por el contrario, como lo expresa maravillosamente en el inicio del prólogo, es Zaratustra quién se ha visto interpelado y *provocado* por la originaria sabiduría del sol. Es por eso que, en cierto sentido, siente compasión por la ceguera del viejo santo. La muerte de Dios no es una opinión entre otras sino *el* cumplimiento del destino oculto de la humanidad. En el modo cómo ella se haga cargo de este destino se pone en juego no otra cosa que su propio porvenir.

Nietzsche expresa la idea de la muerte de dios por primera vez en *La ciencia jovial*, al inicio del libro tercero. Allí escribe;

Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna—una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros—¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra! (CJ, 108).

La muerte de Dios tardará aún mucho tiempo en ser comprendida y, lo más importante, asumida en su integridad por el hombre, con todas las consecuencias que lleva implícita. Pues, como señala Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*;

Los acontecimientos y pensamientos más grandes—y los pensamientos más grandes son los acontecimientos más grandes—son los que más se tarda en comprender: las generaciones contemporáneas de ellos no tienen la *vivencia* de tales acontecimientos,—viven al margen de ellos. Ocurre aquí algo parecido a lo que ocurre en el reino de los astros. La luz de los astros más lejanos es la que más tarda en llegar a los hombres; y antes de que haya llegado, el hombre *niega* que allí—existan astros (MBM, 285).

El prólogo del *Zaratustra* relata precisamente esta misma idea. El pueblo, reunido en la plaza del mercado en espera del espectáculo de un equilibrista que caminaría sobre una cuerda floja, no sabe nada de la muerte de Dios. Aún la luz de su muerte no llega a sus oídos ni toca su ser. Viven cubiertos por sus sombras, sépanlo o no. Las personas reunidas en la plaza del mercado no pueden comprender en absoluto el primer discurso de Zaratustra, que giran en torno a la idea de la superación del último hombre, y el

superhombre como nuevo sentido de la tierra. Es por eso que, luego de ser objeto de burla y desprecio por parte del pueblo y en un estado de absoluta incomprensión, se marcha hacia las afueras de la ciudad. Lleva consigo el cadáver del equilibrista, muerto al momento de caer de la cuerda floja debido a la acción de un bufón. Esta imagen no es inocente, sino que señala la condición de fragilidad del hombre una vez muerto aquello que le confería seguridad y significado a su vida. Incluso un bufón puede conducirlo a un despeñadero.

2

Ahora bien, ¿qué significa para Nietzsche-Zaratustra que Dios haya muerto? Podemos adentrarnos en esta pregunta a la luz de lo que Nietzsche nos señala en el famoso aforismo 125 de *La ciencia jovial* titulado “El hombre frenético”, cuyas primeras versiones llevaron como título “Zaratustra”. Allí, mostrándonos de un modo diferente *lo mismo* que señala el prólogo del *Zaratustra*, Nietzsche describe la irrupción en el mercado de un loco que, llevando una lámpara encendida en su mano, gritaba sin cesar “¡Busco a Dios, busco a Dios!”. En el mercado estaban reunidos muchos hombres que decían ser ateos y no creer en Dios, quienes se rieron y burlaron de él. Todo este alboroto les parecía fútil y sin importancia. No obstante, en medio de estas risas y preguntas burlonas de los hombres del mercado, el hombre frenético exclamó;

¿A dónde se ha ido Dios?, gritó, ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado—vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia donde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? —también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo

hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos—¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo una hecho más grande—y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora! (CJ, 125).

Nosotros los hombres somos los asesinos de Dios. Esto no quiere decir que haya sido una decisión conciente, libre y consensuada, como si los hombres agrupados en la plaza pública hayan optado por dejar de creer en Dios en virtud de esto y de aquello, por tales y tales razones. Somos sus asesinos, no obstante aún es para el loco un enigma el cómo hemos llevado a cabo tal asombroso acontecimiento. Es por eso que al mismo tiempo que constata el hecho de su muerte, abre preguntas que nos ponen de cara con nuestro propio destino; ¿cómo es posible que nosotros mismos hayamos asesinado aquello que nos proveía de sentido y luz? ¿Cómo ocurrió que de pronto dejamos de *habitar* la tierra según sus parámetros y disposiciones? ¿Cómo sucedió que todo lo que en un tiempo fue para nosotros lo más sagrado y venerado haya, por nuestra propia obra, desaparecido? ¿Cómo entender que el mundo sostenido en la idea de Dios se haya desvanecido? ¿Cuáles son las fuerzas que hacen girar la historia? El loco observa consternado las consecuencias de este formidable hecho que ha partido en dos la historia de la humanidad. El mar se ha secado, se ha borrado nuestro horizonte de sentido, el sol que iluminara durante milenios la tierra se ha desencadenado de ella. Ahora esta se mueve errante hacia ninguna parte, yerra hacia una nada infinita, sin arriba, sin abajo. Para alumbrarse y calentarse, al hombre se le ha hecho necesario mantener lámparas encendidas incluso a mediodía, luces artificiales que titilan débiles en medio de una noche oscura y fría. Noche en la que la humanidad comienza a internarse inexorablemente.

La idea de Dios dice relación con *aquello* que ha iluminado a la humanidad y dado sentido, es decir, con *el* principio fundamental que ha sostenido una cierta comprensión de la existencia en cuanto tal. En su muerte está implicado, por tanto, más que la pérdida individual de la fe o la caída de desuso de un grupo de sentencias

doctrinales repetidas por los feligreses, la desaparición de un mundo en el que el hombre encontró durante milenios seguridad, sentido y familiaridad. En la muerte de Dios está implicada la desaparición de un modo fundamental de *habitar* la tierra. ¿Cómo caracterizar esencialmente dicha modalidad de ser en el mundo? En el aforismo que abre el libro quinto de *La ciencia jovial*, agregado por Nietzsche el año 1887 para su segunda edición, luego de haber escrito (y vivido) el *Zaratustra*, escribe;

El más grande y más nuevo acontecimiento—que <Dios ha muerto>, que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble—comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos para los pocos cuyos ojos, cuyo *recelo* en los ojos es suficientemente fuerte y sutil para este espectáculo, les parece que acaba de ponerse algún sol, que alguna vieja y profunda confianza se ha trastocado en duda: a ellos tiene que parecerles diariamente nuestro viejo mundo más vespertino, más desconfiado, más extraño, más <viejo>. Pero en lo esencial cabe decir: el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado al margen de la capacidad comprensión de muchos, como para que tan siquiera pudiera decirse que su anuncio ya ha sido *percibido*; menos aún hablar, por tanto, de que muchos pudieran saber ya *qué* es lo que ha sucedido propiamente con ello—y todo cuanto tendrá que desmoronarse a partir de ahora, luego que se haya sepultado esta creencia, porque había construido sobre ella, apoyado en ella, había crecido dentro de ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea (CJ, 343).

La frase “Dios ha muerto” está referida al ocaso de la creencia en el Dios cristiano. Ahora esta se ha tornado increíble. Dicha creencia no tiene que ver con algún tipo de fe particular, con algún credo que algún hombre o grupo de hombres practiquen en privado, tampoco con los dogmas que cualquiera de nosotros diga profesar de modo explícito y conciente. En este sentido, que el Dios cristiano haya muerto quiere decir que una *confianza* fundamental se ha transfigurado en duda, una confianza que inundaba todas las prácticas y modos de vida humanos habidos hasta ahora, una confianza que actuaba de modo transparente tanto en los mayores como en los más minúsculos aspectos de nuestra vida cotidiana. Es de suma importancia tener claro este punto. Cuando confiamos en algo o alguien dejamos de ocuparnos “concientemente” de ello, lo *vivimos* involucrados íntegramente, sin dudar, sin detenernos, en una cierta

armonía. En este sentido, la confianza tanto en el Dios cristiano como en todo aquello que se ha fundado en él, ha sido hasta ahora tan transparente que posiblemente, antes de su muerte, pocos hombres habrían podido precisar su significado e implicancia; pues nos hemos comprendido a nosotros y al mundo desde ella, hemos construido nuestro habitar en su interior. Es esta confianza en el Dios cristiano o, dicho en otras palabras, en los valores supremos que desde hace más de dos mil años han determinado imperceptiblemente nuestro modo de habitar la tierra los que, de pronto, caen en el torbellino de la duda y de la desconfianza; de pronto ya no somos ciegos a ellos y *podemos* ponerlos en cuestión. El mundo en el cuál el hombre se había sentido en casa se torna extraño, frío, sin sentido. A esto apuntan las preguntas y exclamaciones del hombre frenético del aforismo 125 de *La ciencia jovial*. Con el ocaso del mundo fundado en la creencia en el Dios cristiano, el hombre ha perdido su horizonte, sus grandes metas y fines que alguna vez lo guiaron, su dirección, su confianza en la vida y en sí mismo, sus para qué, sus de donde. Por eso que ahora, nos dice el hombre frenético, el mundo camina errante hacia una nada, por eso que un vacío nos sofoca y todo se vuelve más frío y oscuro; la noche del mundo comienza a expandir su sombra por todas las comarcas de la tierra. Este es el más grande y nuevo acontecimiento del que nos habla Nietzsche; el viejo sol que había iluminado y calentado durante siglos a los mortales comienza poco a poco a declinar. Esto es lo que Nietzsche observa como destino de nuestro tiempo, a saber; la inexorable “ascensión del nihilismo” (KSA, 12: 11[411], 2)⁵. Comienza a ceñirse sobre la vida humana el completo extrañamiento y la experiencia del sin sentido de la existencia.

3

¿De qué se trata, finalmente, esta creencia fundamental que desde hace un tiempo se ha vuelto increíble? ¿Qué es lo que se pone en juego en la idea de Dios cristiano y que remite, más que a una serie de credos, a una *confianza* que hoy se pone en duda? ¿A *aquello* que ha constituido “lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo” (CJ, 125)?

⁵ “*Nihilismo*: Falta la meta; falta la respuesta al <¿por qué?> ¿qué significa nihilismo?—*que los valores supremos se desvalorizan* (KSA, 12, 9[35]). Para un tratamiento del nihilismo en Nietzsche ver Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>, en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza), 157-198. También Mónica Cragolini, *Nietzsche, Camino y demora* (Buenos Aires: Biblos, 2003), en donde la autora ahonda en las diferentes modalidades del nihilismo desde una mirada que busca alejarse de la heideggeriana.

La comprensión de la existencia, o si se quiere, del ser en cuanto tal, fundada en la idea de Dios es lo que Nietzsche denomina metafísica. Ella ha sido el horizonte histórico donde el hombre habido hasta ahora ha cultivado y desarrollado sus principales modos de vida y sus principales modos de pensamiento. Por ejemplo “toda nuestra moral europea” (CJ, 343), expresión de la vieja confianza en la que el hombre construyó su morada.

Para Nietzsche, la comprensión metafísica de la existencia tiene dos fuentes principales. Por un lado el pensamiento de Platón, y por el otro, la religión judeo-cristiana. Sin embargo, en ambos tiene lugar un pensamiento aún más fundamental, que abre la posibilidad para el desarrollo de ambos. Como lo señala en *Ecce homo*, es la obra de Zaratustra histórico, pensador persa, la que instala por vez primera en la existencia la idea de que existe algo así como un bien en sí y un mal en sí, y que el mundo tiene un profundo significado moral y metafísico.

No se me ha preguntado, pero debería haberseme 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 a esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien (Gut) y el mal (Böse),—la trasposición de lo moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin, en sí, es obra *suya*. Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, una respuesta. Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en *reconocerlo* (EH, “Por qué soy un destino”, 3).

El gran pensador persa *creó* la interpretación moral de la existencia, instalando en su ceno la idea del dualismo. Con esta proyectó, *sobre* toda contingencia la lucha del bien *contra* el mal como fuerza que mueve al mundo y lo proyecta hacia su meta final. El suceder de la vida fue comprendido como el proceso de negación del mal en vistas de la ascensión del bien absoluto. En esta creación radica su enorme singularidad e importancia para todo el futuro de la humanidad. Pues a partir de él los valores bueno y malo fueron traspuestos por el hombre a un mundo situado *más allá* de toda experiencia fáctica de la vida. Fueron concebidos como cosas en sí, validas universalmente, situadas en una dimensión más allá de toda perspectiva, cambio y devenir.

Para Nietzsche, a partir de lo abierto por el pensador persa, metafísica y moral pasan a ser comprendidos como dos asuntos inseparables, si no como lo mismo⁶. En este sentido podemos afirmar que con él se inaugura un modo de pensamiento articulado desde la escisión y la dualidad, el cual se encarna luego en la filosofía de Platón y en el pensamiento judeo-cristiano, modalidad esta última que se proyecta hasta el corazón mismo de la modernidad. En estas tres modalidades de pensamiento tiene lugar un mismo modo de comprender la totalidad de lo existente. El suceder de la vida se interpreta según un sentido y orden *externos* a él. Sus avatares y derroteros se observan desde una ley o principio moral original. La idea de un Dios o fundamentos moralizante y moralizador aparece como principio de todas las cosas. Se concibe, como lo más sagrado y poderoso, un mundo Ideal por *sobre* el mundo de la contingencia y la finitud, por sobre el mundo determinado por el *pasar* del tiempo y lo perecedero, por sobre el mundo de la experiencia sensible, de los impulsos, deseos y pasiones. En estos tres pensamientos se concibe la existencia a partir de la *escisión* de la vida en dos mundos contrapuestos. Por un lado, un mundo verdadero, eterno, libre de todo mal y de todo dolor, y por ende, *bueno*; por el otro un mundo aparente, falso, sufriente, en devenir y por ende, *malo*. El primero, *más allá* absoluto y eterno, corresponde al esplendor de la idea de Dios o Bien en sí; el segundo, sujeto al devenir y a la muerte, corresponde al mundo de lo efímero y finito, de todo lo que *es*, al mundo de la tierra.

Ahora, si bien estas tres modalidades de pensamiento encarnan lo que Nietzsche comprende como metafísica, es decir, la idea del orden moral del mundo, existen considerables diferencias y matices entre ellos. Desde la comprensión de la totalidad inaugurada por el pensador persa hasta su posterior desarrollo en el cristianismo, el *significado* de los valores bueno y malo, y por ende, las metas y valores supremos expresados en la idea de Bien en sí se transforman radicalmente. Cada una de estas tres modalidades encarna una determinada forma de vida humana, que proyecta en la existencia las condiciones más favorables para su conservación y desarrollo. Esto no quiere decir, por supuesto, que lo hagan de modo conciente, como si hubiese deliberado y luego “elegido” la estructura de pensamiento que más les conviniese para sus propósitos. Más bien, el despliegue de lo abierto por Zaratustra histórico va requiriendo cada vez una determinada humanidad para su propio cumplimiento. Se da, en este

⁶ De todas formas, este vínculo no es necesario. Nietzsche señala que el hombre, en tanto “animal tasador en sí”, imprime en las cosas medidas, equiparaciones, jerarquías, vale decir, valores. Al momento en que olvida que es él el fundamento de todo valor, y lo proyecta en una dimensión más allá de su poder creacional, la moral se hace metafísica, y la metafísica moral.

sentido, una relación circular entre la modalidad de pensamiento y la humanidad que lo encarna y despliega.

Para Nietzsche el tránsito que tiene lugar en la comprensión moral de la existencia es el que va de la preponderancia de un modo de vida aristocrático y de la fortaleza a la irrupción y universalización de un modo de vida de la debilidad. Este tránsito se inaugura en la obra de Zaratustra histórico y se cumple con el cristianismo y la modernidad. Platón hace de *punte* entre un pensar de la fortaleza y un pensar de la debilidad. Para Platón, nos dice Nietzsche, el mundo verdadero es accesible *sólo* para el sabio, el virtuoso y el piadoso. En este sentido tiene una impronta aristocrática. Ahora bien, en su transformación y apropiación judeo-cristiana, este mundo se hace terrenalmente inaccesible pero es prometido al sabio, al virtuoso y al piadoso, es decir a *todo* “pecador que hace penitencia” (C.I, “Cómo el <mundo verdadero> acabó convirtiéndose en una fábula”). “En la gran fatalidad del cristianismo—señala—Platón es aquella ambigüedad y fascinación llamada el <ideal>, que hizo posible a las naturalezas más nobles de la Antigüedad el malentenderse a sí mismos y el poner el pie en el *punte* que llevaba hacia la <cruz>” (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 2). De ahí que para Nietzsche el cristianismo sea “platonismo para el pueblo” (MBM, “Prólogo”). Vale decir, la perspectiva metafísica y moral de la existencia desplegada ahora desde la debilidad e la impotencia.

La idea de Dios cristiano y el modo de vida humano que se ha desarrollado en su interior responden, precisamente, al despliegue del pensamiento judeo-cristiano, el cual incorpora las grandes ideas zaratustrianas y platónicas pero desde la perspectiva de la debilidad. Nietzsche ve este tránsito como la decadencia de la humanidad, decadencia, agudizada por el pensar sacerdotal, que se proyecta hasta el corazón de la modernidad⁷. La muerte del Dios cristiano es la muerte de los valores supremos nacidos de un modo de pensar y de vida decadente. Se nos hace necesario, por tanto, ahondar en lo que Nietzsche comprende por este tránsito, en particular en sus nociones de fortaleza y debilidad.

⁷ La decadencia de la humanidad tiene relación, nos señala Nietzsche en NT, con el abandono de la sabiduría pesimista o trágica a favor del pensamiento socrático u optimista. En este tránsito la humanidad se va *cerrando* al destello de la vida y la realidad, y poniendo su centro de gravedad fuera de ella, en un más allá. En este sentido, la metafísica en tanto pensamiento que ve en todo suceder los designios de un orden moral *no quiere ver* nada del mundo y del devenir. “Todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (—¡a la realidad!—), es expresión de un profundo descontento con lo real (...) ¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella” (AC, 15).

Para Nietzsche en su origen lo *bueno* las condiciones de lo que él denomina vida aristocrática. Por el contrario, una vez llevada a cabo, son los esclavos, los cansados, los sufrientes de sí mismos los que comienzan a ser interpretados como encarnación del bien, y todas las condiciones de vida que posibilitan su conservación y desarrollo, interpretados como valores válidos en sí mismos⁸.

Por aristocrático Nietzsche comprende al tipo humano dominante, poderoso, orgulloso de su propia condición de existencia. Si bien en una primera instancia podemos ver en esta descripción una referencia a una cierta jerarquía social o grado de dominación de unos respecto a otros, Nietzsche es enfático en señalar que la condición de señor no está vinculada en su origen a un asunto de superioridad física. Más bien tiene que ver con lo que denomina “estado anímico elevado”, que es al mismo tiempo conciencia de su propia diferencia.

En el primer caso, cuando los dominadores son quienes definen el concepto <bueno>, son los estados anímicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia (MBM, 260).

En la moral nacida de las castas aristocráticas el concepto *bueno* está referido a la celebración de la propia condición de existencia, haciendo explícita su diferencia con los que están por debajo, con los hombres vulgares, con los *malos*. Lo *bueno* es aquello que hace a las castas aristocráticas diferentes e irreductibles. De ahí que al interior de

⁸ Aristocrático y plebeyo, dominador y dominado, señor y esclavo, son denominaciones que utiliza Nietzsche para desarrollar una tipología de la *psicología* humana. Esta tiene que ver más con el modo como el hombre ejerce su propia esencia en correspondencia con las fuerzas originantes de la vida, que con una teoría de la psiquis de los individuos, o con la jerarquía social y/o material que se da entre hombres en un orden socio-político. En este sentido, dichas denominaciones tienen un significado netamente filosófico. En ellas encontramos el modo como Nietzsche nos muestra su comprensión de las posibilidades inherentes a la existencia humana en relación a su modo de ser en el mundo en consonancia con la economía de la vida en general. Por ello, en el modo como determinadas formas de vida humana *valoren* lo que *es*, o dicho de otro modo, comprendan el ente en cuanto tal, se pone en juego no otra cosa que determinadas formas del vivir. Es, estrictamente hablando, una relación circular. En este sentido, en la época determinada por la creencia en el Dios cristiano, a saber, la metafísica moral, es una determinada forma de vida humana la que es predominante y se torna absoluta. De ahí que el ocaso de Dios no sea un mero asunto de fe individual. Es todo un mundo humano lo que comienza a caer en el despeñadero.

los señores el concepto malo no tenga que ver con algo condenable en sí. Más bien dice relación con algo despreciable, con algo que ni siquiera vale la pena tener en cuenta. Malo es lo que no tiene importancia alguna.

Un aspecto esencial del ser señor tiene que ver, para Nietzsche, con la relación que tiene este con la verdad. Nietzsche señala;

La creencia fundamental de todos los aristócratas es que el pueblo vulgar es mentiroso. <Nosotros los veraces>—éste es el nombre que se daban a sí mismos los nobles de la antigua Grecia” (MBM, 260).

Ser verdadero no significa, en primera instancia, la adecuación de un enunciado a la cosa que está ahí delante⁹. Ser verdadero, en tanto sentido de la palabra griega “noble” (*esthlos*), quiere decir “alguien que *es*, que tiene realidad, que es real” (GM, I, 5). Vale decir, alguien que tiene la valentía y el coraje de ser quien es, de aceptar la vida sin subterfugios de ningún tipo, de actuar por tanto sin remordimientos ni mala conciencia, afirmando tanto las alegrías como las desgracias. En este sentido, ser verdadero no quiere decir atenerse a una verdad universal y prescriptiva dispuesta para todos los hombres. Por el contrario los buenos, los verdaderos, se saben y se quieren como fundamentos de sus valoraciones, en tanto expresan sus condiciones particulares de conservación y desarrollo, expresan su diferencia respecto a los otros, son expresión de sus propias autosuperaciones, son expresión de su orgullo y poder.

De ahí que Nietzsche señale que aquellos que se designaban a sí mismos como *los buenos*, es decir, los señores, tuviesen conciencia de ser ellos mismos fundamento de sus valoraciones. Su comprensión de la existencia no estaba referida a ninguna instancia moral *más allá* de ella misma, instancia que les proveyese de algún tipo de significado, o justificación de ser. Por el contrario, en la glorificación de sus propias condiciones de vida, esta quedaba absolutamente justificada, incluido por supuesto el hondo dolor presente en ella.

La especie aristocrática de hombre se siente *a sí misma* como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es <lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí>, sabe que ella es la que otorga

⁹ Martin Heidegger ha ahondado en esta idea de verdad, sacando a la luz su aspecto limitado y confuso. Ver, por ejemplo, *De la esencia de la verdad* (Barcelona: Herder, 2007), 13-29.

dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentra el sentimiento de plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir (MBM, 260).

Lo que hace a una especie de hombres ser, en terminología nietzscheana, aristocrática o no, es fundamentalmente el sentimiento que tiene de sí, en consonancia con el acontecimiento primordial que Nietzsche denomina *vida*. La casta aristocrática y noble se sabe a sí misma determinadora de valores. Ella opera como su propio fundamento.

Lo esencial en una aristocracia buena y sana es, sin embargo, que *no* se sienta a sí misma como función (ya de la realeza, ya de la comunidad) sino como *sentido* y como suprema justificación de éstas” (MBM, 258).

A partir de todo esto podemos comprender mejor la afirmación de Nietzsche, de que el ser señor, más que expresar una condición de dominación, es manifestación de un estado de ánimo elevado, que tiene que ver con un sentimiento de orgullo y sobreplenitud por lo que él es.

Es cierto que, quizás, en la mayoría de los casos, éstos [los aristócratas] se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman <los poderosos>, <los señores>, <los que mandan>), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo <los ricos>, <los propietarios> (...) Pero también se apoyan, para darse nombre, en un *rasgo típico de su carácter* y este es el caso que nos interesa (GM, I, 5).

Pareciese ser que para Nietzsche la dominación fáctica es simplemente el signo más visible de una superioridad que se deriva de un poder más fundamental, que dice relación no con los niveles y capacidades de ejercer violencia física sobre otros hombres más débiles sino con el *carácter*. Para Nietzsche aquí lo más importante no es “el concepto de preeminencia política [pues este] se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica” (GM, I, 6).

Es esta preeminencia lo que se pone en juego, para Nietzsche, en la religiosidad más antigua. Como señala en *El Anticristo*;

Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes,— proyecta el placer que su propia realidad le causa, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para *hacer sacrificios* (AC, 16).

La religiosidad griega nace desde el ánimo fundamental del *agradecimiento*. El griego, al autoglorificarse a sí mismo glorificaba, al mismo tiempo, al destino, a todo aquello que, sobrepasándolo, lo determinaba en lo que él es. Es por eso que, como recalca Nietzsche en el aforismo 114 de *Humano, demasiado humano*, los griegos no veían a los dioses homéricos como señores y a sí mismos como esclavos y ciervos de ellos. Por el contrario, sus dioses expresaban la imagen especular de lo que ellos mismos eran, sus ejemplares más logrados. Los dioses expresaban el ideal de su casta y no, como aconteció luego con la religiosidad judeo-cristiana, la antítesis de su propia esencia. “El hombre piensa de sí aristocráticamente cuando se da tales dioses” (HDH, 114), señala Nietzsche en el mismo aforismo.

El tipo de hombre aristocrático no quiere otra cosa a lo que está aconteciendo, no quiere que nada sea de otra manera que como es, no quiere un *mundo* distinto al que está teniendo lugar permanentemente. El tipo aristocrático no quiere ser de otra manera que como él es. Esto no quiere decir, por supuesto, que el tipo aristocrático sea el tipo de hombre resignado, que acepta absolutamente todo, el tipo de hombre conformista, ciego y mediano. Nietzsche ya lo señala en *Así habló Zaratustra*, cuando, en la cuarta parte, asocia a la imagen del burro y su relinche I-A, el decir *sí* a todo, el *Ja* alemán. Un hombre así es un hombre que no tiene conciencia de su propia distancia e irreductibilidad, disolviéndose en la medianía, y yendo hacia donde todos van porque todos van. El tipo aristocrático no quiere todas las cosas que tienen lugar *en la vida* sino que quiere el modo como ella se manifiesta originariamente. Todas sus manifestaciones hermosas y terribles, todas sus fuerzas antagónicas, todas sus creaciones y destrucciones, son afirmadas y queridas. De ahí que se sepa y se quiera a sí mismo como *sentido* de sus valoraciones. Pues ellas ponen de manifiesto no los designios

universales de un principio universal sino sus propias particularidades que lo vuelven poderoso y satisfecho de sí mismo. La moral aristocrática es expresión de la celebración de las propias condiciones de existencia.

Lo que nos deja asombrados en la religiosidad de los antiguos griegos es la indómita plenitud de agradecimiento que de ella brota:—¡es una especie muy aristocrática de hombre la que adopta *esa* actitud ante la naturaleza y ante la vida!—Más tarde, cuando la plebe alcanza la preponderancia en Grecia, prolifera el *temor* también en la religión; y el cristianismo se estaba preparando” (MBM, 49).

5

“La rebelión de los esclavos en la moral”, como lo denomina Nietzsche en el aforismo 195 de *Más allá del bien y del mal*, tiene que ver precisamente con el cambio radical del modo de valorar el hombre al mundo y a sí mismo. Si en la moral aristocrática, los conceptos bueno y malo apuntan hacia la afirmación íntegra de todo lo que *es*, expresando un temple de ánimo elevado y agradecido respecto al suceder de la existencia, en la moral de los esclavos bien y mal ponen de manifiesto un temple de ánimo radicalmente inverso.

Las cosas ocurren de modo distinto en el segundo tipo de moral, la *moral de los esclavos*. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros, los cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? Probablemente se expresará aquí una suspicacia pesimista frente a la entera situación del hombre, tal vez una condena del hombre, así como de la situación del mismo. La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es *sutil* en su desconfianza frente a todo lo <bueno> que allí es honrado—quisiera convencerse que la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas

son aquí las propiedades útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad (MBM, 260).

El tipo de hombre esclavo es el que está disconforme con el suceder de la vida, es decir, disconforme con las propias condiciones de existencia. Es impotente frente a poderes que lo exceden. Vive oprimido por fuerzas de todo orden. No soporta lo que es, ni él, ni el otro, ni el mundo. De ahí, como señala Nietzsche, su pesimismo frente a la situación del hombre, el sufrimiento que siente por su propia condición. Por eso la condena. Odia, envidia y niega todo lo que es fuerte, feliz, poderoso. Alaba todo lo que no es peligroso ni elevado. Anhela ser de otro modo. *Niega* absolutamente quien es. El tipo de hombre esclavo es expresión de una debilidad vital. Teme y, por eso, necesita protección. Anhela ser legitimado por una instancia superior a todo lo humano. Por un instancia universal.

En la moralidad de los esclavos es el concepto malvado el valor preponderante. Incluso, para Nietzsche la misma palabra utilizada para designar lo contrario a lo bueno cambia. *Schlecht*, mal en el sentido de vulgar y bajo, cambia a *böse*, mal en el sentido de condenable, de malvado, de lo reprobable y negable en sí. Con ello tiene lugar una radical inversión de la perspectiva desde la que se valora y ordena el mundo. La moralidad propia de los esclavos no nace de la afirmación de lo que *es*, no es expresión de la felicidad y orgullo de ser. Nace, más bien, de su absoluta negación y condena. Nace del temple de ánimo que Nietzsche denomina *resentimiento*.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <fuera>, a un <otro>, a un <no-yo>; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. 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 un mundo opuesto y externo, necesita,

hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar—su acción es de raíz, reacción (GM I, 10).

El resentimiento es el estado de ánimo donde lo que prevalece en la negación y condena de algo otro como modo de legitimar y justificar la propia situación de existencia. Por eso que es reactiva. No nace en primera instancia de un *sí* dicho a sí mismo sino de un *no* dicho a *algo* contrario, opuesto. Es con este movimiento negativo primordial que el esclavo encuentra sentido a la existencia, resultándole así soportable. Su modo de valorar *niega* todo aquello que le provoca daño, que lo torna miserable y sufriente. La propia condición de debilidad e impotencia es interpretada como camino hacia la verdad y el bienestar eternos.

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno= noble= poderoso= bello= feliz= amado de dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, <¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe la bienaventuranza,—en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros sereis, también, eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...> Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esta transvaloración judía (GM, I, 7).

“El sacerdote ascético—señala Nietzsche en *La genealogía*—es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar” (GM, III, 13). En su interpretación todos aquellos que sufren de sí mismos encontraron las condiciones de vida que le han permitido desarrollar modos de existencia afines a sus posibilidades. Es por eso que, como señala Nietzsche en el aforismo 260 de *Más allá del bien y del mal*, “la moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad”. Pues para poder mantenerse en pie sobre la tierra, necesitan de subterfugios que justifiquen y legitimen sus propias miserias, sus hondos dolores. Todas sus grandes creaciones e interpretaciones de la existencia están al servicio de la legitimación y consuelo de su hondo *desplacer* (GM,

III, 17). No pueden justificarse a sí mismos desde sí mismos, por lo cual necesitan de un principio externo. Necesitan aun Dios universal como fuente de legitimación.

Con el asenso del modo de valorar judeo-cristiano la idea de lo divino se transforma radicalmente. Si en los pueblos orgullosos de sus condiciones de vida la idea de Dios nace de un profundo agradecimiento por el placer que la realidad les causa, con todo lo bueno y terrible que ella conlleva, ahora, en la moral de la impotencia, esta idea se invierte, transformándose precisamente en lo contrario. Dios aparece como la *negación* de tal realidad, como su más alta contradicción. Dios se convierte en el bien en sí, *negando* con ello toda otra experiencia de lo divino, todo otro modo de ser en el mundo. Negando todo tipo de perspectivismo, “condición fundamental de toda vida” (MBM, “Prólogo”). Y los débiles, comprendiéndose como los buenos y justos, aparecen como su encarnación y destino superior.

El concepto cristiano de Dios—Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu—es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí!* ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del <más acá>, de toda mentira del <más allá>! ¡En Dios divinizada la nada, santificada la voluntad de nada! (AC, 18).

Es en la puesta en escena de esta *negación* fundamental donde encuentra sentido, para el esclavo y sufriente de sí mismo, el suceder de la vida. Considerando lo que *es* como *eso* que debe ser negado cada vez para alcanzar el ideal, el centro de gravedad es traspuesto a la nada, *más allá* de la inmanencia, por sobre del movimiento violento y antagónico del devenir de la vida y del tiempo de la tierra. En esto consiste básicamente el cambio de perspectiva llevado a cabo por la rebelión de los esclavos y la interpretación sacerdotal de la existencia.

La obra de Zaratustra histórico, y, radicalizándola hacia sus necesidades, la moral de los sacerdotes, le dan a la vida un sentido escatológico. El bien absoluto se

proyecta como fin del derrotero de la existencia. La salvación y redención de los buenos y justos, es decir, de aquellos que se ajustan al *deber* prescrito por el ordenamiento trascendental, da sentido a la historia del hombre. La existencia se torna moral en un sentido metafísico. Todo lo que tiene lugar en la finitud de la tierra es ahora interpretado a partir del orden moral del mundo. En otras palabras, de pronto, para el hombre, la vida dejó de ser válida en sí misma, para transformarse en algo útil, en un sufrido medio para otra cosa.

En este sentido, lo que Nietzsche piensa por *Dios cristiano* es la confianza en un principio único y universal de todo lo existente, en un fundamento moral que descansa por sobre los avatares de la vida. Es en base a la creencia en este principio o fundamento inmutable, expresión del bien y verdad absolutos, que el hombre, al interior de la metafísica, ha medido y jerarquizado sus valores y acciones. El ideal de hombre, el hombre “bueno y justo” de la metafísica cristiana, es el que corresponde a esta pretendida ley universal. La idea de Dios cristiano, representa, finalmente, la *razón de ser* de todo lo que es. Incluida, por supuesto, la propia existencia humana y su derrotero en la tierra.

Ahora bien, dentro de los valores supremos promulgados por Zaratustra, se encuentra la verdad. “Decir la verdad y saber manejar bien el arco y la flecha” (AHZ, “De las mil metas y de la única meta”), es aquello que le parecía más precioso y difícil al pueblo persa, según señala Nietzsche-Zaratustra. Por eso la elección del personaje de Zaratustra para la obra donde precisamente Nietzsche se eleva por sobre la dualidad de la existencia. Como Nietzsche señala, en el párrafo de *Ecce homo* citado un poco más arriba, si Zaratustra fue el creador del error más fatal de la historia del hombre, la trasposición de la moral a lo metafísico, él debe ser el primero en reconocerlo como tal. Pues “su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema—esto significa lo contrario de la *cobardía* del <idealista>, que, frente a la realidad, huye” (EH, “Por qué soy un destino”, 3). Esto significa que al ser proyectada la voluntad de verdad como la virtud suprema dentro del orden moral, es ella misma la que descubre en sus propios fundamentos una serie de malentendidos, prejuicios y errores. Esta es la gran diferencia entre la obra de Zaratustra histórico y las creaciones de la impotencia y cobardía sacerdotal, si bien la primera permanece inevitablemente en el trasfondo de esta última. Es por eso que Nietzsche señala en reiteradas ocasiones que el último movimiento del imperativo moral es su propia supresión (A, Prólogo, IV). “La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación de la moralidad en su

antítesis—en *mí*—es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra” (EH, “Por qué soy un destino”, 3).

Con la idea del Dios cristiano está la confianza fundamental en un *orden moral* que impera sobre el mundo del devenir y de la contingencia. Al interior de su horizonte interpretativo, la vida humana se articuló en base a la comprensión moral de la existencia, la cual le da las respuestas fundamentales sobre las cuales ha asentado su morada sobre la tierra. Ahora, una vez muerto el Dios cristiano, es decir, una vez que la instancia moralizante e inobjetable se ha tornado increíble, la existencia se muestra en todo su absurdo y la experiencia del sin sentido se torna predominante.

7

En este retiro inexorable de seguridades y confianzas milenarias, es la propia dignidad de lo humano lo que se pone en juego. Pues la significación constitutiva del ser hombre, la cual lo ha mantenido durante siglos en la más alta jerarquía de lo existente, también comienza a oscurecerse. Todo lo que el hombre creyó ser aparece, una vez el impulso moral hacia la verdad es ejercido a toda costa, como parte de los grandes errores que han dado, paradójicamente, vida a su existir. Es en especial en los tres libros denominados por algunos comentaristas, “ilustrados”¹⁰, a saber, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La ciencia jovial*, donde Nietzsche pone en tensión esta voluntad radical hacia la verdad. Y es en ellos donde Nietzsche comienza a desarticular el concepto de hombre que ha operado al interior de la metafísica. A riesgo, claro, de descubrir verdades que pueden sembrar de amargura todo porvenir humano. Por ejemplo, a propósito de la destrucción de la idea de libre arbitrio, en *Humano, demasiado humano* señala;

La plena irresponsabilidad del hombre respecto a sus actos y a su ser es la píldora más amarga que tiene que tragar quien persigue el conocimiento cuando se ha habituado a ver en el responsabilidad y el deber el título de nobleza de su humanidad. Con ello todas sus estimaciones, distinciones, aversiones se han desvalorizado y devenido falsas: su sentimiento más profundo, que él dispensaba al sufriente, al héroe, obedecía a un error; no le

¹⁰ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 1966), 58-83.

cabe ya elogiar ni censura, pues es absurdo elogiar y censurar la naturaleza y la necesidad (HDH, 107).

Y en *La ciencia jovial*, en un aforismo titulado “Los cuatro errores”;

El hombre ha sido educado mediante sus errores: en primer lugar, él siempre se veía a sí mismo sólo incompletamente; en segundo lugar, se adscribía propiedades imaginadas; en tercer lugar, se sentía a sí mismo en una falsa jerarquía con respecto a los animales y a la naturaleza; en cuarto lugar, él siempre inventó nuevas tablas de valores y se condecoró a sí mismo durante un largo tiempo como eterno e incondicionado, de tal manera que tan pronto uno como luego otro instinto y estado humano se encontraron en el primer lugar y fueron ennoblecidos, a consecuencia de esta valoración. Si uno descuenta el efecto de estos cuatro errores, entonces se elimina lo humano, la humanidad y la dignidad humana (CJ, 115).

Con el ocaso de los grandes ídolos que, al interior de la metafísica, la humanidad veneró como lo más sagrado e importante, esta se ve embargada de la experiencia radical de la *ausencia*. Los principios y valores supremos a partir de los cuales comprendió y se orientó en el mundo pierden su carácter incuestionable. Dejan de tener, en sí, autoridad. Un desierto se expande casi imperceptiblemente hacia todo horizonte, como lo poetiza Nietzsche en “Entre hijas del desierto” de *Ditirambos dionisíacos*; “El desierto crece: ¡ay de aquel que desiertos en sí cobija!”. La vida humana, arrojada en una intemperie abismal a la que no ha estado habituada ni menos preparada, ha *perdido* el fundamento que cobijaba todas sus metas, jerarquías, valores. De pronto, con la muerte de Dios, la vida aparece sin *razón de ser*.

Esta experiencia fundamental, que atañe a lo más hondo de su ser, la embarga de un gran dolor. El dolor de la fractura, del quiebre, de la despedida, de la inevitable disolución de una cierta unidad que deja de serlo y se precipita en su fragmentación. Que Dios haya muerto significa entonces que una comprensión fundamental de la totalidad de la existencia de pronto se reveló no como verdad sino como creencia, como un gran error. Esto acontece paradójicamente como consecuencia de la misma moralidad instaurada por el pensador persa en la existencia. La voluntad de verdad a toda costa, imperativo primordial de la comprensión moral de la existencia, se

desarticula a sí misma, destruyendo los ídolos que se construyeron sobre sus cimientos. Por eso que es el hombre el asesino de Dios, si bien no por decisión propia y conciente. Es el asesino pues es la misma dirección del proceso quien lo requiere. Proceso en que se destruye lo que él mismo crea. Volviendo todo más frío y vacío. Disolviendo los fundamentos, dejando entrar al desierto y la posibilidad de errar a través de una nada infinita.

8

Ahora bien, siendo este un espectáculo terrible y de supremo dolor, donde tienen lugar en el mundo rupturas, destrucción, aniquilamiento y oscurecimiento, para el filósofo y hombre de espíritu libre “es una nueva y difícilmente descriptible especie de luz, felicidad, alivio, regocijo, reanimación, aurora (...) ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación” (CJ, 343). Este es, precisamente, el sentimiento elevado y sobreabundante que lleva a Zaratustra a hundirse en los valles de los hombres, para regalarles un nuevo *sentido*, luego del ocaso del Dios cristiano, el *sentido* de la tierra, el superhombre. Sin embargo los hombres agrupados en la plaza del mercado, al no percibir nada de este gran acontecimiento, no pueden *comprender* sus palabras. No han hecho la experiencia del gran dolor que trae la noche del mundo, la suprema extrañeza ante todo lo que fue familiar y cercano. Por lo cual no *saben* propiamente de qué se trata la confianza sobre la que se han fundado los grandes valores y metas de la metafísica. Al contrario, permanecen refugiados al interior de la moral europea nacida de la confianza en el Dios cristiano, pese a que señalen a viva voz y con orgullo ser ateos. Siguen templados por la negatividad, la dualidad y la escisión. Más aún, podemos decir que lo que Zaratustra llama último hombre (los hombres apilados en la plaza) es la última y más larga consecuencia de la vieja creencia, pues es la consecuencia de su muerte. Ante el advenimiento de la noche, el último hombre mantiene encendida “lámparas a mediodía”, que lo cobijan en su familiaridad media y le evitan la exigencia de dar el salto más allá de sí mismos.

Abrumado por la falta de fundamento al mismo tiempo que incapaz de sostener por sí mismos sus propias valoraciones, el último hombre expande su dominio sobre el desierto del mundo, uniformando la faz de la tierra. Para Zaratustra este es el mayor *peligro* que amenaza a los hombres luego de la muerte de Dios. De ahí que señale;

Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá brotar ningún árbol elevado (AHZ, “Prólogo”, 5).

El peligro es que el hombre se empequeñezca tanto que ya no le sea posible proyectarse por encima de sí mismo, que ya no pueda crear nada y prolongue su existencia media hasta el infinito. El regalo que Zaratustra trae a los hombres es precisamente el quiebre de esta inercia; la posibilidad de que el hombre se vuelque hacia su propio fundamento y cree más allá de sí. Zaratustra, “el alegre mensajero”, traer a la humanidad una nueva posibilidad de porvenir. Para él, que Dios haya muerto conlleva la más excelsa alegría, pues la extrañeza del mundo no es tan sólo pesar sino, antes que todo, una invitación hacia el porvenir; “el mar, nuestro mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un <mar tan abierto>” (CJ, 343).

A partir de esto, podemos leer uno de los párrafos más bellos y significativos del libro, en donde Zaratustra nos muestra uno de los sentidos profundos de sus enseñanzas.

Siniestra (*Umheimlich*) es la existencia humana, y carente aún de sentido: un bufón puede convertirse para ella en fatalidad. Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre. Mas todavía estoy muy lejos de ellos, y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres yo soy todavía algo intermedio entre un necio y un cadáver. Oscura es la noche, oscuros son los caminos de Zaratustra (AHZ, “Prólogo”, 7).

Con la muerte de Dios, es decir, con el ocaso de los valores supremos que han determinado la historia del hombre habido hasta ahora, se le *aparece* a Zaratustra el sentido oculto de la existencia humana. Hasta ahora el ser humano ha permanecido fuera de su *elemento* más propio, ha habitado la tierra de un modo alienante, desazonado, perdido, lejos de su más íntimo hogar, sin tierra. La confianza fundada en el Dios cristiano, manifestación tanto de la obra del pensador persa como del platonismo y del cristianismo, ha instalado en la tierra negatividad y escisión. Esto es lo que escuchamos con la palabra *Umheimlich*. La existencia humana ha carecido aún de sentido, ha estado quebrada desde su raíz, y ha ocultado su desesperación fundamental

en esperanzas, metas y fines sobreterrenales. El ocaso de la idea de Dios cristiano provoca que un rayo de luz atraviese una oscura nube, nube que no es otra cosa que el modo cómo nos hemos comprendido historiadamente a nosotros mismos. La muerte de los valores supremos nos revela, de improviso, que en ellos no operaban los designios universales de un Dios trascendental, sino el impulso y poder creador del hombre.

Ahora bien, los hombres reunidos en la plaza del mercado, refugiados bajo sus “lámparas encendidas a mediodía” no saben nada de esto, nada de las terribles consecuencias de que la vieja confianza en Dios haya desaparecido. No están abiertos al frío y al hielo que este acontecimiento comienza a dejar caer sobre el hombre en cuanto tal, no pueden ver la oscuridad que se aproxima como tampoco la luz que viene desde el porvenir.

No me entienden: no soy boca para estos oídos. Sin duda he vivido demasiado tiempo en las montañas, he escuchado demasiado a los arroyos y a los árboles: ahora les hablo como los cabreros. Inalterable es mi alma, y luminosa como las montañas por la mañana. Pero ellos piensan que yo soy frío, y un burlón que hace chistes horribles (AHZ, “Prólogo”, 5).

Al final del prólogo, como vimos al comienzo de este capítulo, a Zaratustra le adviene una verdad. Sus enseñanzas no pueden estar dirigidas al pueblo, al rebaño, pues es precisamente este modo de vida el que debe dejar de ser considerado meta suprema de la humanidad, el que debe ser superado en pos de los creadores, de aquellos que traigan a la tierra su nuevo sentido, un sentido terrenal. Las palabras de Zaratustra deben ir dirigidas a algunos pocos, a los compañeros de viaje, a aquellos que quieren y pueden apartarse los muchos, del rebaño, del pueblo agrupado en el mercado con sus pequeños intereses, sus pequeñas felicidades, sus pequeños dolores, con sus “lámparas encendidas a mediodía”. Justamente es el rebaño, donde todos quieren lo mismo y todos son iguales, el modo de vida que se opone a las enseñanzas de Zaratustra; pues sus palabras no buscan otra cosa que “compañeros de viaje vivos (...) que me sigan porque quieran seguirse a sí mismos” (AHZ, “Prólogo”, 9).

PARTE SEGUNDA: EL DEVENIR DEL SUPERHOMBRE A LA LUZ DE LA MUERTE DE DIOS.

1

Con el ocaso de la confianza en el Dios cristiano o, lo que es lo mismo, del “mundo verdadero”, no se nos aparece una pura nada, como si todas las creaciones de la humanidad hubiesen flotado en el vacío. Por el contrario, la voluntad de verdad a toda costa hace aparecer el fundamento sobre el cuál se irguieron los grandes valores de la metafísica. Ahora, en la noche del mundo, los valores supremos que han regido los modos de vida humanos habidos hasta ahora aparecen en cuanto tales, vale decir, *como* valoraciones, como *creaciones*. Esto quiere decir que con la muerte de Dios, los juicios de valor, antes proyectados en una dimensión trascendental, más allá del hombre y de la tierra, aparecen siendo exactamente eso, juicios de valor y no valores en sí, no idealidades referidas a sí mismas, no cosas supremas que tienen su génesis desde su propia eternidad (MBM, 2). Aparece el verdadero sentido de la existencia humana, su sentido estimativo y valorativo, su tendencia a *valorar* y *crear*, a trascenderse con y en sus creaciones, aunque luego olvide que ella es su propio fundamento. El acto de *valorar* aparece ahora como lo más asombroso ypreciado de la existencia humana. El hombre, una vez muerto Dios, aparece como lo que *es*, como *creador*. Como escribe Nietzsche en *El caminante y su sombra* ya la misma expresión alemana con la que nos designamos a nosotros mismos, hombre, en alemán *Mensch*, tiene el sentido de aquel “que mide”, *den Menssenden*. Con ella, nos dice, el hombre “ha querido *denominar* su más grande descubrimiento” (CS, 21). Esta misma idea es desarrollada luego en *La genealogía de la moral*;

Acaso todavía nuestra palabra alemana <hombre> (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de *ese* sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide, que valora y mide, como el animal <tasador en sí> (GM, II, 8).

Toda concepción del mundo, en tanto proyección de valores *humanos, demasiado humanos* en la existencia, habla más de sus creadores que de “la realidad”¹¹. Dentro de esta problemática tienen sentido las observaciones psicológicas de Nietzsche-Zaratustra. Pues la psicología nietzscheana busca desvelar los instintos, impulsos y afectos que actúan en las grandes ideas de la humanidad nacida al interior de la metafísica. Luego de la muerte de Dios el hombre ha caído en cuenta que es él—en tanto ente que tiene el poder de proyectarse y trascenderse a sí mismo con sus creaciones—el creador de mundos, incluso de aquel que ha creído ver por sobre el tiempo terreno y en devenir. Mundo del que olvidamos su origen¹². Por eso, ahora que el hombre se ha reconocido como creador de sus propios conceptos, valores y fines (para muchos muy a su pesar), la naturaleza de los principios reguladores de la existencia se revela distinta. Como señala en un fragmento póstumo fechado entre el Verano de 1886 y Otoño de 1887 lo que sigue;

Para la *crítica de los ideales*: comenzarla eliminando la palabra <ideal>: crítica de las *deseabilidades* (KSA: 12: 5[100]).

A partir de esto podemos comprender de mejor modo el sentido de que muchos de los discursos de Zaratustra de la primera parte (como también muchos de las partes siguientes) estén dirigidos a desenmascarar los valores supremos de la metafísica moral. En ellos, la mirada psicológica y fisiológica de Zaratustra, encuentra no principios eternos e inmutables, validos en sí mismos y reguladores de todo lo existente. Encuentra, por el contrario, toda la fuerza de deseos e impulsos humanos, demasiado humanos, sublimados en conceptos y valores, en ideales y preceptos morales. Bajo todos los principios que se creyeron inmutables en tanto expresiones del orden moral del mundo Zaratustra encuentra no imperativos que responden a las formas eternas del

¹¹ Esta idea la encontramos presente a lo largo de todo el camino de Nietzsche. Un ejemplo de ello son los dos prólogos que escribió para su obra de juventud *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde señala que lo fundamental de los sistemas filosóficos es la personalidad y carácter presentes en ellos. Lo que importa allí, en otras palabras, es el suelo desde donde determinado pensamiento creció.

¹² Como señala Heidegger, “La voluntad que quiere este «hombre bueno» es una voluntad de sometimiento a ideales como algo que existe en sí, algo sobre lo cual el hombre no debe tener ya poder alguno. La voluntad que quiere el «hombre bueno» y sus ideales es una voluntad de poder de esos ideales y con ello una voluntad de impotencia del hombre. La voluntad que quiere el hombre bueno es también voluntad de poder, pero bajo la forma de la impotencia de poder del hombre. A esta impotencia de poder del hombre le deben los valores supremos válidos hasta el momento su proyección a lo suprasensible y su elevación a un mundo en sí como único mundo verdadero. La voluntad que quiere el «hombre bueno» y el «bien», entendido en ese sentido, es la voluntad «moral»”. Heidegger, *Nietzsche*, 616.

ser sino juicios de valor de determinadas formas de vida, de determinados modos de ser en el mundo.

Por ejemplo, en el discurso titulado “De las cátedras de la virtud”, Zaratustra observa en las virtudes que predica un sabio metafísico no otra cosa que una voluntad de sueño, de dormir, de descansar. En “De los trasmundanos”, escucha, en la creación de un mundo más allá de la tierra, vale decir, del “mundo verdadero”, la desesperación y fatiga de un cuerpo convaleciente que sufre de sí mismo, que ha desesperado de la tierra, que *quiere* escapar de ella. En “De los despreciadores del cuerpo” ve no las prescripciones de una ley trascendente que exige la flagelación del cuerpo y del placer terreno sino el cuerpo despreciándose a sí mismo, queriendo morir. En “De las alegrías y de las pasiones”, desenmascara en la virtud que quiere la ley universal de Dios una voluntad de rebaño y mediocridad. En “Del pálido delincuente”, señala cómo el hombre interpreta su acción después de haberla realizado, ocultándosele los verdaderos impulsos y motivaciones que lo han llevado a ella. En “De los predicadores de la muerte”, un odio a la vida expresado en la *fe* en la <vida eterna>, que envenena a aquellos que quieren vivir. En “De las moscas del mercado”, la tendencia mediocre del rebaño a vengarse de los distintos, creando mala conciencia en el que busca la soledad. Y en “Del amor al prójimo”, como en este ideal se pone de manifiesto no la ley de Dios sino la voluntad de aquellos que no se soportan a sí mismos y buscan compañía en el rebaño.

En los grandes ideales de la metafísica sacerdotal (el mundo suprasensible, la compasión, el sacrificio de sí mismo, la igualdad, la voluntad libre, el ascetismo, el amor al prójimo, etc.) Zaratustra encuentra un cuerpo enfermo y una voluntad fatigada, desesperada, sufriente. Pero a sí mismo encuentra el “yo creador, que quiere y que valora, y que es la medida y el valor de todas las cosas” (AHZ, “De los trasmundanos”). *Yo* que habla no de una dimensión intelectual y abstracta, sino del cuerpo, del deseo, de la salud o enfermedad, de la voluntad y del querer. Encuentra, en otras palabras, lo que Zaratustra denomina “el sí-mismo creador” (AZH, “De los despreciadores del cuerpo”) que es el cuerpo creador, expresión del devenir de los impulsos, afectos y sentimientos que operan como trasfondo en todas los grandes ideales de la humanidad, en este caso, nacidos desde la impotencia, la enfermedad, el sufrimiento y el resentimiento.

En este gran movimiento de desenmascaramiento, la metafísica, durante siglos comprendida por el hombre como un saber de la esencia moral del mundo, *aparece* en su verdadero rostro. Ella no ha sido otra cosa que una radical *humanización* del ente. En

todos sus valores y conceptos supremos Zaratustra encuentra siempre la voluntad del hombre creador, si bien una voluntad enfermiza, sufrida y desesperada de la tierra. Nos dice, por ejemplo, en “De los trasmundanos”

Sufrimiento fue, e incapacidad,—lo que creó a todos los trasmundanos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todo. Fatiga, que de un solo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos. ¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra,—con los dedos del espíritu trastornado palpaba las últimas paredes. ¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra,—oyó que el vientre del ser le hablaba (AHZ, “De los trasmundanos”).

Y no obstante “todas las cosas celestes y las gotas de sangre redentora”, todos “estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra”; mediante estos sortilegios se sintieron al fin en otro ser, más allá del cuerpo y de la tierra. “Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra”.

En “De los despreciadores del cuerpo” nos señala algo incluso más significativo;

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar y el valor y la voluntad? El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad. Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: - crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ése es todo su ardiente deseo. Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: - por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo. ¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros. Y por eso os enojáis ahora

contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio. ¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre! (AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”).

En ambos discursos está la idea de que detrás de las estimaciones de valor de la metafísica no se encuentra una nada vacía sino, por el contrario, una voluntad humana creadora, una voluntad que remite finalmente a lo mismo que niega y contradice, al cuerpo, a la tierra, a la voluptuosidad del deseo, a la voluntad de crear. Pues, creando quiere negar las *fuentes* de la creación. En ellas se pone en evidencia una voluntad de creación escindida de sí misma.

2

Tanto los transmudanos como los despreciadores del cuerpo, y todos los tipos humanos nacidos al interior de la metafísica, ejercen, con su *negación* del cuerpo y de la tierra, paradójicamente lo mismo que condenan; sus impulsos, apetitos y deseos. Ahora bien, para Nietzsche-Zaratustra, dentro del juego de deseos y apetitos hay uno en particular que reúne a todos los demás. Podríamos decir, existe un *querer* fundamental.

Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos se nos muestran los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de poder (KSA: 12: 1[84])¹³.

En rigor Zaratustra no habla en profundidad de la *voluntad de poder* hasta bien avanzado la segunda parte de la obra, sin embargo sí la menciona casi de pasada en el discurso titulado “De las mil metas y de la única meta”. Y, si bien luego la muestra como la esencia de la vida, aquí, como en varios discursos, está referida exclusivamente a la forma que toma en la vida humana, y que está expresada en lo que él denomina “yo creador”, “cuerpo creador” y “sí-mismo creador”.

¹³ A propósito de lo mismo, en MBM señala; “Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad,— a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis*—; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y la nutrición—es *un único* problema—entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder* (MBM, 36).

En este discurso Zaratustra pone en relación las tablas de valores que un pueblo ha suspendido sobre él con su voluntad de poder. Pues “creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después los individuos” (AHZ, “De las mil metas y de la única meta”). Son, nos dice, sus conceptos de bien y mal lo que les ha permitido su conservación y desarrollo. Pues en ellos se refleja la ley de sus superaciones, de sus luchas y antagonismos con los pueblos vecinos. En sus conceptos de bueno y malo los pueblos expresan lo que para ellos es lo más sagrado y venerado al mismo tiempo que lo más bajo y despreciable. Es expresión de sus jerarquías y tasaciones, de sus principios y modos de vida que los han hecho perdurar en la existencia¹⁴.

Ahora, si bien los pueblos han creído ver en sus valoraciones supremas la manifestación de una ley oscura, divina y violenta de la cual ha dependido su supervivencia en el tiempo, han sido ellos mismos los que las han creado. Es su voluntad de poder, es decir, su voluntad de conservación y crecimiento lo que ha creado tales valores reguladores de la existencia. Ellos han sido la fuente de sus propias leyes, en tanto encarnaciones de su voluntad de poder.

En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo. Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, -¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear: ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oídlo, creadores! (AHZ, “De las mil metas y de la única meta”).

La voluntad de poder humana, cuando valora y establece jerarquías y principios, no hace otra cosa que crear. Es más, para Nietzsche, la filosofía, entendida al interior de la metafísica como el conocimiento de las cosas primeras y últimas, es la suprema creación de la voluntad.

¹⁴ Nietzsche denomina a la moralidad de los pueblos pretéritos *eticidad* de la costumbre, la cual analiza en profundidad en especial en *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, y *La genealogía de la moral*. Ver, por ejemplo, HDH, 96; A, 9; GM, II, 2.

Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de <crear el mundo>, de ser *causa prima* (MBM, 9).

En este sentido, todos los principios que la metafísica moral creyó inmutables y los cuales proyectaron una razón de ser en la existencia son, de cabo a rabo, creaciones de la voluntad de poder humana. Es por eso que Zaratustra señala que cuando los trasmundanos o los despreciadores del cuerpo niegan la tierra, el cuerpo y la voluntad están, paradójicamente, apreciando. Su desprecio es su modo de apreciar, su modo de valorar. Cuando condenan es su yo-creador en tanto voluntad de poder el que esta queriendo, creando, valorando, siendo “la medida y el valor de todas las cosas” (AHZ, “De los trasmundanos”). Es en este acto de la voluntad donde encuentran el placer que los conserva en la vida. Pues valorando, creando e instaurando sus valoraciones, imprimen sus condiciones de vida en todo lo existente. Se hacen señores y dominadores de todo lo existente.

3

Ahora bien, la voluntad de poder que opera en los ideales y valores de la metafísica, nos dice Zaratustra, es una voluntad enferma, una voluntad de poder impotente. ¿Por qué? Porque no puede crear por encima de sí misma y por ello se queja de la vida y de la tierra. Es, nos dice en “De los despreciadores del cuerpo” envidia reprimida lo que tiene lugar verdaderamente en su mirar despreciativo y negador.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere:—crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo. Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él:—por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo (AHZ, “De los despreciadores del cuerpo”).

Con esto entramos al fondo de la voluntad de poder—en este caso humana—y su impulso creador. Su dirección esencial no se agota en lo creado sino, paradójicamente,

en lo que se proyecta más allá de él, por sobre él, en su movimiento de autosuperación. Crear por encima de sí mismo y en este movimiento superarse permanentemente. Esa es la ley interna que opera en todo acto creador, en todo cuerpo y sí-mismo creador. Crear teniendo en vistas superar lo creado en otra creación. Esto es lo que se pone en juego en lo que Zaratustra denomina voluntad de poder. También en la voluntad de poder impotente, aunque de modo privativo, como cuerpo que se desprecia a sí mismo, como yo creador que proyecta sus creaciones en una dimensión inmutable, eterna, fuera de este mundo en perpetuo devenir y cambio. En este caso, el sí-mismo creador no puede llevar a cabo lo que ansía desde su íntimo trasfondo, crear por encima de sí mismo. Y, de este modo, niegan aquella fuerza, voluntad y deseo que esencia a todo cuerpo, que es, propiamente hablando, lo que determina lo terreno en cuanto tal. No pueden superarse a sí mismos en sus creaciones. De ahí que nieguen en todas sus creaciones todo aquello poderoso, refulgente y participe del movimiento general de la vida, que es voluntad de poder.

Ahora bien, los impotentes y sufrientes de sí mismo *no saben* del fundamento real de sus valoraciones, dándoles el carácter de revelación divina o de imperativo de la razón. Esto es equivalente a decir que el hombre que ha crecido al interior de la metafísica moral no ha sabido lo que *es* el hombre, o, quizás, ha sido *incapaz* de ser lo que el hombre *es*. No ha podido *vivir* los valores de otro modo que como valores incondicionados, como valores en sí a los cuales sólo ha sabido obedecer, sin caer en cuenta de que estos son justamente expresión de su la voluntad de poder impotente. Este ha sido el terreno donde los espíritus débiles e incapaces de crecer por encima de sí mismos se han conservado y crecido. Pues han compensado el autodesprecio, el sufrimiento de sí mismos y la incapacidad de valorarse, con el sometimiento a una entidad que los valora, y que se estima como superior e infinitamente poderosa. El impotente *no puede* crear desde sí mismo, no puede ser fin de sí mismo, no soporta el ser fundamento de las propias valoraciones.

Con esta constatación entra en escena lo que Zaratustra denomina superhombre o sobrenombre, como nuevo sentido de la tierra. Con la muerte de Dios y el descubrimiento de lo que nosotros los seres humanos hemos sido, somos y seremos, vale decir, valoradores y creadores de mundos, el mensaje de Zaratustra busca que correspondamos a nuestra propia esencia creadora, asumiendo positivamente el movimiento de perpetua superación que se expresa en la esencia de la vida en tanto voluntad de poder. La idea de superhombre o sobrenombre, en alemán *Übermensch*,

como nuevo *sentido* de la tierra tiene esta implicancia. Como la misma palabra lo indica, involucra un movimiento más allá de lo que el hombre ha sido hasta ahora, en decir, involucra superarnos a nosotros mismos y, con nosotros, a todas nuestras valoraciones. No en vistas de alguna meta final donde el proceso se resuelva y acabe sino como ley de la vida, como ley del tiempo terreno. En este sentido, y en correspondencia con la vida en tanto voluntad de poder, no implica un estado o naturaleza fija e inmutable sino un permanente crearse en devenir¹⁵.

Este nuevo sentido de la tierra implica un movimiento radicalmente contrario al que tuvo lugar en las creaciones implicadas en la obra del pensador persa, en el pensamiento platónico y en la rebelión de los esclavos en la moral. Con ellas el hombre puso “el centro de gravedad de la vida *no* en la vida sino en el <más allá>, en la nada (...) quitando a la vida como tal el centro de gravedad (AC, 43). Esto quiere decir que, si el hombre metafísico proyectó el sentido y el valor de la vida fuera de esta, en un más allá, ahora, yendo más allá del *hombre*, el sentido debe hablar de cosas terrenas, de la tierra, de la vida, de la voluntad de poder como despliegue de lo vivo, vale decir, de lo terrenal. La idea de *Übermensch* como meta del hombre expresa no otra cosa que la *explícita incorporación* del impulso fundamental de la vida a su propio modo de ser. Reconociendo que él, el ser humano, en tanto expresión humanizada de la voluntad de poder, es el origen de todos los valores—y no, por tanto, como el hombre de la metafísica, que renuncia a ponerse a sí mismo como el que ordena, expresión de su impotencia esencial¹⁶—, y que es por tanto medida de todas las cosas, el superhombre es la manifestación del *hombre* que puede, sin necesidad de creencia externas, sentirse seguro de su poder y orgulloso de la fuerza alcanzada por él (KSA, 12: 5[71] 15). Es el hombre creador por excelencia, el portador de toda belleza y bondad, el hombre que no necesita negar la existencia y que crea, permanentemente por encima de sí mismo, metas y fines sin perder de vista que son valores *humanos*, *demasiado humanos*.

¹⁵ Ver, a propósito, la crítica de Nietzsche al concepto fijo de “hombre” en HDH, 2, el cual ve como el “pecado original de los filósofos”.

¹⁶ Para Fink, Nietzsche ve en el hombre metafísico, el hombre idealista, su propia alienación, pues proyecta su potencialidad creadora y libre hacia una entidad externa a él mismo. La muerte de Dios y el superhombre con supremo anhelo del hombre implican, en este sentido, la transmutación de la metafísica. En Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 94-105. Ver también Heidegger, *Nietzsche*, 617.

En el último discurso de la primera parte, titulado “De la virtud que hace regalos”, Zaratustra se separa de sus discípulos y acompañantes; había llegado el momento de caminar en soledad. No obstante, antes de la despedida, Zaratustra les habla de una nueva comprensión del ser humano, de una comprensión que se para desde la sobreabundancia de vida y poder, luego de que la libertad y potencialidad humanas han sido recobradas y festejadas, luego del acontecimiento de la muerte de Dios. Allí distingue dos tipos de egoísmos; el egoísmo sano y sagrado, y el egoísmo enfermo. Este último dice relación con un modo de vida humano que quiere conservarse a toda costa, y con ese fin quiere todo para sí, busca la propia utilidad en todo lo que hace y deja de hacer, “con ojos de ladrón mira todo lo que brilla; con la avidez del hambre mira hacia quien tiene de comer en abundancia; y siempre se desliza a hurtadillas en torno a la mesa de quienes hacen regalos” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 1). En este tipo de egoísmo habla la codicia del cuerpo enfermo, y, como vimos más arriba, esto quiere decir lo mismo que una voluntad de poder fatigada, degenerada, que no puede elevarse por encima de sí mismo, una voluntad de poder débil e impotente. Es el egoísmo de la envidia y la venganza reprimidas, es el egoísmo del resentimiento que quiere todo para sí mismo.

Por el contrario, el egoísmo sano y sagrado es aquel que “siempre hace don de sí mismo” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 1), un egoísmo que siempre *se* regala, que siempre hace de sí mismo múltiples regalos. Este egoísmo de la sobreabundancia y de la salud no quiere conservarse sino que, por el contrario, quiere permanentemente superarse a sí mismo, quiere transformarse en conformidad al íntimo anhelo de la vida. Para ello debe crear hacia arriba, hacia la “súper-especie”, siempre en vistas de su elevación, más allá de toda alabanza y censura, como la voluntad de un amante que quiere dar orden a todo lo que es.

Es en esta modalidad del egoísmo, un egoísmo *conciente* de la humana voluntad de poder que imprime bondad y belleza a lo existente, donde el hombre permanece siendo fiel al sentido de la tierra, donde el hombre está al servicio de los designios secretos de la vida. Zaratustra señala;

Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando—sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la tierra: ¡para que sea la tierra

su sentido, un sentido humano! De cien maneras se han perdido volando y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Ay, en nuestro cuerpo habita ahora todo ese delirio y error: en cuerpo y voluntad de han convertido (AHZ, “De la virtud que hace regalos, 2).

Con la muerte de dios todo el delirio y error actuantes en el trasfondo de la metafísica aparecen *como* delirio y error, reconociendo así al hombre, en tanto ente *esenciado* por la voluntad de poder, como *él* instaurador de valores y sentido en las cosas, como el ser creador. Por eso que el sentido de la tierra, luego de la muerte de Dios, debe ser un sentido humano. No en el sentido de que ahora la tierra está a la libre disposición del hombre sino en virtud del reconocimiento de que ha sido el hombre el *origen* de todos los conceptos morales y cognoscitivos a partir de los cuales este ha comprendido la existencia y se ha orientado en ella. Por tanto, con el desvelamiento de la verdadera potencialidad y libertad humanas, en correspondencia a la esencia de la vida como voluntad de poder. Como señala Nietzsche en un fragmento póstumo del año 1888;

Toda la belleza y toda la sublimidad que nosotros hemos atribuido a las cosas tanto reales como imaginarias yo quiero reivindicarla como patrimonio y como producto del ser humano: como la más bella apología de este. El ser humano como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder—:¡oh, qué generosidad la suya, propia de un rey, con la cual ha llenado de regalos a las cosas para *empobrecerse* y sentirse miserable! Ése ha sido hasta ahora su máximo desinterés, haber admirado, haber adorado y haber sabido ocultar ante sí mismo que *él* había sido el que había creado eso mismo que admiraba (KSA, 13: 11 [87])

O como también lo señala a propósito de la creación de los trasmundos;

Pero <aquel mundo> está bien oculto a los ojos del hombre, aquel inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste; y el vientre del ser no habla de modo alguno al hombre, al no ser en forma de hombre (AHZ, “De los trasmundanos”).

La gran tarea que hoy, por tanto, adviene al hombre, es el de desaprender lo aprendido durante milenios en vistas a recobrar su libertad creacional originaria, tarea que Nietzsche lleva a cabo de modo radical especialmente en *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La ciencia jovial*. Es por eso que Zarathustra señala a sus discípulos que “por el saber se purifica el cuerpo” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 2). Pues cargamos en nosotros mismos todas las demencias, errores y prejuicios a través de los cuales la humanidad ha construido su habitar metafísico en la tierra. “¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! No sólo la razón de milenios—también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 2)¹⁷.

Ahora bien, con la muerte de dios y el consecuente desvelamiento de la esencia humana, de abren caminos antes inimaginados, nuevas formas de salud, nuevas metas, ideales y anhelos. “¡Vigilad y escuchad solitarios! Del futuro llegan vientos con secretos aleteos; y a oídos delicados se dirige la buena nueva” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 2), les dice Zarathustra a sus acompañantes, antes de despedirse y marchar en soledad, queriendo evitar así, en un gesto de grandeza inigualable, que sus enseñanzas se conviertan en un credo venerado. “Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí, volveré entre vosotros” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 3). Y termina con la poderosa frase “<Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre> ¡Sea alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 3).

¹⁷ La incorporación, *Einverleibtheit*, el hacerse cuerpo del saber, es un concepto importantísimo en la filosofía de Nietzsche. Con él Nietzsche apunta al modo cómo el hombre llega a ser el que es, en la medida que, como señala en el aforismo 2 de *Humano, demasiado humano*, todos sus instintos, datos, perspectivas, tareas, o, en otras palabras, modos de configuración, que hoy parecen inalterables y esenciales (de origen metafísico), han sido fijados y determinados en épocas pretéritas (como señala en A 9, es en el período de la eticidad de la costumbre donde el hombre fija su carácter). A partir de aquí pienso que puede entenderse aquello que Nietzsche reitera en varios de sus escritos en relación a que el hombre es el animal que hace experimentos consigo mismo, vale decir, que incorpora hábitos, doctrinas, pensamientos, tareas y nuevos conocimientos (ver, por ejemplo, CJ 324), así como también que cada quiebre con cierta convicción conlleva un movimiento doloroso de desaprender lo que ya habíamos incorporado (ver, por ejemplo, HDM 629). A propósito escribe; “la *fu*erza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para al vida” (CJ, 110).

Parte tercera. La voluntad de poder y la redención del espíritu de la venganza.

1

La segunda parte del libro trata de la vuelta de Zaratustra a los hombres. Había pasado meses y años en la soledad de su montaña y su sabiduría cada vez se había hecho más y más sobreabundante. Su corazón nuevamente se había transformado. Abre el capítulo titulado “El niño del espejo”, donde Zaratustra, interpretando un sueño premonitorio, ve que su doctrina está en peligro de ser mal comprendida. Se han apropiado de ella sus propios enemigos, deformado su sentido. Por ello decide bajar de la montaña. Va en busca de los amigos que había perdido a consecuencia de aquello.

En la montaña la sabiduría de Zaratustra ha crecido y se ha hecho más compleja y abundante. Es por eso que el mensaje que trae a los hombres en este segundo descenso trata, en cierto sentido, de lo mismo que en la primera parte, pero con una importante diferencia. Ahora habla desde un pensar de mayor amplitud, más abarcador, más profundo. Si en la primera parte sus análisis están enfocados, sobre todo, al desenmascaramiento psicológico de los ideales de la humanidad nacidos al interior de la metafísica, ahora abarca un nuevo sentido para la existencia en su totalidad. Uno que emerge en nuestro horizonte luego del ocaso del Dios cristiano. Podríamos decir que en este segundo descenso Zaratustra ha articulado las visiones y descubrimientos del prólogo y la primera parte en una doctrina más clara y precisa. Pero también, y por lo mismo, más oscura y difícil de captar. Si bien ya se ha anunciado de diversas maneras en los discursos que preceden la segunda parte, ahora Zaratustra enseña de modo más profundo el vínculo entrañable entre voluntad y creación, unidad que denominará voluntad de poder en tanto esencia de todo lo que es.

Ya nos hemos referido, aunque brevemente, a la voluntad de poder. Zaratustra piensa con ella la esencia de la vida en tanto es el originario impulso que la lleva a crecer por encima de sí misma. La vida tiende siempre a superar, una y otras vez, sus propias creaciones, en un proceso perpetuo de sobrepotenciamiento. En la primera parte Zaratustra se vuelca a los modos cómo este impulso esencial se expresa en el ser humano que crece al interior de la metafísica. En ella se expresa una determinada forma de la voluntad de poder, un determinado modo de ejercer “los presupuestos fundamentales de la vida” (GM, III, 28). A ello está referida, básicamente, la observación psicológica. Desenmascarar los grandes ideales de la humanidad quiere

decir al mismo tiempo descubrir *aquello* que allí verdaderamente es *querido*, aquello que, de modo subterráneo, es deseado y anhelado en las grandes interpretaciones sacerdotales de la existencia. Ahora es importante ver los pasos a través de los cuales Zaratustra llega, desde una vivisección de los valores e ideales del hombre, a la visión del corazón del mundo.

2

El capítulo titulado “En las islas afortunadas” marca el comienzo de este segundo encuentro con sus amigos y discípulos. Allí nuevamente vuelve sobre la idea de Dios, ahora desde una perspectiva diferente. Dios ha sido durante milenios el gran ideal del hombre, *aquello* que más ha anhelado y venerado. No obstante con él ha olvidado lo que él misma es. Un creador, un tasador, un donador de sentido.

Dios es una suposición: mas yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable. ¿Podrías vosotros *pensar* en Dios? Mas la voluntad de verdad signifique para vosotros esto, ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre ¡Vuestros propios sentidos debéis pensarlos hasta el final! Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor deben venir al mundo! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres del conocimiento! (AHZ, “De las islas afortunadas”).

El hombre que ha vivido para la verdad, ha creído reflejar con su conocimiento el carácter inmutable e inmóvil de la vida. Se ha comprendido como estando enfrente de lo observado, independiente de lo observado. El conocimiento se ha comprendido como aquello que permite dar cuenta de algo que ya estaba ahí, de la realidad, de *la* verdad. Ha creído en un principio o fundamento racional y/o moral que ordena y estructura todo lo existente y en base al cual se han interpretado y (lo que es lo mismo) valorado las acciones, ideales y modos de vida humanos.

Ahora bien, este modo de vivir y comprender lo que es el conocimiento y, con ello, la propia vida humana, ha contradicho y negado paradójicamente la potencia originaria del hombre, es decir, el crear, el valorar. Todo aquello que el hombre ha

creído encontrar en la naturaleza no ha sido otra cosa que lo que él mismo había puesto previamente en ella; los conceptos de causa y efecto, de unidad y finalidad, de bien y mal, entre otros. El hombre ha olvidado su propia esencia. El reencuentro con ella y su obra, vale decir, con los valores y conceptos supremos con los que ha inundado de belleza y sublimidad a las cosas (KSA, 13: 11 [87]), significa para él una bienaventuranza y conlleva una nueva buena nueva. Trae una nueva posibilidad de conferirle sentido a la pregunta, *¿para qué en absoluto el hombre?* (GM, III, 28).

La gran obra del pensador persa y de la interpretación de los sacerdotes y esclavos, cuyo acto más asombroso consistió en la trasposición de la moral al ámbito metafísico y viceversa, implicó el olvido del modo de ser primordial del ser humano. El único modo de ejercer la voluntad de poder desde la debilidad, desde un querer enfermo y sufriente de sí mismo, fue creando un mundo que negase y condenase, paradójicamente, las fuerzas originantes y poderosas de la vida. Es por eso que el ideal de hombre, nacido dentro de la metafísica cristiana, se erigió precisamente *en contra* de lo que para Nietzsche representan los tipos humanos que encarnan el despliegue de la vida en su real potencialidad, con todo su peligro, violencia, ímpetu, poder, belleza y plasticidad. Tales creaciones y modos de valorar negaron y condenaron el mismo acto de crear y valorar. Proyectando un mundo trascendente, fijo, unitario, verdadero e incondicional, válido en sí mismo, prescriptivo y más allá de su mortalidad y finitud, el hombre se alienó a sí mismo, privándose de su poder más propio. Es más, todo aquello que dice relación con él, a saber, lo humano, lo animal, lo material, los sentidos, la apariencia, el cambio, el devenir, la muerte, el deseo, el anhelo, el nacimiento, la procreación lo transformó en un asunto de mala conciencia, en un asunto en sí mismo condenable y reprobable. Lo convirtió en pecado.

Ahora bien, nos dice Zaratustra, una vez que ha muerto el Dios cristiano, y ha recobrado el hombre su poder constitutivo, “de tiempo y devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deber ser y una justificación de todo lo perecedero! (AHZ, “En las islas afortunadas”). Pues la *finitud* descansa en el corazón de del impulso de la vida hacia su elevación y autosuperación *infinita*¹⁸. En ella el crear y el destruir son cooriginarios. Expresan su íntima necesidad.

¹⁸ Más adelante veremos que esta idea, es decir, que la vida se eleva hacia el infinito, va a dar un giro con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo.

Crear—esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones. ¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De este modo soís defensores y justificadores de todo lo perecedero (AHZ, “En las islas afortunadas”).

En el poder y libertad recobrados del hombre se justifica todo lo fugaz, lo finito, lo perecedero, necesarios para el crecimiento y elevación de la vida. Justificando y defendiendo todo lo finito, es la vida en cuanto tal la que nuevamente se eleva como sentido de la existencia. Zaratustra ha comprendido que es la voluntad creadora la que hace libre a la humanidad, la que la libera del sufrimiento de la finitud y la destrucción hacia su propia autosuperación y elevación. Volviéndose sobre ella se abre nuevamente para la vida humana, por años arraigada en su impotencia y debilidad, la posibilidad del porvenir. “El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad”; esta es la nueva y penetrante visión que Zaratustra alcanza en su segunda estadía en la soledad de las montañas.

Desde la visión de la voluntad de poder como esencia de la vida, Zaratustra cae en cuenta de que lo que ha tenido lugar en las creaciones de la impotencia sacerdotal, es decir, de la metafísica, ha sido sencillamente un “no-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya” (AHZ, “En las islas afortunadas”). En tanto estas tres acciones apuntan hacia lo mismo, vale decir, hacia el despliegue de la voluntad, ha sido una voluntad enferma la que ha dominado la vida humana durante más dos milenios. Ahora, en el instante que la voluntad de poder humana se reconoce a sí misma, en el gran mediodía de la historia de la humanidad, ella encuentra en sí misma el más sublime placer. Celebrando lo perecedero, bendice el engendrar y el devenir, el crear y el superarse a sí misma. El dolor y el placer, cooriginarios, deben ser afirmados y queridos en tanto es la propia ascensión de la vida lo que los hace necesarios.

Esta visión fundamental del hombre y de la vida se profundiza en los discursos que vienen a continuación. En ellos Zaratustra nuevamente desenmascara los grandes valores que han regido a la humanidad habida hasta ahora, por ejemplo la moral de la compasión, la humildad sacerdotal, la comprensión moral del mundo y el amor al

prójimo. Quiero detenerme en dos de ellos, antes de adentrarnos en el discursos “De las tarántulas” que es donde por primera vez Zaratustra señala su máxima esperanza, la redención de la venganza.

En “De los sacerdotes” Zaratustra, como lo expresa el título, ahonda en aquello que opera en el trasfondo del modo de ser sacerdotal. Los sacerdotes son hombres que han sufrido demasiado, nos dice. Por eso quieren hacer sufrir a otros. Eso es lo que opera en el trasfondo de su pretendida humildad. No obstante, en un gesto que podría sorprender a muchos, Zaratustra no siente odio por ellos (cosa propia de esclavos), sino profunda compasión. Los sacerdotes son esclavos. Al que llaman su liberador los encadenó en falsos valores, esperanzas y palabras ilusorias. Desde un profundo malestar por ellos mismos y por la vida

llamaron Dios a lo que les contradecía y causaba dolor (...) y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz. Como cadáveres pensaron vivir, de negro vistieron su cadáver; también en sus discursos huelo yo todavía el desagradable aroma de cámaras mortuorias (AHZ, “De los sacerdotes).

La transvaloración sacerdotal es el movimiento a través del cual el hombre proyecta como ideal precisamente todo lo que él *no* es, por tanto, nace de un radical autodesprecio y una fatal debilidad. El tipo sacerdotal, y todos aquellos que lo siguen, dice relación con el profundo desagrado que experimentan de ser quienes son, y, por consiguiente, late en ellos el anhelo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, como señala Nietzsche en *La genealogía* (GM, III, 13). Lo extraordinario de esta inversión y creación desde la impotencia es que, precisamente, su condición se transforma en medida de todas las cosas, en meta y fin de la existencia. Y, por consiguiente, como señalamos más arriba, se priva al hombre de su propia esencia, de su propio poder. Se clava al hombre en la cruz y se lo torna miserable. Este es el corazón de la revolución de los esclavos. Que transforman el sentimiento de poder y confianza en un asunto condenable, mal visto a los ojos de lo que denominaron Dios. A través del concepto de pecado el sacerdote dominó silenciosamente a la casta de los señores. Pues ellos, incorporando en sus modos de vida los modos de valorar sacerdotal, comenzaron a

avergonzarse de lo que eran, de aquello hacia lo que tendían con naturalidad, a lo que expresaba su poder y felicidad¹⁹.

Ahora, en el discurso titulado “De los virtuosos” Zaratustra ahonda en esta creación, ahora vista desde el acontecimiento de la muerte de Dios. ¿Qué se esconde detrás de esta interpretación de la existencia?, pregunta. El deseo de ser pagado, de ser recompensado por como se es, por ser quién se es. Anhelos que brotan de una constitución débil y enfermiza. Desde un egoísmo enfermo.

¡Vosotros queréis ser pagados, además, virtuosos! ¿Queréis tener una recompensa a cambio de la virtud, y el cielo a cambio de la tierra, y la eternidad a cambio de vuestro hoy? ¿Y os irritáis conmigo porque enseño que no existe ni remunerador ni pagador? Y en verdad, ni siquiera enseño que la virtud sea su propia recompensa? Ay, esto es lo que me aflige: mentirosamente se ha situado en el fondo de las cosas recompensa y castigo—¡y ahora también en el fondo de vuestras almas, virtuosos! (AHZ, “De los virtuosos”).

La idea del orden moral del mundo esconde el deseo de ser compensado, de ser retribuido. ¿De qué? ¿Por qué? Por el hecho primordial de ser tal cual se es. Por el hecho de que *haya ser*. En la primera parte Zaratustra señaló a sus discípulos que la virtud es, para cada uno, lo que no puede ser comunicado, lo inexpresable, lo que constituye la alegría y tormento de cada alma. Vale decir lo que hace a cada uno ser quién es, lo que apunta hacia su intransferible e incomprensible singularidad, hacia aquello que escapa del escrutinio del mercado público que todo lo hace entendible y obvio (AHZ, “De las alegrías y de las pasiones”). La virtud de cada uno pone de manifiesto no otra cosa que su propio ser, desde el abismo que lo constituye.

Ahora bien, cuando el hombre no está a gusto con lo que *hace* y, más aún, con su *hacer* original que es su *ser*, quiere ser recompensado, busca un placer que apacigüe su malestar primordial. Desde una menesterosidad que podríamos llamar ontológica, pues se sufre “por un empobrecimiento de vida” (CJ, 370), buscando “la salvación de sí

¹⁹ “Hombres del resentimiento son todos ellos, esos seres fisiológicamente lisiados y carcomidos, todo un tembloroso imperio de venganza subterránea, inagotable, insaciable en los estallidos contra los afortunados e, igualmente, en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo alcanzarían propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen *introducir en la conciencia* de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que estos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad y se dijese tal vez unos a otros: «¡es una ignominia ser feliz!, ¡hay tanta miseria!» (GM, III, 14).

mismo” (CJ, 370), el impotente, débil y sufriente de su propia condición proyecta fuera de la tierra y de su juego antagónico, fuera de todo aquello que le genera sufrimiento, es decir, fuera de la vida, su gran esperanza, su gran consuelo. Es en dicho fundamento y principio donde se asienta todo el orden moral del mundo. Sobre la base de las ideas de premio y de castigo, traspuestas a un ámbito metafísico, la existencia adquiere un hondo significado escatológico. Si bien aquellos hombres “pobres de vida” sufren del tiempo terreno, sufren del juego del mundo, sufren de los continuos antagonismos y contradicciones, sufren de no poder crecer y crear por encima de sí mismos, un premio majestuoso les ha sido prometido cuando la vida acabe. Y no sólo les espera el paraíso, donde todas sus penas y amarguras serán transmutadas en felicidad y sobreabundancia. La recompensa final no puede ser pensada sin su contraparte, el castigo que acaecerá a todos los impetuosos, felices, poderosos, voluptuosos, dominadores y egoístas. Todos ellos, mirados desde la óptica y transvaloración sacerdotal, expresión de todo lo *malvado* y condenable de la existencia, sufrirán un martirio eterno para regocijo de los esclavos, oprimidos, fallidos y que sufren de sí mismos²⁰.

Es con esta interpretación moral del mundo que el sufriente de sí mismo encuentra sosiego. Pues alcanza una interpretación de la existencia que lo llena y satisface. Su dolor no es algo absurdo, no es porque sí, no nace de su propia debilidad, sino que es expresión de un futuro prometido, de una escatología subterránea que hace girar los goznes del universo entero. Su sufrimiento es signo y huella no de su impotencia sino de su grandeza, idea que inflama sus doloridas almas de poder y sentimiento de superioridad (GM, III, 28). Esta es la gran obra de arte sacerdotal. Ella da un sentido al dolor de los impotentes. Ella, y sólo ella, los conserva en la existencia.

4

Ahora bien, ¿por qué afirmamos que no pueden ser pensados por separado la idea de recompensa y la idea de castigo? Pues en ellas tiene eco una las lógicas más pretéritas de la humanidad, ahora traspuesta a un ámbito más allá de la existencia, a saber, la lógica de la compensación o retribución. Nietzsche la desarrolla en profundidad en especial en *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La genealogía de la*

²⁰ Como señala Nietzsche, lo que bulle en el fondo de la esperanza de la venida del reino de Dios no es el anhelo del amor eterno sino, por el contrario, el odio eterno. Ver GM, I, 15.

moral, por lo cual merece un tratamiento que, en esta oportunidad, no podemos llevar a cabo, pues nos desviaría de nuestro estudio. No obstante, es necesario dar una lectura general a aquello que está implicado en ella. Pues en su corazón se encuentra el asunto que nos convoca, vale decir, la venganza y su vínculo con el pensamiento metafísico.

La lógica de la compensación tiene que ver, para Nietzsche, con la primera expresión de la idea de justicia en la historia de la humanidad. Ella, nacida del suelo de las castas dominantes, está entrañada con los pactos y compromisos que fueron entablados solemnemente entre ellas, y que tenían relación, nos dice, con la mutua aceptación de su poder y singularidad. A propósito, señala en un fragmento póstumo lo siguiente.

Por eso, no se puede aprobar—pues induce a error—que se represente a la justicia con una balanza de manera tal que *mantuviera en equilibrio* los dos platillos. Pero se representa equivocadamente a la j<usticia>: y también se ponen palabras equivocadas en su boca. La justicia no dice <a cada uno lo suyo>, sino siempre sólo <como tú me trates, así yo te trataré>. Que dos poderes pongan en sus relaciones recíprocas un freno a la voluntad de poder sin miramientos y no sólo se acepten mutuamente como *iguales* sino que se *quieran* iguales, ese es el comienzo de toda <buena voluntad> sobre la tierra. Efectivamente, un contrato no sólo contiene una mera afirmación respecto a un *quantum existente* de poder, sino también, al mismo tiempo, la voluntad de afirmar esa cantidad como algo *duradero* en ambas partes y por lo tanto hasta cierto grado, incluso conservarla:—allí se encierra, como decíamos, el *germen* de toda <buena voluntad> (KSA, 12, 5[82])²¹.

De lo que se trata en la lógica de la compensación es de la conservación del equilibrio entre dos unidades de poder relativamente similares, sean estas hombres, pequeñas comunidades o estados. En este sentido, la balanza no es una estructura ajena a la vida sino, por el contrario, siempre está en tensión, es parte del permanente juego antagónico y contradictorio del mundo, sobre las siempre tensas relaciones que se dan entre las voluntades de poder humanas que quieren, antes que nada, “dar *libre curso* a su fuerza”, que quieren expandirse y crecer por encima de sí mismas (MBM, 13). La buena

²¹ Ver a sí mismo hdh, 45, CS, 22 y 26 y A, 112.

voluntad no es otra cosa que poner un freno en la voluntad de poder para aceptar e incluso querer el poder del otro, afirmándolo en su singularidad e irreductibilidad. De ahí que Nietzsche señale que es el principio de equilibrio aquello primordial en la antigua doctrina de la justicia.

El *equilibrio* (*Gleichgewichts*) es, pues, un concepto muy importante para la más antigua doctrina jurídica y moral; el equilibrio es la base de la justicia. Cuando ésta dice en épocas bárbaras: <ojo por ojo, diente por diente>, presupone el equilibrio alcanzado y quiere conservarlo mediante esta retribución; de modo que cuando ahora uno delinque contra otro, éste ya no toma venganza movido por ciega saña. Sino que, en virtud del *jus talionis* (derecho de represalia), se *restablece* el equilibrio de las perturbadas relaciones de poder (CS, 22).

El castigo o, en otras palabras, la venganza, tiene lugar dentro de esta lógica. Quiere volver a restituir el equilibrio perdido, en base al “derecho a represalia”. Se da, en otras palabras, como un juego entre voluntad de poder particulares, como un pacto entre poderosos en la que se sostiene su buena voluntad. Así también, en *Humano, demasiado humano*, señala.

La justicia (*Gerechtigkeit*) (equidad [*Billigkeit*]) se origina entre personas más o menos *igualmente poderosas* (...) allí donde no hay poder dominante claramente reconocible y una lucha revertiría en un inútil perjuicio recíproco, brota la idea de entenderse y ponerse de acuerdo sobre las pretensiones de ambos bandos: el carácter inicial de la justicia es el carácter de *intercambio* (*Tausches*) (...) La justicia es por tanto retribución (*Vergeltung*)²² y trueque bajo el supuesto de un poderío más o menos igual: de modo que

²² En la palabra alemana *Vergeltung* resuena tanto retribución como desquite, como <pagar con la misma moneda>, represalia, términos que remiten a venganza (*Rache*). *Geltung* puede ser traducido por valor, por crédito, por validez. Vale decir, el acto de retribuir conlleva el acto de la mensura. Tener en cuenta esto es importante a la hora de comprender la venganza inscrita dentro de lo que Nietzsche denomina el “pensamiento de la humanidad más antigua” donde comienza a fraguarse el pensamiento humano como un tasar el valor de las cosas, bajo aquella gran generalización que todo puede ser pagado.

originariamente la venganza pertenece al ámbito de la justicia, del trueque. Lo mismo que la gratitud (HDM, 92)²³.

La venganza, en tanto movimiento que restituye el equilibrio perdido, opera dentro de este ámbito de la justicia. Con ella se solemniza el trueque, el carácter de intercambio, el sentido del “ojo por ojo, diente por diente”, o el “como tú me trates, yo así te trataré”. El dar, dentro de esta lógica antigua, siempre tiene el correlato de lo recibido a cambio. Sobre estos frágiles goznes se articulan los acuerdos y los pactos de todo orden, ya sean sociales, políticos o comerciales. En esta lógica nos habla la sentencia jurídica moral más antigua y originaria; “toda cosa tiene su precio; *todo* puede ser pagado” (GM, II, 8).

En el segundo tratado de *La genealogía de la moral* Nietzsche se refiere en profundidad a la naturaleza de estos acuerdos, origen de toda forma de sociedad, si bien dentro de la lógica de comprador-vendedor. Es allí, nos señala, donde al hombre se le hizo necesario establecer solemnemente acuerdos que se respetasen y recordasen. En otras palabras, necesitó hacerse una *memoria* en relación con los *deberes* pactados entre las partes. Ahora bien, y en relación con lo señalado anteriormente, aquello que el deudor empeñaba a cambio de cierto beneficio, ya sea el acreedor otro hombre o la sociedad, no fueron tan sólo bienes materiales, sino su propio cuerpo, su propia capacidad de sufrimiento. Su dolor se transformó en una moneda de cambio, en caso de que faltase a su compromiso de pago (GM, II, 5). Ahora bien, Nietzsche se pregunta lo siguiente:

¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? (GM, II, 4).

Y más adelante responde:

²³ Tal como el mismo Nietzsche señala en este aforismo, esta idea de la justicia fue comprendida “acertadamente” por Tucídides, en el diálogo entre atenienses y melios. Allí los atenienses expresan lo siguiente: “se trata más bien de alcanzar lo posible de acuerdo con lo que unos y otros verdaderamente sentimos, porque vosotros habéis aprendido, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles aceptan.” Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Barcelona: Gredos, 2000), V, 89.

Aclarémonos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*,—el sentimiento de bienestar del hombre a quién le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire* (hacer el mal por el placer de hacerlo), el goce causado por la violentación (...) Por medio del <castigo> (*Strafe*) inflingido al deudor, el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un <inferior>—o, al menos, en el caso de que la auténtica potestad punitiva, la aplicación de la pena, haya pasado ya a la <autoridad>, el *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad” (GM, II, 5)²⁴.

La venganza, dentro del ámbito de nacimiento de la idea de justicia, dice relación con un derecho a la compensación, un derecho a la crueldad²⁵. ¿En qué sentido? Pues con ella el hombre participa del derecho de los señores, experimenta el placer de la superioridad, el placer del poder recobrado y aumentado. De ahí que Nietzsche afirme,

²⁴ En otra ocasión Nietzsche escribe: “La alegría del mal ajeno surge del hecho de que cada cual tiene aflicción, arrepentimiento o dolor en más de un respecto que le es perfectamente consciente: el daño que afecta a otro *equipara* a éste con él, aplaca su envidia. Si precisamente se encuentra a sí mismo bien, acumula sin embargo en su consciencia la desgracia del próximo como un capital al que recurrir cuando sobrevenga la propia desgracia; también así tiene él <alegría del mal ajeno>. El talante orientado a la igualdad echa por tanto su vara de medir en el terreno de la fortuna y del acaso: la alegría del mal ajeno es la expresión más vulgar del triunfo y de restauración de la igualdad, aún en el seno del orden superior del mundo. Sólo desde que el hombre ha aprendido a ver a otros hombres como iguales, es decir, sólo desde la fundación de la sociedad, hay alegría del mal ajeno”. (CS, 27).

²⁵ La lógica de compensación (*Ausgleichung*) o, como también la llama, de retribución (*Vergeltung*) es, para Nietzsche, uno de los pensamientos más pretéritos de la humanidad. En cierto sentido representa la primera expresión de la idea de justicia en un sentido aristocrático, la cual, bajo misma lógica, luego es invertida en la transvaloración sacerdotal. Nietzsche ahonda en ello en especial en *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y el segundo tratado de *La genealogía de la moral* (ver HDH, 92, 105; CS, 26; A, 112 y todo el segundo tratado de GM). Es interesante notar que en la palabra alemana *Ausgleichung* resuena *Ausgleich*, que se traduce por compromiso, y en *Vergeltung*, resuena tanto retribución como desquite, como <pagar con la misma moneda>, represalia, términos que remiten a venganza (*Rache*). *Geltung* puede ser traducido por valor, por crédito, por validez.

en *Aurora* que “la crueldad es, pues, una de las más antiguas alegrías festivas de la humanidad” (A, 18). Con ella, impulso subterráneo del castigo y la venganza, el hombre quiere se recobra de un desplacer sufrido, vuelve al placer de un equilibrio malogrado.

Ahora bien, la idea del orden moral del mundo eleva la lógica de la compensación a un plano metafísico. Pues sobre la base de las ideas de premio y castigo, se construye una interpretación de la existencia que sitúa en una dimensión más allá de la vida y su juego antagónico, la recompensa anhelada por los impotentes e incapaces de la verdadera acción. Es decir, el premio de la venganza añorada, el sueño de las fiestas de la crueldad donde su voluntad de poder se manifieste de modo absoluto. En este sentido, en el corazón de la idea del orden moral del mundo, y del deseo de ser recompensado por la propia virtud, es el deseo de venganza y superioridad el que verdaderamente se yergue como dominante. No es otra cosa, como Nietzsche lo precisa en varios lugares, expresión de la voluntad de poder de los impotentes, expresión no ejercida en las relaciones de poder antagónicas, constitutivas del juego de la vida, sino espiritualizada y sublimada en un orden ajeno a lo existente, en un orden que trasciende todo lo que es.

5

A partir de estas aclaraciones sobre el orden moral del mundo, y las ideas de recompensa y castigo inherentes a él, podemos adentrarnos en uno de los discursos más significativos del *Zarathustra*, titulado “De las tarántulas”. En él, como también en “De la redención”, aparecen las referencias más significativas y enigmáticas respecto a la cuestión de la venganza. En esta parte del camino, Zarathustra recoge todo lo desvelado anteriormente. Ahora, sin embargo, se adentra en una dimensión donde la venganza tiene que ver con la liberación del hombre y su transformación en vistas a una *otra* comprensión de la existencia en su totalidad, una que el mismo Zarathustra va a denominar, “más pura”. Centrémonos primero, siguiendo el curso de pensamiento puesto de manifiesto en dicha obra, en “De las tarántulas”. Allí Zarathustra contrapone dos voluntades abismalmente contrarias. Por un lado anuncia *su* íntima voluntad, que es al mismo tiempo su más alta esperanza. Por el otro nos muestra lo que se esconde en el querer de los que denomina “las tarántulas”, su anhelo subterráneo;

Pues *que el hombre sea redimido de la venganza*: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades. Mas cosa distinta es, sin duda, lo que las tarántulas quieren. <Llámase para nosotras justicia precisamente esto, que el mundo de llene de tempestades de nuestra venganza>—así hablan ellas entre sí (AHZ, “De las tarántulas”).

Zaratustra nos presenta dos caminos. Uno que da un salto hacia el porvenir, más allá de lo que Zaratustra llama “prolongadas tempestades” y otro que *es*, precisamente, esta tempestad *creada* desde la venganza de las tarántulas. Por lo tanto, lo que se pone en juego en este discurso es la posibilidad de superar lo que ha sido hasta ahora la existencia humana. Superar, en otras palabras, el pensamiento y modo de vida la metafísico.

Ahora bien, para Zaratustra las tarántulas son, en primera instancia “los predicadores de la igualdad”, aquellos que envenenan y producen vértigos en las almas. En su idea de *justicia* se esconde no otra cosa que rabia y venganza reprimidas. Es el odio a los distintos, a los diferentes, a los no-iguales a ellos, a los poderosos, felices y bien constituidos, lo que pulsa en su palabra justicia, lo que de pronto, en la historia del hombre, comienza a ser comprendido como lo justo. Es esto lo que se pone de manifiesto en una de sus grandes consignas morales; “<Y voluntad de igualdad—éste debe llegar a ser en adelante el nombre de la virtud; ¡y contra todo lo que tiene poder queremos nosotros elevar nuestros gritos!>” (AHZ, “De las tarántulas”). Sin embargo, Zaratustra ve que esta voluntad de igualdad es una *queja*. Nace de la voluntad de poder de la debilidad que se enmascara con “palabras de virtud”.

La voluntad de igualdad nace, en el fondo, de una honda *queja* por la vida, por el propio sentimiento de sí. Son los disconformes los que necesitan, para propio consuelo, que todos sean iguales a ellos. Por eso Zaratustra señala que en su deseo de justicia sólo habla su “vanidad amargada” y su “envidia reprimida”. Con la idea de justicia de las tarántulas morales, la vanidad y la envidia reprimida se espiritualizan. Nietzsche lo aclara en un aforismo de *Más allá del bien y del mal*:

El juicio y la condena morales constituyen la venganza favorita de los hombres espiritualmente limitados contra quienes no lo son tanto, y también una especie de compensación por el hecho de haber sido mal dotados por la naturaleza y, en fin, una ocasión de adquirir espíritu y *volverse* sutiles:— la

maldad espiritualizada. En el fondo de su corazón les agrada que exista un criterio frente al cual incluso los hombres colmados de bienes y privilegios de espíritu se equiparan a ellos: luchan por la <igualdad de todos ante Dios>, y para estos casi *necesitan* ya la fe en Dios (MBM, 219).

Ahora bien, ¿qué está implicado en esta maldad espiritualizada? Hemos visto hasta ahora que esta tiene que ver con un acto creador, que escinde la vida en dos mundos diametralmente opuestos. Por un lado un mundo verdadero y moralmente perfecto y por el otro un mundo falso y pecaminoso. El primero tiene que ver con el reino prometido a los *buenos y justos*, y el segundo, al juego de la vida, al aquí y ahora, al mundo en el que los actores son los señores, los poderosos, los que pueden abrir caminos y crecer por encima de sí mismos. Este mundo verdadero les provee a los impotentes de un criterio universal a partir del cual juzgar y condenar el juego antagónico de la vida, en donde los bien constituidos son preponderantes y dominadores. De ahí, desde esta perspectiva que se cree escindida de la vida, pueden llevar a cabo, “con derecho”, un reclamo fundamental respecto al (des)orden imperante en todo lo que es, respecto al orden *antagónico* en el que prevalecen algunos en detrimento de otros. Desde esta posición “fuera” del suceder de la vida se comprenden como jueces y dispensadores de premios y castigos. Como señala Zaratustra, “en cada una de sus quejas resuena la venganza, en cada uno de sus elogios hay un agravio; y ser jueces les parece la bienaventuranza”. Para Zaratustra las tarántulas morales son todos aquellos que se denominan “buenos y justos”. Sin embargo, en sus prédicas, Zaratustra escucha simplemente una poderosa “tendencia a imponer castigos”.

Ese es pueblo de índole y origen malos; desde sus rostros miran el verdugo y el sabueso. ¡Desconfiad de todos aquellos que hablan mucho de su justicia! En verdad, a sus almas no es miel únicamente lo que les falta. Y si se llaman a sí mismos <los buenos y justos>, no olvidéis que a ellos, para ser fariseos, no les falta nada más que—¡poder! (AHZ, “De las tarántulas”).

En las almas sufrientes de los que se denominan “buenos y justos” existe una profunda necesidad de encontrar culpables de su propio sufrimiento. “Para ello—nos dice Nietzsche en un fragmento póstumo—tienen necesidad de una apariencia de derecho, es decir, de una teoría mediante la cual puedan cargar sobre cualquier chivo

expiatorio el hecho de su existencia, de ser de tal y tal manera” (KSA, 13: 15[30]). La teoría de la igualdad de todos los hombre es un modo de interpretar el juego de la vida y las relaciones de poder que lo constituyen de un modo tal que, precisamente, aquellos que en dicho juego aparecen siendo impotentes y débiles ahora emergen como los que tienen *derecho* a condenar y enjuiciar todo aquello que no les favorece.

En la voluntad de igualdad existe, en este sentido, una voluntad de debilitar todo lo poderoso, una voluntad de “achatar” lo elevado hasta una altura visible y asible para todos los que no pueden llegar hasta ahí. Lo que quiere dicha voluntad es destruir lo que va más allá del rebaño, más allá de lo familiar y cómodo, más allá de su propio poder. Con dientes apretados quiere conservar su dominio sobre la vida humana. En la justicia de los “buenos” no opera el amor y la gracia, menos la compasión y la disolución de la individualidad en el dolor primordial, sino simplemente envidia y amargura por “los felices y bien constituidos”, y una incontrolable sed de poder²⁶.

Esta necesidad de encontrar culpables del propio malestar es sublimada, por la voluntad de poder de la impotencia, en una interpretación de la totalidad de la existencia. Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* ahonda en esta cuestión del siguiente modo:

Quando el anarquista, como vocero de las capas *decadentes* de la sociedad, reclama con bella indignación <derecho>, <justicia>, <igualdad de derechos>, está sometido, al hacer esto, únicamente a la presión de su incultura, la cual no sabe comprender *por qué* sufre propiamente él,—*de qué* es pobre él, de vida...Un instinto causal domina en él: alguien tiene que ser culpable de que él se encuentre mal (...) Ya la queja, el quejarse, puede otorgar un encanto a la vida, por razón de la cual se la soporta: en toda queja hay una dosis sutil de *venganza*, a los que son de otro modo se les reprocha, como una injusticia, como un privilegio *ilícito*, el malestar, incluso la mala condición de uno mismo (...) El quejarse no sirve de nada en ningún caso: es algo que proviene de la debilidad. Atribuir el propio malestar a los demás o a *sí mismo*—lo primero lo hace el socialista, lo último, por ejemplo, el cristiano, no constituye ninguna auténtica diferencia. Lo común, digamos, también lo *indigno* en eso,

²⁶ “Entre ellos hay a montones los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra <justicia> como una baba venenosa, que tienen siempre los labios fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino” (GM, III, 14).

está en que alguien debe ser *culpable* de que uno mismo sufra—dicho brevemente, en que el que sufre se receta a sí mismo, contra su sufrimiento, la miel de la venganza (CI, “Incursiones de un intempestivo, 34).

Nietzsche identifica aquí al anarquista y al cristiano como tipos humanos que predicán la igualdad de todos los hombres desde la impotencia y la debilidad.²⁷ Ahora bien, a nuestro juicio, estas afirmaciones las debemos comprender, primero, desde una dimensión filosófica y no “partidista”, y segundo, desde los problemas abiertos por el pensamiento de Nietzsche-Zaratustra que hemos desarrollado hasta ahora. Así, el anarquista y el cristiano se nos aparecen como modos de vida humanos que se corresponden con el despliegue del instinto de venganza. Esto en el sentido de que en ambos opera de modo subterráneo, por un lado, el lamento por la propia existencia, y por el otro, el impulso a *hacer* responsable a otro de la propia situación. Lo único que los diferencia es el *sujeto* al que se le atribuye y proyecta el sufrimiento de sí. En el socialista, es la sociedad. En el cristiano, es el sí mismo pecador.

Para Nietzsche, en estos dos movimientos está presente el mismo impulso, la misma voluntad, a saber, crear y, de este modo, condenar, al culpable del propio sufrimiento. Así el que sufre encuentra reposo y consuelo. *Haciendo* a otro responsable de su propio desplacer, se le da a este una interpretación, un significado, creando un por-qué de su dolor. Pues de lo que se trata es de descargar, siguiendo la lógica de la compensación, el dolor en un placer mayor, sea este efectivo o imaginado. Como señala Nietzsche en *La genealogía de la moral*;

Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o dicho con más precisión, un causante, o expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir,—en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o en efigie, sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. La verdadera causalidad

²⁷ También identifica, en el prólogo a *Aurora*, a Rousseau como una “tarántula moral” aludiendo a su comprensión de la “buena naturaleza” en relación a la idea justicia como doctrina de la igualdad o, en palabras de Nietzsche, como moralidad gregaria (A, Prólogo, 3). Para el pensamiento de Nietzsche sobre Rousseau ver, por ejemplo, *Crepúsculo de los ídolos*, “Incursiones de un intempestivo”, I, 48, KSA 12: 9[116], 12: 9[121], 12: 9[124], 12:9[125], 12: 9 [184].

fisiológica del resentimiento, de la venganza y de sus afines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente es esto, es decir, en una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva* (GM, III, 15).

6

A partir de lo dicho hasta ahora vemos que la prédica de la igualdad o, lo que es lo mismo, el deseo de que todos los hombres sean iguales, *nace* de una honda queja y sufrimiento del que es “pobre de vida”, de aquel que *quiere hacer* de todo lo elevando, poderoso y diferente algo reductible para así descargar en él su voluntad de poder y de dominio. Ahora bien, ¿qué está implicado en la idea justicia *como* igualdad? Nietzsche señala en un fragmento póstumo lo que sigue;

Las relaciones sociales, familiares, históricas, no son para el alma sino oportunidades, contrariedades quizás; en todo caso eso no es *obra* suya. Esta concepción hace al individuo transcendente; basándose en ella, éste está legitimado para atribuirse una importancia absurda. De hecho, el cristianismo ha sido el primero en exigir al individuo que se constituye en juez de todas y cada una de las cosas, la megalomanía casi le ha sido impuesta como un deber: ciertamente, ¡él ha de hacer que, frente a todo lo temporal y lo condicionado, prevalezcan derechos *eternos*! ¡Qué es el estado! ¡Qué la sociedad! ¡Qué las leyes históricas! ¡Qué la fisiología! ¡Aquí habla un más allá del devenir, algo inmutable en toda la historia, aquí habla algo inmortal, algo divino, un *alma*! Otro concepto cristiano no menos loco se ha transmitido por herencia de manera todavía más profunda en la carne de la Modernidad: el concepto de la igualdad de las almas ante Dios. En él se encuentra el prototipo de todas las teorías de la igualdad de los derechos: a la humanidad se la ha enseñado a balbucear primero de manera religiosa el principio de la igualdad, posteriormente de ellos se le ha hecho una moral (KSA, 13: 15[30]).

La idea base de toda la comprensión de la justicia en tanto igualdad es el concepto cristiano del alma en tanto inmortal. El alma es, desde esta perspectiva, *aquello* propio del ser humano, su esencia imperturbable y transcendente que se proyecta *más allá* del devenir de la vida, más allá del juego antagónico e inestable del mundo, más allá de

todo lo precedero. Es por esencia eterna y atemporal. Con ella el ser humano se comprende a sí mismo como un ser de importancia infinita, pues sobre él, sus acciones y conocimientos, giran los goznes del universo entero. De este modo, el hombre, al tener una participación esencial en la dimensión metafísica de la existencia, se transforma en aquel que *puede* y tiene el derecho a juzgar todas las cosas. En tanto *alma*, puede abstraerse de la lucha de la vida, para condenar y rectificar aquellos aspectos de la existencia que no se condicen con la estructura eterna a la que tiene acceso, en tanto ocupa el puesto más alto en la jerarquía de los entes. O dicho en otras palabras. A partir de la creencia en la inmortalidad del alma, el impotente tiene el derecho a negar todos los aspectos de la vida que no le favorecen.

Dentro de esta noción de alma se encuentra también el principio de igualdad de los derechos en tanto todas las almas tienen la misma importancia ante Dios. Existe un principio o fundamento moral al cual todos deben dar cuenta. Aquel representa el criterio común a partir del cual todos y cada uno de los hombres puede ser juzgado y valorado. Aquellos más cercanos al fundamento de todo orden son, al mismo tiempo, los más cercanos al ideal del hombre bueno, son “los buenos y justos” que castigan en nombre de *la* verdad. Desde sus ojos universales “incluso los hombres colmados de bienes y privilegios de espíritu se equiparan” a los de espíritu débil y sufrido. Con el concepto de inmortalidad del alma se introduce en la existencia la idea de la igualdad esencial entre todos los hombres, y, como tal, se quiere y busca en tanto meta de la vida humana, en tanto “bien en sí” al cual tienden todas las cosas.

En cuanto <alma inmortal>, cada uno tiene idéntico rango que cualquier otro, en el conjunto de todos los seres la <salvación> de *cada* individuo tiene derecho a reclamar una importancia eterna, pequeños santurriones, y locos en sus tres cuartas partes, tienen derecho a imaginarse que, en razón de ellos, las leyes de la naturaleza son *transgredidas* de modo constante—nunca se estigmatizará con bastante desprecio semejante intensificación hasta lo infinito, hasta lo *impúdico*, de toda especie de egoísmo. Y, sin embargo, el cristianismo debe su *victoria* a *esa* deplorable adulación de la vanidad personal,—con ella es con la que ha persuadido a seguirlo cabalmente a todos los malogrados, a todos los hombres de sentimientos rebelde, a los fracasados, a todos los desechos y escorias de la humanidad. La <salvación del alma>—dicho claramente: <el mundo gira alrededor de mí> (AC, 43).

A estas dos ideas (o errores fundamentales) que aparecen en la tierra con el concepto de alma podemos agregar una tercera. Al interpretarla como *algo* inmortal y situado más allá del devenir, más allá de todo fenómeno, se introdujo en la existencia la idea de la voluntad como causalidad, lo que dio pie a sí mismo a la idea de la voluntad libre (CI, “Los cuatro grandes errores”). Toda acción fue pensada como ejecutada por un sujeto, yo, alma o conciencia, movido por determinadas causas y motivos. *Detrás* de todos los fenómenos se imaginó un mundo de espíritus, de ánimas, de agentes, que decidían en todo momento el curso de las cosas. Así la idea de Dios como causa de todo lo ente, tanto si se lo piensa como primer impulso o como presencia permanente en todo movimiento. Así también la idea de que el hombre se mueve por motivos y razones, que se mueve en base a las determinaciones de su conciencia, *separada* de toda contingencia, de todo fenómeno, de toda historia. Que es, por tanto, libre de hacer esto o aquello y que por tanto puede hacerse responsable de lo que es y lo que hace. Puede ser culpable de su ser. A propósito señala en *La genealogía*;

Un *quantum* de fuerza es justo un tal de pulsión, de voluntad, de actividad, más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto». Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo (GM, I, 13).

Nietzsche dice “el hacer es todo”. Esto quiere decir que, mirado desde una perspectiva que se aleja de la metafísica y de la moral, no hay nada fuera del todo, todo que acontece y es, cada vez, expresión en devenir. Nada sucede fuera del suceder de la vida. Sin embargo, con la idea de alma, idea encarnada incluso en el modo como hablamos,

en nuestra gramática, el ser (agente) queda escindido del hacer. Y de este modo, se comprende al primero como una cosa inmutable y libre de las determinaciones de la vida, de la tierra y del tiempo, y que por tanto, tiene el poder de decidir qué hacer y qué no hacer, en base a causas y motivos. Más aún si, por esencia al hombre le ha sido asignada la posibilidad de conocer el orden natural del mundo y, por ende, tiene el deber de encausar su hacer en vistas del cumplimiento de fines y metas trascendentales. Tiene la obligación de ejercer el ideal de hombre bueno en tanto expresa la correspondencia a las leyes de Dios o de la Razón. Es dentro de este esquema como hemos creído comprender el comportamiento humano, creído explicar nuestras propias acciones, creído entender lo que nos pasa. Suponemos que hay algo así como un alma que ejecuta lo que pasa, una conciencia, una voluntad libre. Se ha creído ver en todo acontecer, tanto humano como in-humano, una intención.

Esta comprensión errónea del hombre y del mundo se vuelve fundamental para la interpretación moral de la existencia. Pues con ella, como dijimos, se puede pensar y hacer responsable al hombre de su existencia. Puede ser juzgado, hecho culpable y ser castigado²⁸.

(...) nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que el fuerte es libre de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de imputar al ave de rapiña ser ave de rapiña—Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos! Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos»—esto, escuchado con frialdad y sin ninguna

²⁸ Como señala Nietzsche en CI, precisamente en el capítulo que se dedica a analizar los cuatro grandes errores de la humanidad, a propósito de la idea de voluntad libre, señala; “Todavía la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían *otorgarse* el derecho de imponer castigos: querían otorgarle a Dios ese derecho...A los seres humanos se los imaginó <libres> para que pudieran ser juzgados, castigados, para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la conciencia” (CI, “Los cuatro grandes errores”, 7).

prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada para lo cual no somos bastante fuertes» — pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos (los cuales, cuando el peligro es grande, se fingen muertos para no hacer nada «de más»), se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil—es decir, su esencia, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad—fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una acción, un mérito. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito (GM, I, 13).

7

La idea de la inmortalidad del alma está en el trasfondo de las prédicas de la igualdad de las tarántulas morales. El alma, uno de los errores más antiguos de la humanidad, presupone a sí mismo que ella es inmutable y, por tanto, ajena a las determinaciones de la tierra y de la vida; que como tal está abierta al orden y las leyes eternas y, por lo mismo, tiene el derecho y deber de corregir todo lo que en la existencia no se corresponda a aquello; que ante las prescripciones de tal orden, vale decir, ante Dios, todas las almas son iguales; y que, en tanto *separada* del hacer actúa en base a intenciones, causas y motivos.

Ahora bien, presuponiendo todo lo anterior, en estas prédicas de la igualdad se quiere un determinado tipo de hombre, un ideal al que corresponder en tanto se dice expresión del orden moral del mundo, en tanto expresión del ideal de humanidad. Los buenos y justos, es decir, aquellos que han creído hablar y actuar desde el orden natural del mundo, se han visto como *mejoradores de la humanidad*. Pues han querido conducir al ser humano hacia su más sublime moralidad, es decir, hacia su plena humanización.

Han creído ver en sus modos de vida señales de que la vida progresa hacia lo mejor, hacia lo propiamente humano en correspondencia con el orden y el fundamento del mundo. Sin embargo, para Nietzsche-Zaratustra este movimiento se funda en la voluntad de *hacer* al hombre menos peligroso, chato, calculable, estable y previsible. Justamente todas las condiciones de vida que favorecen a los débiles e impotentes. Se quiere negar y extirpar de la vida todos los carácter fuertes y poderosos. En *El Anticristo* señala;

El veneno de la doctrina <idénticos derechos para todos>—es el cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical: desde los más recónditos rincones de los instintos malos el cristianismo ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y distancia entre los hombres, es decir, el *presupuesto* de toda elevación, de todo crecimiento de la cultura,—con el resentimiento de las masas ha forjado su *arma capital* contra *nosotros*, contra todos los seres aristocráticos, joviales, generosos que hay en la tierra, contra nuestra felicidad en la tierra (AC, 43).

Para Nietzsche, la voluntad de igualdad de las tarántulas morales es una *reacción* de la impotencia ante la lucha de la vida y su desigualdad esencial. Con el ideal de hombre bueno que el pensamiento metafísico moral, es la vida la que es negada en favor de condiciones de existencia que permitan la conservación de aquellos que son incapaces de crecer por encima de sí mismos. Nietzsche denomina, en *El crepúsculo de los ídolos*, *doma* a este proceso de igualación (“mejoramiento”) de todos los hombres entre sí llevado a caso por el platonismo y el cristianismo.

Llamar a la doma de un animal su <mejoramiento> es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma. Quien sabe lo que ocurre en las casas de fieras pone en duda que en ella la bestia sea <mejorada>. Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre, en una bestia *enfermiza*. Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha <mejorado> (CI, “Los mejoradores de la humanidad”, 2).

En un fragmento póstumo de la primavera de 1888 Nietzsche desarrolla de modo ejemplificador esta misma idea. El sólo título del fragmento, “El ser humano bueno. O: la hemiplejia de la virtud”, da cuenta de lo que verdaderamente tiene lugar en lo que se ha denominado humanización del hombre. Se ha querido escindir al hombre en dos mitades, procurando extirpar definitivamente la que expresa en él toda la fuerza e ímpetu de lo terrenal. A este camino se le ha denominado el camino de la virtud, y que no ha sido otra cosa que el demencial proceso de negación de sí mismo.

En dicho fragmento Nietzsche constata que en el hombre fuerte actúan, al mismo tiempo, lo bueno y lo malo, por ejemplo, la gratitud y la venganza, el amor y el odio, la bondad y la cólera, hacer sí y hacer no, ambos polos necesarios para el crecimiento y la elevación. Para crear por encima de sí mismo es esencial, a su vez, tener el poder de destruir. Ahora bien, la prédica de la igualdad de los hombres nacida desde la impotencia cristiana, y traspasada a nuestra moderna idea de justicia, ha tenido como fruto el rechazo del hombre a esta duplicidad. Más aún, este mismo *rechazo* ha sido puesto como ideal de humanidad. En la voluntad de igualdad está presente no otra cosa la idea sacerdotal del hombre bueno como contrario al hombre malvado. El primero ha representado el mejoramiento del segundo.

Con esta innaturalidad está, pues, en correspondencia esa concepción dualista de un ser (*Wesen*) meramente bueno y un ser meramente malvado (Dios, espíritu, ser humano), de los cuales el primero acapara todas las fuerzas, intenciones y posiciones positivas, y el segundo todas las negativas—Una tal manera de valorar se cree así <idealista>: no duda de haber introducido en la concepción <del bien> una suprema deseabilidad (KSA, 13: 15[113]).

La desaparición de la parte “malvada” actuante en todo lo humano y terrenal es el gran deseo imperante en los predicadores de la igualdad. Aquí se pone en juego todo el arte sacerdotal de condenar y negar todo aquello que le desfavorece y lo torna impotente. Aquí, la parte “malvada” del hombre y del mundo se interpreta como aquello que no debería existir, por tanto, se procuran todo tipo de medios para extirparlo definitivamente de la existencia.

En todas las épocas, y particularmente en las épocas cristianas, se han hecho muchos esfuerzos por reducir el ser humano a esta destreza *de una mitad*, por

reducirlo a <lo bueno>: todavía en la actualidad no falta gente deformada y *debilitada* por la Iglesia, para quienes esta intención coincide con la <humanización> en absoluto, o con la <voluntad de Dios>, o con la <salvación del alma>. Aquí se plantea como exigencia que el ser humano no haga nada malvado, que no cause daño en ninguna circunstancia, que no *quiera* causarlo (KSA, 13: 15[113]).

Es a esta “voluntad de bien”, a esta voluntad de criar al “hombre bueno” expresada en las prédicas de la igualdad, lo que se le ha dado el nombre de humanización, voluntad de dios, salvación del alma e incluso civilización, todas formas de la idea del orden moral del mundo. Lo *malvado*, es decir, todo aquello que pulsa por crecer, oponerse, contradecir, destruir, crear, decir no, superar, diferenciarse, etc. (todo aquello que la moral aristocrática afirmó en tanto expresión de la propia fortaleza, felicidad y confianza), ha sido considerado como algo detestable, condenable, negable por esencia, como algo a lo que el hombre “bueno y justo” *debe* oponerse y, en lo posible, rectificar en orden al Bien absoluto.

En la prédica de la igualdad de las tarántulas morales se esconde una voluntad de hacer al hombre dócil, calculable y controlable, opera una voluntad de criar, en palabras de Nietzsche, a un “mojigato” como ideal de humanidad, como “modo de vida divino”²⁹. Ahora bien, en esta voluntad de hacer iguales a todos los hombres no se pone en juego sólo una determinada idea de lo que *debería ser* el hombre sino que, al mismo tiempo, “*se niega de hecho la vida*, la cual en todos sus instintos tiene tanto el sí como el no” (KSA, 13: 15[113]). Aquí radica el mayor peligro de esta voluntad de bien. Interpretando que el camino hacia el hombre bueno es el “recto camino hacia la divinidad” (o, podríamos agregar, a la razón), se *escinde* al hombre y a la existencia en general en dos dimensiones *opuestas* y contradictorias entre sí. La idea de la igualdad de todos los hombres hace del hombre un animal enfermo, sufriente de sí mismo y de todo

²⁹ Gooding-Williams señala que el discurso “De las tarántulas” sigue, en este sentido, lo anunciado en el discurso anterior, “De la chusma”, como también en los discursos de la 1era parte del *Zarathustra* “Del nuevo ídolo” y “De las moscas del mercado”, a saber; la crítica de la cultura y sociedad de la Europa moderna, ambas cruzadas por la teoría y práctica de la igualdad, como también, siguiendo en especial el discurso “De los virtuosos”, la crítica de la lógica utilitaria del castigo y la retribución. Lo que estaría de fondo en estos discursos sería la crítica de la justicia *como* venganza en un sentido socio-político. Robert Gooding-Williams, *Zarathustra’s Dionysian Modernism* (California: Stanford University Press, 2001), 155-156.

cuanto es. Ella introduce en la existencia la hemiplejia de la virtud, introduce en la existencia la *negatividad*.

El ser humano bueno, que ha renunciado al mal, afectado, como le parece deseable, por esa hemiplejia de la virtud, no cesa en absoluto de hacer la guerra, de tener enemigos, de decir no, de hacer no. El cristiano por ejemplo odia el <pecado>...¡Y qué no es para él <pecado>! Justamente gracias a esa creencia en un antagonismo moral entre bien y mal el mundo se le ha convertido en algo repleto a cosas a odiar, a combatir eternamente. El <bueno> se ve como rodeado por el mal y bajo el incesante asedio del mal, él agudiza su vista, en todos sus esfuerzos y aspiraciones todavía descubre el mal:—y así acaba, con toda coherencia, por entender la naturaleza como malvada, el ser humano como corrupto, el ser bueno como gracia (es decir, como humanamente imposible).—*In summa*: él *niega* la vida, él comprende cómo el bien, en cuanto valor supremo, *condena* la vida...Con lo cual su ideología del bien y del mal debería resultarle refutada. Pero no se refuta una enfermedad...¡Y de este modo concibe otra vida! (KSA, 13: 15[113]).

8

Ahora bien, las prédicas de “los buenos y justos”—señala Zaratustra—han sido confundidas con su propio mensaje. Tal como se le mostró en el sueño premonitorio descrito en “El niño del espejo”, su doctrina ha sido mal entendida. Muchos han creído escuchar en ella la misma doctrina de las tarántulas en favor de la vida. Pero están a un abismo de distancia³⁰. Pues en el fondo la doctrina de la igualdad atenta contra la vida misma, contra su esencia y despliegue.

Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser mezclado ni confundido. Pues a *mí*—señala Zaratustra—la justicia me dice así: <los hombres no son iguales>. ¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería de mi amor al

³⁰ En este punto Lampert señala que uno de los sentidos de este discurso es hacer la diferencia entre la concepción moderna de justicia (la igualdad) y la concepción de Zaratustra (“los hombres no son iguales”), las cuales han sido confundidas por sus discípulos. En este discurso, nos dice Lampert, el terreno de su guerra espiritual como también los enemigos de Zaratustra quedan, finalmente, identificados para ellos. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching* (USA: Yale University Press, 1986), 95-96.

superhombre si yo hablase de otro modo? Por mil puentes y veredas deben los hombres darse prisa a ir hacia el futuro, y débese implantar entre ellos cada vez más guerra y desigualdad: ¡así me hace hablar mi gran amor! ¡Inventores de imágenes y de fantasmas deben llegar a ser en sus hostilidades, y con sus imágenes y fantasmas deben combatir aún unos contra otros la batalla suprema! (AHZ, “De las tarántulas”)³¹.

Zaratustra nos regala *otra* comprensión de la justicia, una comprensión que nace, nos dice, del gran amor por el hombre. Pero, ¿cómo conciliar la idea del amor con la de la necesidad de la guerra y la desigualdad? ¿No es, más bien, la justicia como voluntad de igualdad aquella que brota del verdadero amor por todos los hombres? Extraña justicia esta de la que nos habla Zaratustra como también extraña su idea de amor. Sin embargo, si leemos sus palabras desde el trasfondo de su mensaje, estas ideas adquieren otro matiz, adquieren un sentido más pleno. Los predicadores de la igualdad dicen hablar a favor de la vida. Sin embargo, como hemos visto, en sus palabras reverberan envidia y rencor reprimidos respecto a todo lo que tenga que ver con el *poder*. Lo que es lo mismo que decir, con respecto a todo lo que tiene la capacidad de la auténtica acción, que es elevarse y crecer, *desde* sí mismo, por encima de sí mismo. Es por eso que nos dice que han sido los predicadores de la igualdad los que, en otro tiempo, “mejor calumniaron el mundo y quemaron herejes” (AHZ, “De las tarántulas”). En el fondo de su amor por todos los hombres se encuentra un hondo malestar de sí mismos y un profundo anhelo de venganza hacia todo lo que los sobrepasa y torna impotentes.

Ahora, cuando Zaratustra nos enseña su comprensión de la justicia lo hace desde su gran amor por el superhombre, que expresa, como vimos más arriba, el impulso primordial de la vida incorporado afirmativamente en la existencia humana. En ella tiene eco el movimiento donde el hombre corresponde a su propia esencia, que es, al mismo tiempo, la esencia de la vida.

El superhombre es lo contrario al último hombre. Este es el instante supremo de la doctrina de la igualdad, el ideal del hombre chato, manso y homogéneo. Expresa un estado de la vida humana donde todos quieren y buscan lo mismo. “Ningún pastor y un solo rebaño”, señala Zaratustra en el prólogo a propósito de él. (Z, “Prólogo”, 5). El

³¹ Para un desarrollo extenso de la idea de justicia en *Así habló Zaratustra*, ver Vanessa Lemm, “Justice and Gift-Giving in Thus Spoke Zarathustra”, en *Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra. Before Sunrise*. Ed. James Luchte. Nueva York: Continuum, 2008, 165-181.

último hombre, como máxima expresión de la voluntad de igualdad, es la consecuencia última y suprema de la metafísica moral. Es el hombre *bueno*, que ha *negado* todo lo terrible de la existencia. Es el hombre escindido de la vida, odioso, sufriente, cansado de sí mismo. Por eso que Zaratustra exclama que su doctrina a favor de la vida no puede querer que todos los hombres lleguen a ser iguales, como si esta fuese la meta y fin ocultos detrás de todo devenir. Pues de lo que nos habla la vida es de su crecimiento y superación, en donde la batalla suprema, la lucha entre los creadores, instala irredimiblemente desigualdad, o lo que es lo mismo, diferencia, singularidad y distinción entre los hombres.

Para Zaratustra, como hemos visto, la vida *es* su permanente autosuperación. En su fondo reverbera su anhelo primordial. Querer elevarse continuamente hacia la altura, por encima de sí misma.

Bueno y malo, y rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de los valores: ¡armas deben ser, y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma! Hacia la altura quiere edificarse, con pilares y escalones, la vida misma: hacia vastas lejanías quiere mirar, y hacia bienaventurada belleza— ¡*por eso* necesita altura! ¡Y como necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo, superarse a sí misma (AHZ, “De las tarántulas”).

La desigualdad y la lucha son necesarias para la vida misma, la constituyen en su sentido más profundo. La impotencia que habla en la justicia y virtud de “los buenos y justos” tiene que ver, de este modo, con la imposibilidad de crecer y crear por encima de sí mismos, con la imposibilidad de elevarse en el juego terrible de la contradicción. Es la envidia y la rabia producidas por esta impotencia vital *aquello* que tiene lugar en su idea de justicia. Lo *diferente*, que nos arriesga en una lucha que puede llegar a elevarnos por encima de nosotros mismos y a transformarnos, es temido por los predicadores de la igualdad. Con sus ideas y acciones el anhelo originario de la vida, que es el ascender permanentemente por sobre sí misma, se va apagando cada vez más. Esto es lo que se pone de manifiesto en la figura del último hombre. Para Zaratustra en la idea de justicia de los predicadores de la igualdad la vida se pone obstáculos a sí misma. En el fondo

late un cansancio y un deseo de muerte³². De ahí el gran anhelo de Zaratustra. Un acontecimiento tal que lleve al hombre más allá de lo que él ha sido hasta ahora, vale decir, más allá de su impotencia y sus *creaciones* demenciales, de sus nubes y tormentas. Un acto en donde el hombre responda, luego de prolongadas tempestades, a su más propia esencia, en una apertura afirmativa hacia la totalidad de la existencia. Esto es lo que está implicado en la más alta esperanza de Zaratustra, vale decir, que el hombre sea *redimido* de las creaciones de la venganza y que no son otra cosa, que las grandes ideas de la metafísica moral.

9

Luego del discurso “De las tarántulas” Zaratustra ya no es el mismo. Algo comienza a vislumbrarse en el tono de sus palabras en los discursos que le siguen, algo que lo sobrecoge y que lo conduce silenciosamente a su más íntimo destino. Una vez desenmascarada la idea de justicia que ha determinado la existencia humana por más de dos mil años la vida comienza a aparecerse en toda su plenitud, desembarazándose del manto que sobre ella había puesto la negatividad metafísica moral. Los valores supremos, vale decir, los grandes conceptos, fines y metas que el hombre ha puesto sobre la existencia, cada vez con más fuerza, comienzan a perder su incuestionable autoridad, en la medida que Zaratustra, en su camino, ha ido desvelado los impulsos e instintos *actuante* en el fondo de todos ellos.

Ahora, lo importante de todo esto, como vinos, no es sólo el desenmascaramiento psicológico sino el desvelamiento del impulso primordial de la vida, comprendida esta no como la parcela biológica de la realidad, sino como ser del ente en su totalidad. La vida quiere elevarse permanentemente sobre sí misma, y para ello, necesita lucha y desigualdad de todos los entes entre sí, necesita de aspiraciones y luego contradicción de estas mismas aspiraciones, necesita la noble tensión entre amigos y enemigos. Para subir y elevarse, como una torre, necesita antagonismos y una divina oposición.

Incluso lo que el hombre ha tomado por conocimiento y voluntad de verdad aparecen, vistos desde ahora, como valores proyectados desde la impotencia. La

³² A modo de ejemplo se pueden revisar los títulos de los discursos de la primera parte del *Zaratustra*, discursos que tratan de la “muerte de dios” y de la nueva relación que emerge entre el hombre y lo que *es*, a consecuencia de ello; “De las cátedras de la virtud”, “De los trasmundanos”, “De los predicadores de la muerte”, “De los despreciadores del cuerpo”, entre otros.

veracidad de los “sabios famosos”, como se titula el discursos que sigue al “De las tarántulas”, no ha sido otra cosa. Este ha estado al servicio de las necesidades, esperanzas y anhelos del pueblo, de aquel modo de vida humano que rechaza todo lo nuevo y distinto, y por ende todo lo incómodo y doloroso, a favor de lo ya sabido, a favor de las condiciones familiares que lo conservan en cierto grado de dominio. En su conocimiento y verdad no se han dispensado más que consuelos a los que lo necesitan. Adoran aún a los ídolos de los enfermos y están al servicio de su felicidad. La verdad, para Zaratustra, trata de una cosa distinta.

Veraz—así llamo yo a quien se marcha a desiertos sin dioses y ha hecho pedazos su corazón venerador. En medio de la arena amarilla, y quemado por el sol, ciertamente mira a hurtadillas, sediento, hacia los oasis abundantes en fuentes, en donde seres vivos reposan bajo oscuros árboles. Pero su sed no le persuade a hacerse igual a aquellos comodones: pues donde hay oasis, allí también hay imágenes de ídolos. Hambrienta, violenta, solitaria, sin dios: así es como se quiere a sí misma la voluntad leonina. Emancipada de la felicidad de los siervos, redimida de dioses y adoraciones, impávida y pavorosa, grande y solitaria: así es la voluntad del veraz (AHZ, “De los sabios famosos”).

Y, más adelante, en una de las frases más significativas y bellas de todo el libro señala;

Espíritu es la vida que se saja a sí mismo en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber—¿sabías ya esto?

Zaratustra nos presenta, en este discurso, su comprensión de la sabiduría salvaje, aquella que permanentemente está en camino de liberación, que no adora sino que sospecha de toda adoración, de toda idolatría, de toda voluntad que da por supuesto valores trascendentales más allá de lo humano. Ahora bien, esta voluntad de verdad zaratustriana tiene sentido tan sólo vista desde el movimiento del espíritu, de la vida. El conocimiento que asume con radicalidad la dimensión humana, demasiado humana de la existencia está en correspondencia con el suceder del espíritu, el cuál, con cada concepto y valor destruidos y, por ende, con cada tormento y desilusión, aumenta su propio saber. Con esta frase Zaratustra articula su propio camino de pensamiento. Tiene que ver, como vimos más arriba, con la pasión de la honestidad, que asume con

orgullo y fortaleza el camino del conocimiento, soportando con jovialidad y serenidad los dolores inherentes a él. El héroe del conocimiento, expresión de esta voluntad leonina que marcha al desierto, se arriesga a conocer fuera del orbe de todo lo tenido-por-verdadero que proveía a la existencia de sentido y consuelo. Yendo más allá de los modos de pensamiento nacidos al interior de la metafísica, pone en riesgo incluso las propias certezas y seguridades, las propias metas, confianzas, sentidos.

Esto también lo expresa Zaratustra, en las tres canciones que le siguen. Ellas, como el discurso recién citado, tratan de la paradójica felicidad del espíritu que se atreve a ir más allá de los grandes valores incuestionables, hacia una sabiduría sobreabundante de vida que nace desde la más absoluta y dolorosa soledad. Pues el dismantelamiento de la idea de justicia cristiana-moderna y el descubrimiento del impulso primordial de la vida, hacen del camino de Zaratustra uno cada vez más solitario. Pues con estas visiones se aparta cada vez más de lo ya sabido y dado por supuesto, adentrándose en un terreno que los “últimos hombres” no quieren que nadie transite, aquel que puede poner en cuestión lo venerado hace siglos. La confianza incondicional en ciertas obviedades no tan obvias que, pocos hombres, han tenido la fortaleza de sacar a luz.

10

Ahora bien, es en el discurso “De la superación de sí mismo”, que viene a continuación de las tres canciones, donde, podríamos decir, Zaratustra articula las ideas y descubrimientos que han determinado hasta ahora su camino de pensamiento. Si bien ya había aparecido nombrada en “De las mil metas y de la única meta”, es recién ahora que Zaratustra denomina explícitamente *voluntad de poder* a la esencia de la vida, mostrándonos a sí mismo, la modalidad que esta ha tomado durante más de dos mil años y que ahora se nos aparece, situados en *otra* perspectiva, como *unidad* histórica. Es decir, *como* metafísica.

¿<Voluntad de verdad> llamáis vosotros sapientísimos> a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse

liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones. Queréis crear el mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad (AHZ, “De la superación de sí mismo”).

Aquello que el hombre de la metafísica ha comprendido como voluntad de verdad, es decir, como voluntad de acoplarse al orden de los conceptos y valores supremos puestos *sobre* el mundo de una vez y para siempre, no ha sido otra cosa que la voluntad de *hacer* pensable lo existente³³. En este sentido, Zaratustra nos indica que todos los conceptos que el hombre ha creído simplemente encontrar en el ente, como un acto desprendido y objetivo, han sido previamente puestos por él mismo, son sus propias creaciones. El hombre, a través de sus categorías e ideales, ha *humanizado* todo cuanto es, introduciendo en las *cosas* conceptos que, en sí mismas, no les pertenecen. El hombre es el fundamento de todas sus valoraciones, en ellas se pone de manifiesto su voluntad de poder, su voluntad de crear y nombrar. En el caso de la metafísica moral, su voluntad se ha desplegado en la modalidad de la impotencia. Los débiles han creado un mundo ante el que poder arrodillarse y someterse, un mundo que los legitime desde un criterio y derechos más allá de la lucha de la vida, más allá de ellos mismos. Alienando, como vimos, su propia esencia.

Ahora bien, dichas valoraciones, nos dice Zaratustra, se asientan sobre el devenir de la vida, que es voluntad de poder. Ya hablamos más arriba de ella, asumiendo que Zaratustra ya la tenía a la vista en varios discursos. Ahora, luego de un largo camino, Zaratustra tiene una mirada de *ella* aun más profunda y amplia. En la voluntad de poder ve un impulso primordial, el impulso a dominar, a ser señor. Este lo encuentra en todos los hombres, tanto en los que dominan como en los que son dominados. Pero también Zaratustra descubre otro impulso originario y fundamental. En la voluntad de poder tiene lugar, co-originariamente con la voluntad de ser señor, la voluntad de obedecer.

Incluso, nos dice Zaratustra, en el que manda, en el señor, se encuentra entrañado un obedecer tal que en él el que manda se arriesga a sí mismo en ello. Pues en su acción, que ha primera vista parece ser un mero mandar, es, en esencia, un obedecer más alto, más sublime, un obedecer que corresponde no a otra cosa que a los designios

³³ A propósito, en MBM señala; “Su <conocer> es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es— *voluntad de poder* (MBM, 211).

secretos y silenciosos de la propia vida, en su anhelo de crecer permanentemente por encima de sí misma. En base a esta obedecer primordial, el que manda tiene que destruir su propia configuración de dominio, sus propias creaciones. Es decir, destruirse a sí mismo en vistas de su propia superación. Siempre el que manda obedece al mismo tiempo a un impulso que tiende siempre a elevarse hacia algo más alto. Hacia una altura in-objetable, incalculable, indeterminable. Hacia algo *mayor* e inagotable. Hacia lo que Zaratustra denomina poder. De ahí, tomando la voz de la vida, señala;

Y este misterio me ha confiado la vida misma. <Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*. En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una *única* cosa y un *único* misterio. Prefiero hundirme en mi ocaso y renunciar a esa *única* cosa: y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma—¡por el poder! Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que* caminar yo! Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame,—pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad (AHZ, “De la superación de sí mismo”).

Desde ahora Zaratustra va a ver en la voluntad de verdad la última expresión de la metafísica. Ella es expresión del impulso creador y no, como creyó y legitimó en un tiempo esta voluntad, reflejo de las cosas. Con este descubrimiento el hombre ha podido reconocerse no sólo como fundamento de todas sus valoraciones, sino que también ha reconocido en ellas la huella de la vida en tanto voluntad de poder, en tanto impulso que al mismo tiempo crea y destruye sus creaciones en vistas, no de una meta final, sino de su permanente elevación. La vida busca, permanentemente, su sobrepotenciamiento.

El superhombre como nuevo sentido de la tierra, como nuevo ideal de la humanidad, expresa una nueva comprensión de la vida humana, una en la cual ella incorpore y quiera explícitamente la esencia de la vida en tanto acontecimiento cooriginario de creación y destrucción. El superhombre no es, por tanto, un ideal con contenido, esperable, objetivable. Constituye el recuerdo del hombre de su esencia terrena. Pero no de una esencia que lo identifique consigo mismo, con una esencia que esté dada de una vez y para siempre, como su naturaleza propia, sosegada, quieta,

atemporal. No se trata del encuentro del hombre con su identidad pensada esta como un contenido que se encuentra consigo mismo. Por el contrario, la esencia del hombre aparece ahora como poder y fuerza al servicio de su permanente movimiento de autosuperación. El hombre es un perpetuo desasosiego, un permanente devenir y camino, un ir hacia su permanente elevación. *Tiene que*, inexorablemente, crearse a sí mismo y en este movimiento articular y desarticular, construir y destruir, crecer y sufrir. El ideal del superhombre es el reconocimiento precisamente de esto. De que el hombre, como creador de sí mismo al mismo tiempo que destructor de sí mismo, está íntegramente *cruzado* por el poder de la vida en cuanto tal. Correspondiendo a su esencia, es el ser que se crea permanentemente a sí mismo, desde sí mismo, en vistas de su propia superación³⁴.

11

Ahora bien, y en contraste con la idea del superhombre enseñada por Zaratustra, el hombre del conocimiento no se ha recuperado del último paso que dio hacia la verdad. Su propio impulso ha desarticulando los presupuestos sobre los que se sustentaba y legitimaba. La voluntad de verdad ya no se comprende como el impulso del hombre hacia el principio eterno, fijo y atemporal de todas las cosas. Por el contrario, en ella se encuentra el impulso por *hacer* todas las cosas pensables, es decir, por darles un sentido humano. En el conocer no se pone en juego un contemplar desapasionado y objetivo, que diese por resultado la representación *adecuada* del mundo. En él el mundo es creado y las cosas ordenadas de cierta manera, sin otra meta que la de crecer y superar permanentemente las propias creaciones.

Con esta visión aterradora, donde la vida aparece como un movimiento permanente dirigida a crear por encima de sí misma, el héroe del conocimiento sufre y se vuelve sombrío y solemne. La búsqueda de *la* verdad, en tanto ella expresaba el anhelo y esperanza del hombre por resolver las contradicciones de la vida y del tiempo terreno en un principio apacible y unitario, se descubre como un impulso no desapasionado y objetivo sino creador. La vida—y con ella la vida humana— no aspira al sosiego de la verdad y unidad sino anhela su movimiento y perpetuo devenir. Lo que se descubre en el fondo de la existencia es su insoluble contradicción y movimiento.

³⁴ Ver Karl Jaspers, *Nietzsche* (Buenos Aires: Sudamericana, 2003), 141-188.

Es por eso que Zarathustra nos dice que los hombres vuelven del “bosque del conocimiento” agotados. Presos aún de su honda tristeza, aún no logran saltar por encima de sí mismos, por encima de sus descubrimientos. Ellos, los héroes del conocimiento, aún sufren hondamente de su acción y, guiados por su voluntad de verdad, aún desprecian la tierra. Pues anhelan un mundo que ha desaparecido.

Él ha domeñado monstruos, ha resuelto enigmas: pero aún debería redimir a sus propios monstruos y enigmas, en hijos celestes debería aún transformarlos. Su conocimiento no ha aprendido todavía a sonreír y a no tener celos; aún no se ha vuelto tranquila en la belleza su caudalosa pasión (AHZ, “De los sublimes”).

Los sublimes aún deben recuperarse del gran acontecimiento que ellos han llevado a cabo. Deben, luego de haber desenmascarado los más altos ídolos de la humanidad, incluido su venerada voluntad de verdad y unidad, recobrar para sí el poder de la vida nuevamente descubierto, la esencia del hombre que había permanecido oculta. Pues, valorando y contemplando la vida desde los grandes ideales de la metafísica, este les parece, ahora que se ha descubierto como un permanente movimiento de creación y destrucción, un gran espectáculo sombrío y terrible. Sin meta, sin verdad, sin unidad ha alcanzar de una vez y para siempre, el hombre del conocimiento se adentra hacia el gran desierto de la desesperanza.

De ahí que para Zarathustra el héroe no sea una meta sino un medio para algo más elevado y supremo. El héroe del conocimiento, con todas sus valoraciones e ideales, debe querer su ocaso para abrir paso a una voluntad más plena y regocijante. Debe superarse a sí mismo.

A la virtud de la columna debes aspirar: más bella y más delicada se va tornando, pero en lo interior más dura y más robusta, cuanto más asciende. Sí, sublime, alguna vez también tú debes ser bello y presentar el espejo a tu propia belleza. Entonces tu alma se estremecerá de ardientes deseos divinos; ¡y habrá adoración incluso en tu vanidad! Éste es, en efecto, el misterio del alma: sólo cuando el héroe la ha abandonado acércase a ella, en sueños, - el super-héroe (AHZ, “De los sublimes”).

Como ha notado Karl Jaspers, “si alguna vez (Nietzsche) estimó que, dentro de la existencia dada, la *heroica* era la más alta, más tarde se le mostró que, por encima de ella, había una posibilidad superior.”³⁵ El propio Nietzsche manifestó esto último, en una carta de comienzos de diciembre de 1882, dirigida a Heinrich Von Stein: “No pienso yo tan bien del <héroe> como usted. Concedo, sin embargo, que es la forma más admirable del ser humano cuando, como ahora sucede, no existe otra que le sea superior”³⁶. Por sobre el héroe del conocimiento, por sobre aquel que ha sacrificado sus más grandes esperanzas en vistas de contemplar la verdad, desde una seriedad y solemnidad radicalmente morales, se yergue el hombre creador. Aquel que no quiere ser reflejo de un principio eterno sino que quiere engendrar cada vez distintas constelaciones de sentido, como manifestaciones de su poder y sobre poder.

Desde este nuevo ideal de hombre creador, engendrador, Zarathustra contempla al fatigado hombre que aspira al sosiego de la verdad.

<Para mí sería lo más elevado—así se dice a sí mismo vuestro mendaz espíritu—mirar a la tierra sin codicia y sin tener la lengua colgando, como un perro: ¿Ser feliz en el contemplar, con una voluntad ya muerta, ajeno a la rapacidad y a la ambición de egoísmo—frío y gris en todo el cuerpo, mas con ebrios ojos de luna>! (...) <Y el conocimiento *inmaculado* de todas las cosas sea para mí el no querer nada de las cosas: excepto el que me sea lícito yacer ante ellas como un espejo de cien ojos>. ¡Oh, sensibles hipócritas, lascivos! A vosotros os falta la inocencia en el deseo: ¡y por eso ahora calumniáis el desear! ¡En verdad, no como creadores, engendrades, gozosos del devenir amáis vosotros la tierra! ¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, ése tiene para mí la voluntad más pura (AHZ, “Del inmaculado conocimiento”).

El hombre que quiere su esencia creadora, aquella que ya no busca encontrar la esencia de las cosas sino quiere hacerlas pensables, imprimirlas forma, aspira a la virtud de la

³⁵ Jaspers, *Nietzsche*, 184

³⁶ La carta continúa; “Se va tomando cariño a algo y cuando ha llegado uno a amarlo verdaderamente a fondo, el tirano que llevamos escondido en nosotros y con gusto llamaríamos <nuestro más elevado yo> surge y nos dice: <Eso que tanto amas es lo que precisamente tienes que sacrificarme.> Y se lo sacrificamos; pero tanta concesión nos martiriza y nos consume a fuego lento (...) Sinceramente le diré que yo también escondo en mí demasiado de esa <constitución trágica> como para no maldecirla a menudo”. Pienso que esto guarda relación con lo que Nietzsche expresa en el aforismo 309 de *La ciencia Jovial*, “Desde la séptima soledad”.

columna, es decir, al permanente crecimiento de la voluntad de poder. Así el hombre conquista nuevamente la auténtica experiencia de la *belleza*, aquella que no es la contemplación desinteresada en donde se niega la voluntad, sino, por el contrario, el recuento de la voluntad de poder humana con la sobreplenitud de la vida, con su eterna afirmación y embriaguez³⁷.

¿Dónde hay belleza? Allí donde yo tengo que querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no se quede sólo en imagen. Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es, aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que os digo, cobardes! (AHZ, “Del immaculado conocimiento”).

La belleza, para Zaratustra, es la experiencia más sublime del poder, es su expresión más elevada. Esto en el sentido de que en ella está implicada la apertura del hombre a la plenitud plástica de la vida, plenitud encarnada temporalmente en una imagen o forma finita, siempre en camino hacia su permanente elevación y sobrepotenciación. Es por eso que en la idea de belleza del hombre que ha superado al héroe, tienen lugar, al mismo tiempo, el amor y el ocaso, la voluntad de engendrar y la voluntad de muerte. Pues ella nace de lo que Zaratustra denomina, en el mismo discurso, *amor solar*, en el que tienen lugar la “inocencia y el deseo propio de creador”. Amor creador en el que se ama inocentemente a la *tierra*, es decir, que se ama y desea a aquello que reúne y sostiene todo ir y venir, todo nacer y perecer. Amor que celebra el destino de todo lo perecedero, en tanto ello es necesario para el despliegue de la gran obra de arte que es la vida en su totalidad.

12

Zaratustra, al ir más allá de la idea de verdad como principio eterno y atemporal situado más allá del devenir, se abre al *surgimiento* de la vida desde sí misma y hacia sí misma. Se abre a su *poiesis*, hacia su propio producirse sobreabundante. En otras palabras, abrazando la unidad de generación y perecimiento, se abre al evento de la vida

³⁷ Para una interpretación de estas dos modalidades de lo bello, en el primer caso la de Schopenhauer y la segunda de Nietzsche, vinculadas a la idea de lo bello en Kant, ver Martin Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, en *Nietzsche*, 106-113.

en tanto voluntad de poder, en tanto gran obra de arte. Pone al descubierto la más sublime idea belleza en tanto manifestación plena y surgente de la totalidad.

El discurso “De los grandes acontecimientos” desarrolla esta misma experiencia, ahora referida a la tierra, en tanto fuente de la vida. En su descenso a las profundidades de la tierra, Zaratustra tiene un diálogo con lo que denomina “perro de fuego”.

La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de ellas se llama, por ejemplo, <hombre>. Y otra de esas enfermedades se llama <perro de fuego>: acerca de *éste* los hombres han dicho y han dejado que les digan muchas mentiras (AHZ, “De los grandes acontecimientos”).

¿Quién es el perro de fuego? Zaratustra nos señala que la piel de la tierra padece, al menos, dos enfermedades; el hombre y el perro de fuego. En este sentido, estos dos fenómenos pareciesen ser manifestaciones de lo mismo, vale decir, de la enfermedad. Hemos visto extensamente de qué ha estado enfermo el hombre durante más dos mil años. La vida humana ha sufrido de sí misma y, desde su hondo dolor, ha proyectado en la existencia un hálito y tonalidad mortuorios que han tornado la vida en algo que no merece la pena ser vivida. Ahora bien, el perro de fuego ha sido una determinada modalidad de esta enfermedad de la voluntad que quiere no querer y, en este mismo sentido, dice relación con un modo de comprensión de la existencia en su totalidad nacido de una originaria oposición a esta misma. El perro de fuego habla de un cierto *hacer*, de una cierta *actividad* que brota desde la voluntad de la impotencia.

<Libertad> es lo que más os gusta aullar: pero yo he dejado de creer en <grandes acontecimientos> cuando se presentan rodeados de muchos aullidos y mucho humo. ¡Y créeme, amigo ruido infernal! Los acontecimientos más grandes—no son nuestras horas más estruendosas sino las más silenciosas. No en torno a los inventores de un ruido nuevo: en torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo; de modo *inaudible* gira (AHZ, “De los grandes acontecimientos”).

Los perros de fuego son, para Zaratustra, aquellos hombres que dicen actuar en nombre de la libertad, que claman por la transformación de todo orden de cosas y para ello adornan sus palabras y acciones con “muchos aullidos y mucho humo”. Es más, como

la Iglesia o el Estado, los ruidos de los perros de fuego de la superficie creen hablar desde el vientre del ser, desde *la* verdad, poniéndose a sí mismos como último sentido y meta de la vida. Creen ser, ellos mismos, la máxima aspiración de la voluntad, creen ser “el animal más importante de la tierra”.

Sin embargo, vistos desde la profundidad de la tierra, desde aquello que congrega nacimiento y ocaso, los actos que tienen lugar entre grandes ruidos y conmociones, característicos de los perros de fuego de la superficie, no son *generativos*. Desde ellos la vida no crece, no se supera a sí misma, si no que, por el contrario, se vuelve más pesada y fatigada. Pues los perros de fuego entonan sus discursos desde la idea del orden moral del mundo, interpretando sus acciones y su voluntad de libertad a partir de los conceptos metafísico morales de bien y mal, de recompensa y castigo. Son, de cabo a rabo, expresión de la idealidad metafísica sacerdotal.

Zaratustra, por el contrario, nos enseña que el mundo no se dirige hacia alguna meta final, llámese esta Estado o Iglesia, reino de la razón o reino de Dios. En ninguna meta final el hombre podrá alcanzar la añorada libertad, entendida como sosiego y descanso final. Los que proyectan de este modo sus deseos son expresión de voluntades cansadas y enfermas. El mundo no se dirige a parte alguna. Es más, este *gira* en torno a las invenciones de los creadores, entorno a los inventores de nuevos valores. Lo hace de modo silencioso e inaudible, lo hace sin grandes estruendos, “con pies de paloma” (AHZ, “La hora más silenciosa”).

Este punto es de suma importancia. Pues Zaratustra saca a luz el silente movimiento de la voluntad, que nace siempre de la tierra como sostén de nacimiento y muerte. La voluntad de poder, como esencia de la vida, no se eleva hacia *algo* sino que es ella misma su propio movimiento y despliegue hacia lo alto. En sus creaciones y valores se pone, cada vez, metas que serán, a su vez superadas en vistas de su sobrepotenciamiento. La vida, en su elevación, gira sobre sí misma, se produce a sí misma. Ella es su propio círculo³⁸.

³⁸ La voluntad de poder no es una propiedad de la vida sino la vida misma en su despliegue en devenir. En este sentido hablar de vida puede traer la confusión de que Nietzsche está pensando en “la vida” como algo estático e inmutable. Por el contrario, en terminología nietzscheana, la vida no “es” sino que deviene. Esto es lo que quiere expresar con voluntad de poder. Para algunos autores, como Mónica Cragolini, voluntad de poder conlleva la noción de multiplicidad. “La noción de voluntad de poder no tiene connotaciones monistas: no hay “una” voluntad de poder, sino que la misma es una pluralidad de manifestaciones, lo que Nietzsche caracterizó con el término *Herrschaftsgebilde* (formaciones de poder). Esta *Wille* tampoco es substancial, sino esencialmente multiplicidad deviniente que elude los caracteres de la *substancia* (*en sí, absoluta, fundamento*). En, *Nietzsche, camino y demora*, 128. Esta idea se ve reforzada si tenemos en cuenta el aforismo 19 de MBM en su crítica a la concepción de voluntad en Schopenhauer. Si bien afirmamos la multiplicidad inherente a la noción de voluntad de poder, creemos a

En este sentido el mundo no es expresión de una linealidad progresiva sino que es manifestación de su propia *circularidad*. Gira una y otra vez en torno a las grandes creaciones de los creadores, de aquellos que, destruyendo, crean nuevas posibilidades para la vida ascendente. De esta sabiduría habla el perro de fuego no de la superficie sino, ahora, de las profundidades de la tierra.

Oro sale de su boca al respirar, y lluvia de oro: así lo quiere su corazón. ¡Qué le importan a él la ceniza y el humo y el lógamo caliente! La risa sale revoloteando de él como una nube multicolor; ¡desdeña el gargareo y los escupitajos y el retortijón de tus entrañas! Pero el oro y la risa - los toma del corazón de la tierra: pues, para que lo sepas, - *el corazón de la tierra es de oro*. (AHZ, “De los grandes acontecimientos”).

¡El corazón de la tierra es de oro! Y como señala Zaratustra en el discurso de la primera parte titulado “De la virtud que hace regalos”, el oro es el valor supremo, pues “es raro, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: siempre hace don de sí mismo” (AHZ, “De la virtud que hace regalos”, 1). La tierra, en tanto fuente de toda generación y perecimiento, se da. Ella viene a la presencia desde ella misma, desde su honda oscuridad, sin otro fin ni meta que ella misma. Y, en este sentido, ella es manifestación de su propia ofrenda, de su propio, extraño, resplandeciente e *inútil* despliegue, encaminado, permanentemente, hacia su mismo seno y silencio perenne. Toda proyección de una instancia externa a ella que le confiera sentido es, visto desde sus profundidades, un sin-sentido, sea esta una meta o fin puestos en un más allá o en un estado terrenal final. La tierra, sostén de la vida, es inútil en la medida que en su corazón no descansa ningún *para-algo* que la legitime. Ella se ilumina desde ella misma, en ella todo nace y todo perece, para volver a nacer y perecer, como un permanente movimiento circular.

sí mismo que en ella *también* tiene lugar *aquello* que reúne toda multiplicidad, sin negarla ni suprimirla. Es esto, a nuestro parecer, lo que encierra la sabiduría trágica o dionisiaca, que desarrollamos en la parte cuarta.

El discurso “De los grandes acontecimientos” está cruzado por una misteriosa visión que sobrecoge a Zaratustra; “¡Ya es tiempo! ¡Ya ha llegado la hora!”, es la voz que nace de su propia sombra y fantasma. Pareciese que su sabiduría salvaje marcha por delante que él, por caminos que aún no transita y que le dan que pensar; “¿de qué—ha llegado la hora?”, se pregunta maravillado Zaratustra, al final del discurso. Pues su pensamiento, que se distancia cada vez más del de los “hombres del conocimiento”, hace venir un gran acontecimiento. En él, es sus descubrimientos y verdades, palpitan las horas del advenimiento de *otro* tiempo.

Ahora, en el discurso siguiente, titulado “El adivino”, este esboza en frases terribles el destino que comienza a imperar sobre todo lo humano;

Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue! Y desde todos los cerros el eco repetía: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” Sin duda nosotros hemos cosechado: mas ¿por qué se nos han podrido todos los frutos y se nos han ennegrecido? ¿Qué cayó de la malvada luna la última noche? Inútil ha sido todo el trabajo, en veneno se ha transformado nuestro vino, el mal de ojo ha quemado nuestros campos y nuestros corazones, poniéndolos amarillos. Todos nosotros nos hemos vuelto áridos; y si cae fuego sobre nosotros, nos reduciremos a polvo, como la ceniza: - aún más, nosotros hemos cansado hasta al mismo fuego. Todos los pozos se nos han secado, también el mar se ha retirado. ¡Todos los suelos quieren abrirse, mas la profundidad no quiere tragarnos! «Ay, dónde queda todavía un mar en que poder ahogarse”: así resuena nuestro lamento - alejándose sobre ciénagas planas. En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir; ahora continuamos estando en vela y sobrevivimos - ¡en cámaras sepulcrales!» (AHZ, “El adivino”).

El adivino vaticina el advenimiento de un gran dolor al mundo. La muerte de Dios y, por consiguiente, la caída de todos los grandes valores que habían determinado a la vida humana, en su comprensión de la existencia y su modo de orientarse en ella, torna todo lo que fue familiar y acogedor en algo extraño. El hombre comienza a extrañarse de sí mismo y del mundo.

La sabiduría de Zaratustra, que descubre en el fondo de todo aquello que el hombre ha venerado como verdad y como fin últimos, a la voluntad de poder en su permanente movimiento de sobrepotenciamiento y elevación conduce a un estado de desesperación y angustia. Pues si todas las metas y fines que el hombre había proyectado sobre sí mismo se revelan tan sólo como medios dispuestos para el acrecentamiento de la voluntad, para los hombres aferrados a las esperanzas y consuelos de la metafísica moral, significa el ocaso de todo significado, de todo sentido de vida. Todo da igual, pues nada tiene un sentido más allá de esta vida, más allá de este mismo instante, más allá de esto que estoy viviendo en este momento. Mi tiempo no me conduce hacia nada último ni definitivo, no hay recompensa detrás de todos estos dolores y sacrificios, detrás de la insoportable finitud y mortalidad, ni tampoco castigo a los que ejercen el poder y la violencia, a los que viven confiados y felices de lo que son, no de lo que esperan ser. La pasión del conocimiento ha descubierto detrás de todo lo que el hombre ha venerado y *a partir de* lo cual se ha otorgado a sí mismo una importancia infinita y eterna, tan sólo errores *humanos, demasiado humanos*.

En un aforismo del libro tercero de *La ciencia jovial* titulado “Los cuatro errores Nietzsche escribe:

El hombre ha sido educado mediante sus errores: en primer lugar, él siempre se veía a sí mismo sólo incompletamente; en segundo lugar, se adscribía propiedades imaginadas; en tercer lugar, se sentía a sí mismo en una falsa jerarquía con respecto a los animales y a la naturaleza; en cuarto lugar, él siempre inventó nuevas tablas de valores y se consideró a sí mismo durante un largo tiempo como eterno e incondicionado, de tal manera que tan pronto uno como luego otro instinto y estado humano se encontraron en primer lugar y fueron ennoblecidos, a consecuencia de esta valoración. Si uno descuenta el efecto de estos cuatro errores, entonces se elimina lo humano, la humanidad y la <dignidad humana> (CJ, 115)³⁹.

El descubrimiento por parte del hombre de que ha sido él el que ha introducido en las cosas los conceptos y valores que creía naturales a ellas, humanizándolas, lo ha llevado

³⁹ Ver también HDH, 34. Allí Nietzsche escribe, “¿no se convierte así nuestra filosofía en tragedia? ¿No se torna enemiga de la vida, de lo mejor? Una pregunta parece venírseos a los labios y sin embargo no querer ser formulada. ¿puedo uno permanecer constantemente en la falsedad?”

a la idea de que “¡todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!”. Esa es la gran tristeza que el adivino ve venir sobre los hombres⁴⁰. La *pesadumbre* implicada en el descubrimiento de que ha sido, es y será el único fundamento de los propios valores y sentidos trae sobre todos los hombres la gran desilusión.

Este gran dolor comienza a extenderse y templar el tiempo, o quizás, yace ya en el trasfondo de nuestro propio tiempo. Zaratustra lo ve venir, lo que lo vuelve triste y cansado.

En verdad, dijo a sus discípulos, un poco de tiempo, y llegará ese largo crepúsculo. ¡Ay, cómo salvaré mi luz llevándola al otro lado! ¡Que no se me apague en medio de esta tristeza! ¡Debe ser luz para mundos remotos e incluso para noches remotísimas! (AHZ, “El adivino”).

La luz de Zaratustra no tiene que ver, en su huella primordial, con el ocaso de los valores de la metafísica moral sino que se encuentran más allá de ella, “al otro lado” de su auge y desplome. Esto es de suma importancia, a la hora de comprender su camino. Como vimos más arriba, el primer descenso de Zaratustra hacia los hombres nace de su saber acerca de la muerte de Dios y su voluntad de regalar a los hombres la visión del *Übermensch* como nuevo sentido de la tierra. Todas las observaciones psicológicas y desenmascaramientos genealógicos son *consecuencia* de un pensamiento que asume, con radical honestidad, este gran acontecimiento. Y sin amargo, no es sólo una filosofía de la destrucción, una filosofía del martillo. Es, como muchas veces Nietzsche lo remarca, una filosofía del porvenir. ¿Cómo llevarla entonces al otro lado, más allá de gran dolor, para que ilumine nuevos mundos, nuevas noches? ¿Cómo liberar al hombre de su dolor e impotencia, salvando para él mismo la apertura hacia la vida en su totalidad?

⁴⁰ Como señala Nietzsche en GM, III, 25, la ciencia no ha sido lo opuesto al ideal ascético, vale decir, a la voluntad que quiere no querer, sino que ha sido su último encarnación, ahora desprovista de todo esoterismo. Con ella, el hombre cada vez se ha ido empequeñecimiento y se ha transformado “en un animal sin metáforas, restricciones ni reservas, él, que en su fe anterior era casi Dios”. Con el pensamiento científico moderno, el hombre “parece haber caído en un plano inclinado—rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central—¿hacia donde? ¿hacia la nada? ¿hacia el <horadante sentimiento de su nada>? ¡Bien!, éste precisamente sería el camino derecho ¿hacia el *antiguo* ideal?” Vale decir, el descubrimiento de la validez sólo humana de todos los conceptos y valores, incluido los valores supremos, torna al mundo en algo frío, carente en absoluto de sentido y fundamento. Apagados, en correspondencia al ideal ascético, todos los impulsos y sentimientos creadores de la vida, el hombre, convertido en un animal sin metáforas, pierde incluso el aprecio que tuvo de sí mismo; la ciencia sin más cumple el destino del ideal ascético, el radical autodesprecio del hombre por el hombre.

Zaratustra, en el mismo discurso, relata a sus discípulos un sueño terrible. Zaratustra, triste, agotado, había renunciado a la vida. Incluso ella lo miraba vencida. De pronto, un fuerte viento abrió de golpe las puertas que se mantenían celosamente cerradas y oscuras, arrojándole un ataúd. Hecho pedazos, “en medio del rugir, silbar y chirriar” del viento, emergieron “figuras de niños, ángeles, lechuzas, necios y mariposas grandes como niños”, junto a algo que se reía y burlaba de él. Horrorizado por estas imágenes, Zaratustra despertó, con un nuevo enigma en su alma. No obstante, el discípulo que él más amaba le dio la interpretación del sueño. Zaratustra mismo es el viento que abre las puertas del castillo de la muerte, con “mil infantiles carcajadas” el viento de Zaratustra es el que penetra en todos los santuarios mortuorios y desfallecidos. Es decir, Zaratustra mismo debe, como su último destino, llevar su propia luz al otro lado del crepúsculo, para que el hombre despierte de sí mismo y de su fatiga mortal.

14

En “De las tarántulas” los valores supremos que el hombre ha creído y vivido, durante milenios, como dados por un principio eterno y atemporal, se revelan como creaciones humanas, nacidas de la debilidad y negadoras de la vida ascendente. En este sentido, la tela de araña de las tarántulas, símbolo de su visión fundamental que ve una estructura fija y coercitiva situada por sobre el devenir de la vida, aparece ahora como producto de una voluntad sufriente, fatigada, que no puede llevar a cabo el anhelo más profundo de la vida, que es crecer por encima de sí misma. Por esto motivo sus creaciones buscan bloquear y negar todo lo que pulsa por crecer, todo lo que encarna el impulso de la vida ascendente, todo modo de vida humana que Nietzsche denomina aristocrática. En el fondo de sus grandes valores Zaratustra no encuentra la expresión de la justicia y amor eternos, sino el gran acto de venganza de la impotencia, que quiere instalar en la existencia las condiciones de vida que más favorecen su conservación y desarrollo.

Zaratustra señala en dicho discurso que su gran anhelo es que el hombre sea liberado de las *creaciones* demenciales nacidas de la venganza y el resentimiento. Pues, con este proceso de purificación de los errores y valores que han determinado y oprimido a la vida humana por más de dos mil años, no solo el hombre se libera de sus propias demencias sino también se liberan las fuerzas de la vida ascendente. Con la figura del *Übermensch* Zaratustra quiere incorporar a la existencia humana, de modo

explícito y positivo, el impulso primordial de la vida, que es elevarse permanentemente sobre sí misma.

Dentro de esto debemos comprender la expresión de Zaratustra, “el querer hace libres”, que aparece por vez primera en el discurso “En las islas afortunadas”, y que luego Zaratustra reitera en otros pasajes del libro.

Crear - ésta es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones (...) Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como mi liberador y portador de alegría. El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad (AHZ, “En las islas afortunadas”).

El querer hace libres. Con esta doctrina, donde voluntad y libertad se comprenden de modo cooriginario, el hombre reconoce a la voluntad de poder como su más íntimo fundamento. Pero no un fundamento fijo ni inmutable sino uno que es por entero *suceder*, uno que es por entero un impulso por ir *más allá*, un siempre *querer ser más*.

En ese sentido, la voluntad de poder como fundamento, paradójicamente, es expresión de su propia y constitutiva contradicción. Pues al querer siempre sobrepasarse a sí misma y a sus creaciones, todo fundamento fijo siempre está en camino de desarticulación. Todo *aquello* que se ha creído fijo e inmutable, todo *aquello* que ha dictado contenidos y prescripciones a la vida humana como si fuera la puesta en escena de la causa o principio primero, todo *aquello* que el hombre ha *puesto* por sobre la vida, y que lo oprime tornándolo pesado, es, visto del reconocimiento de la voluntad de poder, sólo provisorio. Es sólo un escalón hacia lo inagotable que llama desde el porvenir.

Como vimos en el discurso “De la superación de sí mismo”, este *querer ser más*, llama y obliga incluso al que es señor, al que ordena, al que manda. Podemos pensarlo como el *llamado originario*, que *viene* sobrepasando todo contenido, toda materialidad, toda objetualidad. Es aquello que no puede ser reducido y clausurado, aquello que sobrepasa a todo presente, a toda definición de lo bueno y de lo malo. Es aquello hacia lo que la vida humana se mueve, aquello hacia lo que *crecen* todas sus creaciones. *Aquello* que siempre *resta* y está por venir. Y que, por lo mismo, abriéndose a su vocación, la *libera* de coacciones morales, de dominios y yugos de todo tipo. La libera,

no solamente *de* ellas, sino, de modo más primordial, las libera *para* nuevas creaciones en vistas de superar todo lo que *fue*. (AHZ, “Del camino del creador”).

El anhelo de Zaratustra es, de este modo, que la vida humana se libere de las creaciones de la venganza, es decir, de todos los valores y conceptos que se veneran como fijos e inmutables. En esto se pone en juego que la vida humana se vuelque sobre su esencia y que, en este movimiento, se libere de todo yugo y tela de araña para ejercer lo que le es más propio, a saber, crear por encima de sí misma en vistas no de otra meta final sino del llamado originario a ser más.

Sin embargo, este acontecimiento purificador y liberador genera en el hombre, al mismo tiempo, una profunda angustia. Si no hay nada más allá del devenir, nada más allá del tiempo, que se expande infinitamente, hacia donde se dirija la vida humana, ningún principio inmutable donde todo permanezca y se salve del olvido, todo está condenado a desaparecer. Si liberada de las creaciones de la impotencia el hombre se vuelca sobre el tiempo terreno como única dimensión de todo lo vivo, como espacio de juego donde la voluntad de poder se despliega en su camino a *ser más*, ahora este espectáculo lo llena de pavor, tristeza y espanto. Sobreviene sobre la vida humana lo vaticinado por el adivino. Así, más fundamental que el dolor y la venganza de la voluntad impotente que no puede crecer por encima de sí misma y que por ello quiere obstaculizar todo lo que pulsa por crecer, aparece la *gran penuria*. Esta dice relación no sólo con el juego contradictorio y antagónico de los entes entre sí, donde algunos mandan y otros obedecen. Ella habla de las contracciones más profundas que constituyen *originariamente* todo lo que *es*. Habla de la contradicción entre voluntad y tiempo. De este asunto trata el discurso que viene a continuación, “De la redención”, así como también los que le suceden.

Mientras Zaratustra cruzaba por “el gran puente” un grupo de lisiados se le acercó. Uno de ellos, un jorobado, le habló sobre la fe que el pueblo comenzaba a tener en él. Sólo bastaba, para que esta fuese absoluta, que curara a los ciegos e hiciera correr a los paralíticos. El cuidado, sanación y liberación del malestar de los enfermos era, para el jorobado, el último paso que debía dar Zaratustra para que todo el pueblo se convirtiera a su doctrina. Sin embargo, a Zaratustra no lo habían comprendido. Y luego

de responder a los lisiados como alguien del pueblo lo haría, les dijo a sus discípulos su íntima *visión* de su sentido de la redención, vale decir, lo que se pone en juego en la liberación del hombre del espíritu de la venganza.

Redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un así lo quise— ¡sólo eso sería para mi redención! Voluntad—así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero (AHZ, “De la redención”).

Para Zaratustra la redención no tiene nada que ver con la sanación de los enfermos, con la extirpación del dolor de la vida. Si esto fuese así, Zaratustra no sería más que otro predicador metafísico queriendo *negar* lo que de doloroso tiene la vida, proyectando otro mundo en la perfección del más allá. Por el contrario, la redención tiene que ver con una afirmación de la totalidad de la existencia, no con la negación de ella. Tiene que ver con la afirmación de la voluntad en tanto impulso primordial. Como vimos más arriba, la voluntad es liberadora y portadora de alegría. Creando el hombre se libera de la opresión generada por valores y conceptos que se han tenido por fijos, inmutables, categóricos en sí mismos. Creando la voluntad puede crecer por encima de sí misma. No obstante, Zaratustra nos dice que la voluntad misma es todavía prisionera. ¿De qué?

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria aflicción de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho—es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado (AHZ, “De la redención”).

La voluntad liberadora aún se mantiene atada a aquello que no puede, bajo ninguna circunstancia, remover. A aquello que por este motivo se constituye en lo más pesado, y que no tiene que ver con creación o valoración alguna de otra voluntad, ni con configuraciones de poder más grandes y poderosas. Aquello frente a lo cual la voluntad de poder se torna radicalmente impotente es el tiempo y su fue, es decir, aquello pasado que queda detrás de su ir permanente más allá de sí misma. Dicho de otro modo; su

impotencia originaria tiene que ver con el *vínculo* que mantiene con el *suced*er del tiempo mismo.

Una vez que Zaratustra ha descubierto que en el fondo de todas las valoraciones actúa una voluntad de poder, es ahora esta la que se enfrenta a su más secreto sufrimiento y contradicción. Zaratustra lo expresa del siguiente modo;

Esto, sí, esto solo es la *venganza* misma: la aversión (*Widerwille*) de la voluntad contra el tiempo y su “fue” (*Es War*). En verdad, una gran necesidad habita en *nuestra* voluntad; ¡y el que esa necesidad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano! *El espíritu de la venganza* (*Der Geist der Rache*): amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado (*Nachdenken*) los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo (AHZ, “De la redención”).

Si la venganza nace, en el discurso “De las tarántulas”, del profundo malestar y envidia de la voluntad de poder impotente que no puede crecer por encima de sí misma, vemos que ahora este malestar tiene que ver con una cierta aversión de la voluntad de poder ya no contra todo lo ascendente, elevado y poderoso sino, y aquí lo fundamental, *contra* el tiempo, en especial, *contra aquello* inmovible que le enrostra su impotencia, con el “fue”⁴¹. En esta dimensión la venganza toca al hombre no tan sólo como una cuestión moral o psicológica sino, podríamos decir, como una cuestión ontológica. Pues, si la venganza, a nivel psicológico o moral, es fruto del incesante movimiento de la voluntad de poder, que *esencia* a los entes finitos y los mantiene en permanente tensión, en este nivel más profundo la venganza tiene relación ya no con esta lucha de los entes entre sí sino, más bien, con el más íntimo dolor de la propia voluntad de poder. Lo cual es lo mismo que decir; con el más hondo dolor de la vida. En esta dimensión la voluntad de poder, que quiere ascender continuamente sobre sí misma, se encuentra con su más grave e insoluble contradicción, contradicción que al mismo tiempo la constituye en

⁴¹ Para Gooding-William en “De la redención” Zaratustra rechaza el concepto de venganza presentado en “De las tarántulas” (“envidia reprimida y vanidad amargada”) observando que la venganza está enraizada finalmente en la experiencia humana del tiempo. En este sentido, más que ser las jerarquías y las contradicciones sociales es el *paso* del tiempo lo que genera la venganza y, con ella, las doctrinas cristiano-platónicas. Ver Gooding-William, *Zarathustra’s Dionysian Modernism*, 209-210. Para Lampert este es el discurso más asombroso de Zaratustra pues trata del destino de la humanidad en relación con lo que ha sido hasta ahora su historia y sus pensamientos fundamentales; es la premonición del pensamiento que ha posibilitado todo el libro, el eterno retorno. Lampert, *Nietzsche’s Teaching*, 140.

tanto es su indisoluble vínculo con el tiempo⁴². Visto desde aquí el árbol de la venganza que ha creado los grandes pensamientos-valoraciones de la humanidad respecto a la existencia en su totalidad, está enraizado en lo más hondo de la finitud humana⁴³.

Zaratustra señala a sus discípulos que es el “fue” del tiempo lo que genera el sufrimiento de la voluntad. Pues es *aquello* que le enrostra su radical impotencia en la medida que le enrostra lo que la excede y torna impotente. ¿Qué quiere decir Zaratustra con aquella particularidad del tiempo? Pensemos en el *fue* más abismal y radical que se abre en medio del ente, lo absolutamente *sido*, la verdadera despedida. Pensemos el “fue” del tiempo no como otra cosa que la *muerte*, no sólo la que “vemos” sino que, de modo más esencial, la que *anticipamos*. ¿No será *ella* lo que sume a nuestra voluntad en una aflicción profundamente solitaria? ¿Lo que vuelve a nuestra voluntad radicalmente impotente? ¿Lo que le muestra lo que, en definitiva, ya está decidido? ¿No es ella el fondo oscuro, enigmático y problemático de lo vivo, sobre el que se balancean todas las cosas? ¿No está el ser embargado profundamente de no-ser? ¿No es ello lo que sobrecoje a nuestra voluntad en una *contradicción* insoslayable, en *su* contradicción insoslayable?

Con el *fue* del tiempo Zaratustra no busca designar una de las tres partes constitutivas de lo que podríamos denominar “tiempo cronológico”, junto a presente y futuro, sino la temporalidad originaria del tiempo, el modo fundamental de su esenciar. Lo *sido*, es decir, aquello que la voluntad de poder no puede dominar ni controlar, tanto proyectado hacia lo pasado como hacia lo porvenir, expresa no otra cosa que su propia finitud, sus propios límites infranqueables. El tiempo es *pasar*, es un suceder en devenir que deshace indefectiblemente todo lo hecho, es aquello que acoge en su seno silencioso y oscuro todo lo que la voluntad de poder sacó alguna vez a luz dándole contorno, forma e imagen. El tiempo es el manto de olvido que se yergue como trasfondo de todas las cosas.

De este modo, la vida, que no busca conservarse a sí misma sino que es un continuo sacrificio en vistas de su elevación y superación, está sumida en la irrevocable experiencia de lo que *fue*, está siempre sostenida por el eco imperturbable del tiempo. Todo crecimiento implica la propia destrucción, toda voluntad ascendente viene cruzada intrínsecamente por una voluntad de ocaso. Esta es la aporía fundamental de la voluntad

⁴² La cuestión ahora se nos torna abismante, pues, como nos dice Heidegger, ahora tiene relación con la pregunta sobre “cómo el ser del ente en su conjunto se define y toca al hombre. En Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, 90.

⁴³ Gooding-William, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, 158.

de poder en tanto esencia de la vida. Pues si bien la voluntad está abierta hacia las múltiples posibilidades que vienen desde el porvenir y hacia las cuales se expande y crece, nada puede hacer con lo sido. Y no sólo mirando nostálgicamente hacia el pasado sino con la certeza indeterminada de que todo lo que es y hace en vistas de su autosuperación es absolutamente transitorio, finito y en vano. En la comprensión zaratustriana de la voluntad de poder se esconde un saber abismal y terrible. La vida, que para ascender tiene que irremediabilmente destruir, conlleva un destino indeleble. Todo lo que es y puede ser alguna vez, *será*, de modo irrevocable. Es de esta visión terrible desde donde nace la triste expresión del adivino; “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!”.

Que la voluntad no pueda querer hacia atrás quiere decir, entonces, no sólo que no puede volver sobre cosas pasadas, sino que, y de modo más profundo, que no puede hacer nada para evitar un porvenir inminente. En otras palabras, no puede desarticular la profunda contradicción existente en el fondo de todas las cosas, que embarga la vida de muerte, y a la muerte de vida. Todo lo que podría llegar ser y nos hincha de esperanza finalmente desaparecerá y se perderá más allá de nuestra voluntad. Así con la certeza indeterminada de la *muerte* todas las cosas nos parecen “un fragmento, un enigma y un espantoso azar” (AHZ, “De la redención”). Pues ella nos priva, *al parecer*, de todo fundamento sumiéndonos en el abismo.

Recordemos la sabiduría de Sileno, acompañante de Dioniso, de la cual nos habla el joven Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Ella enseña al hombre que lo mejor y más provechoso para él es algo ya inalcanzable: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Sólo le queda morir lo más pronto posible (NT, 3). ¿De donde brota esta sabiduría espantosa? Sileno habita los bosques. Su sabiduría proviene del fondo terrible de la naturaleza, de la visión del despliegue de la voluntad de poder como esencia de lo vivo. En su visión se pone de manifiesto el eterno tormento del mundo, su permanente desintegración y absurdo. Nietzsche lo denomina, en aquella obra, la contradicción primordial y el dolor primordial existentes en el corazón de lo Uno primordial.

El *fue* del tiempo nos señala entonces hacia el sufrimiento primordial del mundo en la medida que está esencialmente atravesado por el rostro mudo de lo percedero. En la visión de Sileno, que aparece una vez desarticulados todos los errores *humanos*, *demasiado humanos* a través de los cuales el hombre se ha comprendido en la tierra, la existencia se nos aparece en toda su abrumadora contradicción, en toda su desmesura. Es esto lo que Nietzsche comprende con la palabra *devenir*: la vida en su eterno

aparecer y desaparecer. Este dolor acompaña a todo lo vivo, no como producto de relaciones intramundanas sino como un acontecimiento que viene desde su propia esencia y destino.

La metafísica, en tanto pensamiento que ha introducido en la existencia la negatividad, la dualidad y la escisión, es expresión del modo cómo el hombre ha encarado y vivido hasta ahora el dolor del tiempo. Zaratustra lo describe del siguiente modo;

Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás—dice Zaratustra a sus discípulos—por ello el querer mismo y toda vida debían ser— ¡castigo! Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: ¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer! (AHZ, “De la redención”).

Aquí entramos a la cuestión misma del espíritu de la venganza. Esta opera bajo la lógica de la compensación. Esta dice que todo sufrimiento puede ser aliviado haciendo daño al causante de aquel. Asume que todo dolor es provocado, que todo dolor es por-algo. Dice, en otras palabras, que todo dolor es huella de una falta, de una deuda, de un acto de retribución. En este sentido “el sufrimiento de no poder querer hacia atrás”, inherente a la finitud de lo humano, se ha interpretado históricamente como *castigo* y la existencia en su totalidad, como una *exigencia* y *deber* caída sobre todo lo humano, para saldar una deuda originaria. El espíritu de la venganza, que es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora, ha sido la asombrosa trasposición de la lógica de la compensación a un plano metafísico y trascendental. En ella el hombre ha fundado su comprensión de la existencia en su totalidad, y con él, el modo de habitar la tierra.

“Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual tiene éste que devorar a sus propios hijos”: así predicó la demencia. “Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado ‘Existencia’?” Así predicó la demencia. “¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra ‘Fue’: eternos tienen que ser también todos los castigos!” Así predicó la demencia. “Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado

‘Existencia’ consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa! A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer-” ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia! (AHZ, “De la redención”).

En esta comprensión de la totalidad de la existencia, se expresa una voluntad de poder humana ciega y herida que *quiere* vengarse contra el origen mismo de su dolor. Sin embargo su origen no es otro que la contradicción inherente a todo lo vivo. Y como lo vivo es en su esencia voluntad de poder, ella vuelca su rencor contra ella misma. De ahí que el último pensamiento metafísico sea la de eliminar el querer de la voluntad, transformándolo en no-querer. Un extraño libertador ha sido hasta ahora la voluntad: para eliminar el *dolor* del mundo ha querido eliminarse a sí misma⁴⁴.

16

Ahora bien, con el desvelamiento de Zarathustra del dolor primordial del mundo en tanto aporía fundamental de la voluntad de poder, se nos aparece *también* un asunto que hasta ahora sólo habíamos asumido sin ponerlo en cuestión. Se trata de lo que hemos visto como carácter principal de la debilidad y enfermedad de la voluntad de poder humana, es decir, el sufrimiento de sí mismo. Ahora apreciamos de qué está el hombre verdaderamente enfermo, de donde proviene su impotencia esencial. Nietzsche señala en varios lugares que su concepto de debilidad o enfermedad tiene que ver fundamentalmente con un asunto fisiológico, anímico y psicológico antes que con un asunto de orden político o social⁴⁵. A la luz de lo dicho, vemos que el dolor de sí mismo tiene que ver, antes que nada, con el *vínculo* de la voluntad de poder con la

⁴⁴ Como señala en *La genealogía de la moral*, a propósito de la forma de vida proyectada en el ideal ascético; “En ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica” (GM, III, 11).

⁴⁵ Ver, por ejemplo, KSA 12: 5[71] 14; MBM, 257; GM, I, 5y 6.

temporalidad, tiene que ver con el modo cómo el hombre ha asumido y experimentado el dolor primordial de la vida, abriéndose o cerrándose a él, afirmándolo o negándolo. En este sentido, la impotencia no viene dada tan sólo como producto de la tensión que se da entre los entes al interior de la lucha de la vida sino, de modo originario, con el modo cómo la voluntad de poder humana se vincula con su más íntima impotencia y tribulación, es decir, con el *pasar* inexorable del tiempo en tanto dolor primordial de la vida. Esta relación, este modo de apertura a la totalidad de lo que *es*, es lo que se pone de manifiesto en toda creación humana. De este modo, que Zaratustra señale que las modalidades de pensamiento sobre las cuales el hombre ha construido su morada sobre la tierra no han sido otra cosa que *venganza espiritualizada* quiere decir sencillamente que en todas ellas ha dominado una voluntad de poder esencialmente herida, una voluntad de poder que ha guardado rencor de su misma condición de finitud, condenando su propia esencia y poder.

Por eso que el sentido de la redención zaratusatrana tiene que ver con una *transformación* de la relación entre voluntad de poder y tiempo, no con la eliminación de este último. Esto lo dice al final de su discurso, antes de que una visión lo aterrorizara, dejándolo sin palabras.

Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: “La voluntad es un creador” Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!”-Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” ¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería? ¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?

El tiempo y su pasar son algo terrible para la finitud humana hasta que la voluntad no lo niegue sino que lo afirme, hasta que lo quiera así tal cual es, en toda su plenitud, belleza y oscuridad. Y no tan sólo referido a los *hechos* puntuales que pasan “al interior” del tiempo sino al tiempo mismo, al tiempo en su articulación esencial, al tiempo pasado-presente-futuro que se abre y regala a la voluntad el *espacio* de juego para su crecimiento *libre* sobre sí misma. Así, y sólo así, lo que está destinado a desaparecer en el seno del tiempo de la tierra queda *salvado* en el querer más alto y sublime de la

voluntad de poder. Así, y sólo así, la voluntad de poder puede liberarse del resentimiento que lo *ata* a lo que no puede dominar ni controlar tornándola *pesada*, acogiendo ahora a todo *ello* en sus creaciones, nacidas desde la apertura y afirmación de todo lo que es.

Pero este *otro* vínculo de la voluntad con el tiempo que enseña Zaratustra, que viene luego de la muerte de Dios es algo superior a todo tipo de reconciliación.

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación? Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder- : sin embargo ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?»

Es luego de estas palabras que Zaratustra, de pronto, calla. Sus ojos mostraban la visión de alguien que contemplaba algo de modo horrorizado. ¿Puede la voluntad de poder, finalmente, querer hacia atrás?

17

Con su nueva visión, Zaratustra se eleva cada vez más hacia la altura, cada vez más lejos de todos los hombres. Desde allí, todos los grandes valores que mueven a la existencia humana aparecen tibios, mediocres, expresiones de un tímido impulso de conservación y reiteración de lo *igual*. Su visión de una voluntad que se *vincula* con el tiempo de un modo superior a todo tipo de reconciliación y aceptación resignada, lo lleva hacia futuros remotos, hacia un lugar donde incluso “los dioses se avergüenzan de todos los vestidos” (AHZ, “De la cordura respecto a los hombres”). Y sin embargo, Zaratustra no comprende lo que ha sucedido en él, aún no alcanza el trasfondo de su transformación, la alegría y el peligro que conlleva su liberación. Sobre este abismal enigma trata el último discurso de la segunda parte del libro, titulado “La más silenciosa de todas las horas”. Algo ha ocurrido con Zaratustra, que le exige *desde* su propio corazón volver nuevamente a la soledad de las montañas.

¿Qué me ha ocurrido? ¿Quién me lo ordena—Ay, mi irritada señora lo quiere así, me ha hablado: ¿os he dicho ya alguna vez su nombre? Ayer al atardecer

me habló *mi hora más silenciosa*: ese es el nombre de mi terrible señora (AHZ, “La más silenciosa de todas las horas”).

La hora más silenciosa es aquel instante donde el hombre es llevado a su más profunda e importante decisión, donde se puede ganar a sí mismo o perder en la dispersión del mercado público, de “la chusma”. Zaratustra llega a ella luego de un largo camino de pensamiento, luego de un arduo trabajo de destrucción y liberación de los valores supremos habidos hasta ahora. Recién ahora se abre hacia su más íntima tarea, hacia su más propio destino. Y sin embargo, Zaratustra no se entrega a él fácilmente, le teme, quiere volver a las viejas certezas y seguridades. Pues, al enfrentarnos a nuestra hora más silenciosa, nada de lo que usualmente tomamos por fundamentos obvios y socialmente compartidos, tienen incidencia alguna. Nuestra más íntima hora es silenciosa pues *nadie*, fuera de nosotros, puede escucharla ni entenderla. No hay palabras, conceptos ni categorías. Allí se pone en juego nuestra virtud sin-nombre. Sólo nosotros tenemos oídos para ella, sólo nosotros podemos poner atención a nuestra *vocación* que se abre desde un porvenir incalculable, desde un porvenir al que estamos permanentemente proyectados, el cual, ahora, lo hacemos nuestro, nos lo apropiamos desde nosotros mismos. Es el instante donde, desde nuestro propio abismo, nos encontramos cara a cara con nosotros mismos. Zaratustra lo expresa del siguiente modo;

Ésta es la parábola que os digo. Ayer, en la hora más silenciosa, el suelo me falló: comenzaron los sueños. La aguja avanzaba, el reloj de mi vida tomaba aliento -, jamás había oído yo tal silencio a mi alrededor: de modo que mi corazón sintió terror. Entonces algo me habló sin voz «¿*Lo sabes, Zaratustra?*» Y yo grité de terror ante ese susurro, y la sangre abandonó mi rostro: pero callé. Entonces algo volvió a hablarme sin voz: «¿*Lo sabes, Zaratustra, pero no lo dices!*» - Y yo respondí por fin, como un testarudo: «¿*Sí, lo sé, pero no quiero decirlo!*» Entonces algo me habló de nuevo sin voz: «¿*No quieres, Zaratustra? ¿Es eso verdad? ¡No te escondas en tu terquedad!*» (AHZ, “La más silenciosa de todas las horas”).

En su hora más silenciosa, el antiguo suelo de certezas y seguridades de Zaratustra se resquebrajó, precipitándose a su propio ab-ismo. Y es en él, rodeado de un silencio y soledad terribles, donde su propia voz sin voz lo inquiere de modo abrumador. ¿Qué es

lo que Zaratustra sabe y no quiere decir? ¿Cuál es la sabiduría a la que ha llegado y que lo enfrente a su auténtica tarea? ¿De qué se esconde Zaratustra?

En un primer momento Zaratustra ve su tarea como algo externo a él y a lo cual, luego de un extenso camino de pensamiento, terminó por arribar. Desde esta comprensión, se le aparece como algo inmensamente pesado, que está por encima de sus fuerzas y de su poder. Por eso le pide con dolor, a su voz sin voz, que lo dispense de ella, que lo libere de tan grande y horrible visión. Pero su hora más silenciosa lo abre su más irrenunciable verdad. Zaratustra *es* su tarea, *es* su destino. No pueden pensarse por separado, como instancias que luego vienen a reunirse, sino que vienen al mundo desde la palabra y mensaje de Zaratustra, desde su sabiduría, desde lo que él, íntegramente, *es*. Pero entonces, le dice amargamente Zaratustra a su voz sin voz, su tarea no tiene poder ni sentido alguno, pues los hombres a los que ha regalado su sabiduría sólo se han burlado de él;

«Mi voz no ha trasladado aún montañas, y lo que he dicho no ha llegado a los hombres. Yo he ido sin duda a los hombres, pero todavía no he llegado hasta ellos». Entonces algo me habló de nuevo sin voz: «¿Qué sabes tú *de eso!* El rocío cae sobre la hierba cuando la noche está más callada que nunca». - Y yo respondí: «Ellos se burlaron de mí cuando encontré mi propio camino y marché por él; y, en verdad, mis pies temblaban entonces. Y así me dijeron: ¡has olvidado el camino, y ahora olvidas también hasta el andar!» Entonces algo me habló de nuevo sin voz: «¿Qué importa su burla! Tú eres uno que ha olvidado el obedecer: ¡ahora debes mandar! ¿No sabes *quién* es el más necesario de todos? El que manda grandes cosas (AHZ, “La más silenciosa de todas las horas”).

Pero el mandar no es sinónimo de grandes ruidos y estruendos, como vimos al momento de analizar el discurso “De los grandes acontecimientos”. Por el contrario, como señala su voz sin voz, “el rocío cae sobre la hierba cuando la noche está más callada que nunca” (AHZ, “La más silenciosa de todas las horas”). Las creaciones más poderosas llegan a los hombres de un modo prácticamente imperceptible para ellos. Esto lo expresa la voz sin voz del siguiente modo;

Entonces algo me habló de nuevo como un susurro: «Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo (AHZ, “La más silenciosa de todas las horas”).

En este sentido, no es la voz del león la que verdaderamente manda y genera obediencia, como cree en un momento del discurso Zaratustra, sino que esta es relevante en la medida que destruye y nos libera de antiguas ataduras. Sin embargo, como señala el discurso de la primera parte “Del camino del creador”, lo fundamental no es ser libre *de* algo, sino libre *para* algo. Para esto Zaratustra aún debe convertirse en niño, dice la voz sin voz, de un modo más originario y profundo de lo que evidenció el viejo santo del bosque, cuando Zaratustra bajaba por primera vez desde la montaña. Y para eso, para su última y gran transformación, Zaratustra debe volver a la soledad. Pues sus frutos están maduros pero él no está aún maduro para ellos. Y entre medio de risas que surgían y lo rodeaban desde ninguna parte, esta visión generó en él un dolor innombrable. Y cuando cayó la noche, marchó solo abandonando a sus amigos.

PARTE CUARTA. EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO Y LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA

1

El epígrafe con el cual se da inicio a la tercera parte de *Así habló Zaratustra* no es inocente, sino que expresa de modo claro y preciso la tonalidad desde donde ahora Zaratustra nos habla. Es un fragmento del discurso de la primera parte titulado “Del leer y el escribir” y señala lo siguiente;

Vosotros miráis hacia arriba cuando deseáis elevación. Y yo miro hacia abajo, porque estoy elevado. ¿Quién de vosotros puede a la vez reír y estar elevado? Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, fingidas y reales (AHZ, “Del leer y el escribir”, 1).

La tercera parte del libro nos presenta el despliegue de la visión que aterró a Zaratustra al final de la segunda parte, y que es consecuencia esencial de su camino de pensamiento. Pero ahora, a lo largo de los discursos y conversaciones consigo mismo que lo componen, Zaratustra se eleva por sobre su propia pesantez, hacia una dimensión donde la vida surge y brota desde sí misma, hacia las mismas cimas del ser. La tercera parte es la manifestación de la idea que descansa en el trasfondo de todo el libro, y que recién ahora Zaratustra es capaz de avizorar, como su destino y tarea particulares e intransferibles.

Ahora bien, que la visión que lo llenó de angustia y temor sea consecuencia de su destino quiere decir, al mismo tiempo, que es lo suyo más propio, más solitario, más singular. Alcanzar esta idea quiere decir también alcanzarse a sí mismo. Esto lo expresa en el discurso que abre la tercera parte, titulado “El viajero”.

Lo único que hace es retornar, por fin vuelve a casa - mi propio sí-mismo y cuanto de él estuvo largo tiempo en tierra extraña y disperso entre todas las cosas y acontecimientos casuales. Y *una* cosa más sé: me encuentro ahora ante mi última cumbre y ante aquello que durante más largo tiempo me ha sido ahorrado. ¡Ay, mi más duro camino es el que tengo que subir! ¡Ay, he

comenzado mi caminata más solitaria! Pero quien es de mi especie no se libra de semejante hora: de la hora que le dice: «¡Sólo en este instante recorres tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo - ahora eso está fundido en *una sola cosa!* (AHZ, “El viajero”).

El camino de regreso a casa; de esto se trata la tercera parte del *Zaratustra*. Esto quiere decir, el camino de regreso a *aquello* que lo constituye en lo que él es, aquello que actúa en el fondo de todo su mensaje, aquello que representa, al mismo tiempo, su más alta cumbre y su más profundo abismo. En su hogar más propio ambas son una y la misma cosa. Ahora bien, el camino de retorno es un camino ascendente, camino que exige, como el impulso primordial de la vida, subir sobre la propia cabeza, sobre el propio corazón. Como señala el mismo Zaratustra, en uno de los párrafos más bellos de todo el libro;

Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para ver *muchas cosas*: - esa dureza necesítala todo aquel que escala montañas. Mas quien tiene ojos importunos como hombre del conocimiento, ¡cómo iba a ver ése en todas las cosas algo más que los motivos superficiales de ellas! Tú, sin embargo, oh Zaratustra, has querido ver el fondo y el trasfondo de todas las cosas: por ello tienes que subir por encima de ti mismo, - ¡arriba, cada vez más alto, hasta que incluso tus estrellas las veas *por debajo* de ti! ¡Sí! Bajar la vista hacia mí mismo e incluso hacia mis estrellas: ¡sólo esto significaría mi *cumbre*, esto es lo que me ha quedado aún como mi *última* cumbre! –

La última cumbre de Zaratustra, y que representa el regreso a su sí-mismo propio, es, paradójicamente a su vez un “apartar la mirada de sí mismo” para disolverse en el fondo primordial de todas las cosas. Que Zaratustra se encamine hacia lo que constituye irremisiblemente su más alto destino no quiere decir, entonces, un enclaustramiento en su individualidad monádica sino todo lo contrario. Significa que al llegar a ser el que él es, se abre con toda plenitud a la inmensidad de la vida, hacia todo lo que precisamente lo constituye esencialmente, más allá de lo que usualmente se comprende por subjetividad. Subir hacia sí mismo es subir hacia lo que lo excede y sobrecoge. Es subir hacia lo *radicalmente Otro*, más allá de todas las explicaciones humanas, demasiado humanas que el hombre a puesto sobre las cosas para *hacerlas pensables* para sí mismo.

Subir, escalar por encima de sí mismo es abrirse al fondo primordial del ser. Hacia allí camina Zaratustra, hacia una dimensión donde incluso se mira a sí mismo desde la altura. Su soledad es, por eso, la soledad del hombre que ha logrado desasirse de los conceptos y categorías que hemos puesto *sobre* las cosas para controlarlas y asentar en ellas un habitar dominador, dejando aparecer el trasfondo silencioso de todas ellas. El regreso a casa no constituye la afirmación de su individualidad sino su apertura a lo Uno-todo.

2

La visión que deja aparecer la inocencia de todo lo que *es*, es decir, su fondo libre de valoraciones y deseos *humanos, demasiado humanos*, es la visión más aterradora que jamás hombre alguno haya alcanzado. Por eso que dice, al final del discurso “El viajero”, que “el *amor* es el peligro del más solitario, el amor a todas las cosas, ¡con tal de que vivan!” (AHZ, “El viajero”). El discurso que viene a continuación, titulado “De la visión y del enigma” lo pone de manifiesto. Allí Zaratustra narra, a los marineros que compartían con él el barco que lo llevaba hacia las islas afortunadas, el enigma que ha visto y que simboliza el asenso hacia su altura, hacia su hogar, hacia su última cumbre.

Sombrío caminaba yo hace poco a través del crepúsculo de color de cadáver, -sombrio y duro, con los labios apretados. Pues *más de un* sol se había hundido en su ocaso para mí. Un sendero que ascendía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, al que ya no alentaban ni hierbas ni matorrales: un sendero de montaña crujía bajo la obstinación de mi pie. Avanzando mudo sobre el burlón crujido de los guijarros, aplastando la piedra que lo hacía resbalar: así se abría paso mi pie hacia arriba (AHZ, “De la visión y del enigma”).

El asenso no era cosa fácil, pues, al tiempo que subía, su más peligroso enemigo y demonio, el *espíritu de la pesadez*, subido sobre sus hombros, tiraba hacia abajo, haciendo de su camino algo tortuoso y sufrido. A cada paso que daba Zaratustra el demonio, “mitad enano, mitad topo”, dejaba caer sobre él “pensamientos-gotas de plomo”.

Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada - ¡tiene que caer! ¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado muy alto, - mas toda piedra arrojada - ¡tiene que caer! Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, - ¡mas sobre ti caerá de nuevo!» (AHZ, “De la visión y del enigma”, 1).

El asenso era tortuoso y Zaratustra parecía un enfermo totalmente rendido. Sin embargo, desde el valor y el coraje propios del viajero que sube montañas, del valor que incluso mata los vértigos que produce el más profundo abismo, del valor que hunde sus raíces en el despliegue y querer de la vida que sobrevive siempre a la muerte, Zaratustra enfrentó de pronto al enano, al espíritu de la pesantez.

«¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos -: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ése - no podrías soportarlo!» - Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.

El valor y corajes de la propia vida, encarnados en Zaratustra en su asenso hacia ella misma, superó las torturas del demonio del espíritu de la pesantez. Asunto de suma necesidad, pues para alcanzar el pensamiento abismal, el pensamiento de todos los pensamientos, Zaratustra tiene que haberse previamente desprendido de todo lo que fuerza a ir hacia abajo, de todos los valores, conceptos, metas y fines que hemos creído fijos, inmutables e inherentes a todas las cosas. Si esto no fuese así, el pensamiento más abismal se tornaría totalmente *insoportable*. Pues en él tiene lugar *otra* comprensión y experiencia del tiempo, una que nos pone de cara a la manifestación del corazón del mundo que brota desde sí mismo y no ya desde algo externo a él. En esta *otra* comprensión la voluntad y el tiempo alcanzan un vínculo que supera todo tipo de reconciliación, sellando el pacto del anillo de los anillos. Tiempo y tierra se tornan, desde esta visión, como *el* espacio de juego sagrado, olvidado por las idealidades y modos de vida de los trasmundanos. No obstante, como señalamos, también puede

resultar insoportable. De cara a la manifestación del fondo abismal de la existencia, el enano del espíritu de la pesantez, expresión de todas las valoraciones a partir de las cuales el hombre ha construido su mundo hasta ahora, salta de los hombros de Zaratustra, dejándolo libre para su último ascenso.

Así, libre y liviano, Zaratustra cae en cuenta de que, en el lugar donde se habían detenido él y el enano, había un portón.

«¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante - es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'. Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?»

Luego de la muerte de Dios la voluntad de poder, en tanto impulso permanente de crear y elevarse por encima de sí misma, ha sido reconocida por Zaratustra como esencia de la vida. Todas las metas y fines que el hombre ha venerado como incondicionales, aparecen desde esta perspectiva, como medios para dicho ascenso. De este modo, el tiempo que posibilita el despliegue de la voluntad de poder se vuelve *infinito*, en algo que sucede sin meta final, y por ende, de durabilidad eterna. Esto es lo que queda expresado en la visión del portón, en donde todo lo sido se expande infinitamente hacia atrás, y todo lo posible eternamente hacia adelante, chocando de cabeza en el *instante*.

Pero, ¿por qué Zaratustra nos dice que chocan de cabeza? Lo que *fue* y lo que *será* son contradictorios entre sí. Pues lo que *fue* está *hecho*. Se pierde más allá de todo querer de la voluntad, es la piedra que no puede remover bajo ninguna circunstancia. Y lo que *será* es lo abierto, hacia donde la voluntad crece, hacia donde se expande creándose y elevándose por sobre sí misma. En estos dos “tiempos del tiempo” se pone de manifiesto la contradicción imperante en todo lo que es, lo cual *es* siempre algo *sido-llegando a ser*. Esta tensión, que aúna necesidad y libertad en un mismo instante de finitud, es el juego donde vida y muerte se abrazan y rechazan, visto desde acá, infinitamente.

El instante del tiempo, simbolizado con la figura del portón donde los dos tiempos ilimitados chocan entre sí, es, por tanto, una contradicción permanente entre lo

sido y lo que será, es la manifestación de un permanente desajuste y desequilibrio entre ser y no ser. No hay, propiamente hablando, presente alguno, pues no existe nada que podamos pensar como “estable”, como permanente, como *ser*, sino que todo *deviene* hacia el infinito de lo sido y hacia el infinito de lo que será.

Este es el más secreto dolor que desespera a la voluntad de poder. El lamento del adivino, expresado en su frase “todo es en vano, todo es idéntico, todo fue”, brota del desvelamiento de esta abrumadora verdad del ser. Nietzsche también lo describe, en un aforismo póstumo del verano de 1886 y otoño de 1887 del siguiente modo;

Que este <¡en vano!> sea el carácter de nuestro actual nihilismo, resta por demostrar. La desconfianza frente a nuestras anteriores estimaciones de valor se intensifica hasta llegar a la pregunta <¿no son todos los <valores> señuelos con los que la comedia se prolonga sin acercarse sin embargo de ninguna manera a un desenlace?>. La *duración*, acompañada de un <en vano>, sin meta ni fin, es el pensamiento más *paralizante*, en especial cuando además se comprende que uno está siendo burlado y sin embargo no tiene el poder de no dejarse burlar (KSA, 12: 5[71] 5).

A este estado del mundo Nietzsche lo denomina nihilismo, lo cual quiere decir básicamente, el pensamiento de que la *nada* se expande infinitamente y que la vida gira en torno a ella sin meta ni fin algunos. Este pensamiento es el más paralizante de todos en la medida que, como lo expresa la frase del adivino, toda acción se comprende como algo “en vano”, como algo que nunca logrará arrebatar del dominio del *fue* creación alguna. Ahora bien, ¿por qué Zaratustra pregunta al enano, al final del párrafo citado más arriba, de si él cree que esos caminos se contradicen eternamente, es decir, el camino que va hacia el pasado ilimitado y el camino que va hacia el futuro ilimitado? ¿Es que acaso el fue y el será se enfrentan de cabeza *necesariamente* como una contradicción insoslayable? O dicho de otra forma, recordando la pregunta que cierra el discurso “De la redención”, ¿puede la voluntad de poder querer también hacia atrás?

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir,

¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que - haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿*Por lo tanto* - - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia delante* - *tiene que* volver a correr una vez más! (AHZ, “De la visión y del enigma”, 2).

Es en esta visión donde se anuncia por vez primera el pensamiento más abismal, el *pensamiento del eterno retorno de lo mismo*. Si desde este instante hacia atrás se proyecta un camino *eterno*, es imposible que aún resten cosas que aún no lo hayan recorrido. Pues si el camino es eterno, todo lo que fue-es-y-será está reunido en él, en la medida que no puede ser pensado lo eterno como algo incompleto sino siempre como plenitud. Lo mismo hacia delante. Si un camino eterno se proyecta hacia el futuro, es imposible que existan cosas que aún no lo *hayan* recorrido alguna vez. Todo lo que *será* alguna vez ya *fue*. Todo lo que *fue* nuevamente *será*. El tiempo, entonces, no se expande de modo horizontal hacia el pasado y futuro infinitos, sino que es curvo, es un *círculo* donde todas las cosas están anudadas con fuerza desde el *instante* eterno. En este sentido, este instante en el que estoy frente al computador una mañana fría de sábado arrastra consigo el futuro que viene, paradójicamente, *detrás* de él. Pues, visto desde el pensamiento del retorno, pasado y futuro *son lo mismo*.

En este pensamiento la contradicción insoslayable que afligía a la voluntad de poder tornándola rencorosa y vengativa, se disuelve en el instante eterno. Así, la voluntad no sólo se reconcilia con el tiempo, en la medida que acepta lo sido sino que ahora, en el pensamiento del eterno retorno como última cumbre del pensamiento humano luego de la muerte de Dios, la voluntad de poder queriendo hacia delante quiere, al mismo tiempo, hacia atrás, pues, propiamente hablando, no existen detrás y adelante como distintas dimensiones espaciales del tiempo sino que son, desde la eternidad, lo mismo. Todo lo que la voluntad quiere hacia delante ya *fue* alguna vez; todo lo que fue *puede* volver a ser querido alguna vez por la voluntad.

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? - y venir de

nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?» (AHZ, “De la visión y del enigma”, 2).

3

Ahora bien, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es la consecuencia esencial de la muerte de Dios y el reconocimiento de la voluntad de poder como esencia de todo lo que es. Pues en la medida que todas las metas y fines que el hombre veneró durante más de dos mil años son reconocidos ahora como *medios* a través de los cuales la vida *se crea* permanentemente a sí misma por sobre sí misma; y si, por tanto, el tiempo como posibilidad de expansión de la voluntad de poder nunca alcanza un estadio final, en la medida que este concepto es uno más de los valores supremos que guiaron alguna vez a la humanidad; y si, en este sentido, el tiempo se proyecta hacia atrás y hacia adelante como dos vectores infinitos, que no tienen origen ni inicio alguno (también *tan sólo* valores supremos de la humanidad); lo cuál nos obliga, si somos honestos, a pensar el tiempo como un devenir permanente donde *nada es*, donde lo sido y lo que será se abrazan y rechazan en una contradicción insoslayable, en la contradicción entre ser y no-ser; todo ello nos lleva a la idea de que el mundo es, en esencia, su propio suceder, sin comienzo, sin final, que nunca ha empezado a devenir sino que deviene eternamente, y por ende, de modo esencialmente circular. Nietzsche lo expresa, en un fragmento póstumo de la primavera de 1888, del siguiente modo;

Si *es lícito* que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza—y toda otra representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, *inutilizable*—de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo <retorno> han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha

repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego *in infinitum*. Esta concepción no es sin más una concepción mecanicista; pues si lo fuese, no determinaría un retorno infinito de casos idénticos, sino un estado final. *Porque* el mundo no lo ha alcanzado, el mecanicismo nos ha de valer como hipótesis incompleta y solamente provisional (KSA, 13: 14[188], 5).

La vida, en este pensamiento que nace de la más alta cumbre de la humanidad, vive de sí misma, es su eterno juego de dados. En él *ella* se nos aparece en toda su inocencia y esplendor, libre de la idea del orden moral del mundo y de la idea de castigo, ambas creaciones demenciales nacidas de la más solitaria tribulación de la voluntad de poder que no puede querer hacia atrás. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo representa la superación del *espíritu de la venganza* que ha operado detrás de las valoraciones y conceptos de la humanidad habida hasta ahora. Sin embargo, al mismo tiempo, en este pensamiento abismal *también* tiene lugar uno de los mayores dolores y horrores de la humanidad. Esto se le aparece también a Zaratustra en la visión que narra a los marineros con lo que compartía el barco que se dirigía hacia las islas bienaventuradas.

Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. ¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en *un solo* rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo. Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: - ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: «¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» - éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo* grito (AHZ, “De la visión y del enigma”, 2).

El pastor es la figura que utiliza Nietzsche para mostrar a aquel tipo humano que tiene el poder de guiar a los hombres hacia los fines y metas creados por él. Sin embargo, la idea aterradora a la que conduce inevitablemente la muerte de Dios, consecuencia de la pasión del conocimiento y de la honestidad, a saber, la idea del eterno retorno de lo mismo, se torna para los creadores en una visión insoportable, en una visión que

estrangula y ahoga. Las palabras del adivino, vaticinadoras de una tristeza incalculable, se transforman así en una experiencia pesada y abrumadora. Desde el pensamiento del retorno no vale la pena crear nuevas metas ni fines para el hombre, pues no sólo todo se pierde en el olvido y el fue sino que ¡todo ya fue hecho alguna vez, todo volverá una y otra vez a repetirse! ¡Nada nuevo bajo el sol! La voluntad de poder que quiere superarse permanentemente a sí misma cae en cuenta de que todos sus ascensos conducen, inevitablemente, a antiguos descensos, cae en cuenta de que su camino de superaciones no es, visto desde aquí, una torre que se eleva sobre sí misma sino circular. Todo lo superado volverá otra vez, con todo el sufrimiento y el dolor, con toda miseria, con todo mal. El pensamiento que brota de las cimas más altas de la humanidad conlleva al mismo tiempo, la desesperación más profunda e inevitable. “La existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: <el eterno retorno>. Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo <carente de sentido>) eternamente! (KSA, 12: 5[71] 6).

Sin embargo, en la visión de Zaratustra, algo asombroso ocurre con el pastor estrangulado por la pesada serpiente negra.

Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente -: y se puso en pie de un salto. Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como *él* rió! Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, - - y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca. Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! (AHZ, “De la visión y del enigma”, 2).

Todo el espanto y nauseas que Zaratustra había visto en el rostro del joven pastor, una vez escupida la serpiente negra, se transfiguraron en luz y risas, en liviandad y fiesta. Esto quiere decir que aún, luego de la redención del espíritu de la venganza a través del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, hace falta un último *salto*, aquel que lleva la luz del mensaje de Zaratustra más allá de la gran tristeza y dolor vaticinados por el adivino, más allá de la última consecuencia de la comprensión metafísica moral de la existencia. La muerte de Dios trae una bruma cegadora sobre la humanidad, pues la interpretación de la existencia fundada en la idea del orden moral de mundo fue

considerada (y ejercida como tal) como la única posible, como *la* interpretación. Sin ella todo aparece como algo en vano, como algo sin-sentido, como algo que no vale la pena ser vivido. La idea del eterno retorno de lo mismo es, por tanto, una suerte de bisagra. Por un lado expresa el estado de dolor de una humanidad agotada y desesperada ante la caída de todos los grandes valores que la determinaron desde tiempos remotos. Pero por el otro, en ella se manifiesta la posibilidad de ir más allá de la metafísica, más allá de todas sus creaciones y confianzas, hacia el resplandor de la vida y su manifestación en plenitud, hacia el acontecimiento primordial del ser, hacia un nuevo *anhelo* y apertura que son, para la humanidad transfigurada, una plétora maravillosa de risas. Esto es lo que se pone en juego en los discursos de la tercera parte del *Zaratustra* que vienen a continuación de la primera comunicación del pensamiento de los pensamientos.

4

La idea del eterno retorno de lo mismo es la consecuencia necesaria de la muerte de Dios. Una vez purificado el hombre de todas las valoraciones y errores fundamentales que le dieron sentido a su existencia, y por ende, de la idea del orden moral del mundo, la vida se le *aparece* ahora como un *suceder* no hacia *algo* determinado sino hacia el infinito, en busca de sus propias elevaciones y autosuperaciones. El hombre se transforma en un viajero sufriente y *errante*, que camina inseguro por una cuerda floja tendida sobre un abismo sin fondo, y que, como queda expresado con la figura del equilibrista que aparece en el prólogo del libro, cualquier movimiento de un bufón puede llevarlo al derrumbe de sí mismo.

La muerte de Dios conlleva la visión de que no existen valores fuera del todo de la vida. En este sentido, el hombre *sabe* que todo lo dispuesto por su voluntad de poder está condenado a desaparecer en virtud de su permanente *devenir* hacia *algo más*, en un transcurrir infinito. Esta es la contradicción que impera en el fondo de todo lo que *es*, y que representa el más secreto dolor de la voluntad. El juego de la vida aparece como un eterno juego entre ser y no ser, y en donde el rostro mudo de lo percedero se vuelve destino inevitable. Es de esta verdad originaria desde donde nace la sabiduría terrible de Sileno, habitante de los bosques, como también la oscura visión del adivino que ve cernirse sobre la voluntad de los hombres la sombra de la gran tristeza.

El desmoronamiento de los valores fundados en la confianza en el Dios cristiano conlleva necesariamente la visión de que el *devenir* se proyecta hacia atrás y hacia

delante infinitamente. Al no ser ninguno de los dos vectores del tiempo comenzados por ninguna instancia externa a ellos, transcurren desde la eternidad. Tanto lo que está llegando a ser como lo sido *sucedan circularmente*. Todo lo que fue viene desde el porvenir como todo lo porvenir viene de lo que fue. La idea del eterno retorno de lo mismo adviene al hombre cuando este asume el tiempo como única dimensión de la vida (del ser), cuando asume que ser y devenir son lo *mismo*. El tiempo, en tanto devenir, es la esencia del ser, y la esencia del tiempo.

5

La idea del eterno retorno de lo mismo se *origina* en esta visión donde vida-ser y tiempo-devenir se corresponden mutuamente. Por tanto, no representa una nueva figura de la metafísica, la cual pone al ser verdadero en una dimensión más allá del tiempo terrenal. Ahora el ser no se comprende como lo contradictorio al devenir, sino que ambos se comprenden como lo mismo. Nietzsche lo deja en claro cuando, en un fragmento póstumo de entre finales de 1886 y la primavera de 1887, señala lo siguiente;

Imprimir al devenir el carácter del ser—ésta es la suprema voluntad de poder (...) Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir a un mundo del ser: cumbre de la consideración (KSA, 12: 7[54]).

La idea del eterno retorno de lo mismo constituye, para Nietzsche-Zaratustra, la máxima aproximación al fondo de todas las cosas, lo cual, visto desde la esencia de la voluntad de poder, quiere decir, la suprema creación de la voluntad de poder humana, que quiere corresponder afirmativamente al ser-devenir. ´

Ahora bien, en tanto *creación*, no constituye el reflejo del fondo de todas las cosas sino que la máxima aproximación a él. La idea del eterno retorno de lo mismo sería la humanización más positiva de la vida, el modo más alto y elevado de representar la totalidad de la existencia. Pero ¿esta idea es *sólo* la más fiel representación del ser? ¿O nos señala *también* hacia otra cosa? ¿Es casualidad que sean los animales de Zaratustra y no Zaratustra mismo, los que explican la doctrina del eterno retorno, observando la *superficie* de tal aterradora visión y no las profundidades del alma del maestro? Esto ocurre en el discurso de la tercera parte titulado “El convaleciente”.

El discurso “Del convaleciente” se desarrolla al interior de lo que podríamos denominar un instante de decisión original, en donde una comprensión de la totalidad de la existencia comienza a retirarse, y la inseguridad abismal de un porvenir incierto aparece en el horizonte de la vida humana. Parado en este *entre*, en este instante de donde el hombre puede o perderse y disolverse en la resignación y desesperanza, o asumir su esencia creadora y proyectarla hacia el porvenir, Zaratustra espera el advenimiento del *gran mediodía*, el momento de la gran *autognosis* de la humanidad (...)

en el que mire hacia atrás y hacia delante, en el que se sustraiga del dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su *totalidad*, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué?,—esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad (EH, “Aurora”, 2)⁴⁶.

⁴⁶ Este instante donde los viejos valores se derrumban y nace la exigencia de crear nuevas tablas en vistas del porvenir Zaratustra lo desarrolla hermosamente en el capítulo “De las tablas viejas y nuevas”, donde reúne los pensamientos alcanzados a esta altura del camino. Esto no es casualidad, sino que marca un giro en su pensamiento. Ahora, una vez que se ha purificado de los prejuicios y errores que han determinado a la humanidad, y que por ende, ha acabado provisionalmente con su “filosofía del martillo”, entra en una dimensión puramente afirmativa. “¿Huís de mí? ¿Estáis espantados? ¿Tembláis ante esta palabra? Oh hermanos míos, cuando os he mandado destrozad a los buenos y las tablas de los buenos: sólo entonces es cuando yo he embarcado al hombre en su alta mar. Y ahora es cuando llegan a él el gran espanto, el gran mirar a su alrededor, la gran enfermedad, la gran náusea, el gran mareo. Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; en mentiras de los buenos habéis nacido y habéis estado cobijados. Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos. Pero quien ha descubierto el país «Hombre» ha descubierto también el país «Futuro de los Hombres». ¡Ahora vosotros debéis ser mis marineros, marineros bravos, pacientes! ¡Caminad erguidos a tiempo, oh hermanos míos, aprended a caminar erguidos! El mar está tempestuoso: muchos quieren servirse de vosotros para volver a erguirse. El mar está tempestuoso: todo está en el mar. ¡Bien! ¡Adelante! ¡Viejos corazones de marineros! ¡Qué importa el país de los padres! ¡Nuestro timón quiere *dirigirse* hacia donde está el *país de nuestros hijos*! ¡Hacia allá lánzase tempestuoso, más tempestuoso que el propio mar, nuestro gran anhelo! (AHZ, “De las tablas viejas y nuevas”, 28).

Es en torno a esta espera y maduración donde se desarrolla el maravilloso discurso “Del convaleciente”. Hacia poco tiempo que Zaratustra había retornado a su montaña, luego de un extenso viaje de retorno. Un día, mientras permanecía recostado en su lecho, *algo* aconteció en su espíritu, que lo llevó a pararse como un loco y, con una voz terrible, a exclamar lo siguiente;

¡Sube, pensamiento abismal, de mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino, gusano adormilado: ¡arriba!, ¡arriba! ¡Mi voz debe desvelarte ya con su canto de gallo! ¡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! (...) ¡Arriba! ¡Arriba! ¡No roncar - hablarme es lo que debes! ¡Te llama Zaratustra el ateo! ¡Yo Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo - te llamo a ti, al más abismal de mis pensamientos! ¡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! (AHZ, “Del convaleciente”, 1).

El pensamiento abismal, la idea del eterno retorno de lo mismo, permanece aún en las profundidades de Zaratustra. Aun no lo ha reconocido explícitamente, pero ha madurado en silencio. Lo siente, lo ve venir, lo cual lo pone enfermo. Zaratustra se presenta ante él como el ateo, el abogado del sufrimiento, de la vida y del círculo. Como aquel que no piensa ni quiere instancias fuera de la vida sino que quiere su despliegue temporal y terreno. Sin embargo, pese a todo ello, no puede soportar *aquello* que comienza a advenir desde su propia profundidad. Y ante su innegable presencia cae rendido y agobiado por una náusea profunda, que lo deja nuevamente postrado en su lecho durante siete días, sin comer y sin beber. El pensamiento de los pensamientos le resulta, en una primera instancia, terrible y extremadamente grave.

Ahora bien, luego de permanecer convaleciente durante siete días Zaratustra se levantó de su lecho y miró nuevamente al mundo. Este se le apareció ahora extraño, cerrado, oscuro. En esa experiencia de total extrañamiento y soledad, le agradan las palabras de sus animales, que lo invitan a salir nuevamente de su cueva. Pues en sus parloteos superficiales, el mundo se le aparece momentáneamente como un jardín

reconfortante. No obstante, señala Zaratustra, las palabras sólo ponen en evidencia la abismal distancia, no sólo entre el hombre y las cosas, sino también entre cada uno de los hombres. Pues las palabras, nos dice, sólo son puentes y arcoiris ilusorios que nos hacen creer en la proximidad y cercanía con los otros y con las cosas, haciéndonos olvidar nuestra distancia infranqueable. Nada existe fuera de nosotros mismos. Nosotros les regalamos a las cosas nombres como modos de encontrar confort y guarida en ellas. Sin embargo no son más que mentiras e ilusiones. Es imposible salir de nosotros mismos.

Ahora bien, luego de que Zaratustra habló así a sus animales, con un tono triste y melancólico, ellos le describieron el pensamiento abismal que lo había postrado en su lecho, convaleciente, durante siete días. Como señalamos más arriba, no es inocente que este modo de comprender el pensamiento de los pensamientos venga de los animales de Zaratustra y no de Zaratustra mismo. Esto nos puede indicar que, tal vez, exista una dimensión que excede la comprensión de sus animales, dimensión que trataremos de desentrañar más adelante.

«Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen - y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.» (AHZ, “El convaleciente”, 2).

Las palabras de sus animales profundiza la idea del eterno retorno de lo mismo. Como dijimos más arriba, para Nietzsche-Zaratustra esta idea es la máxima aproximación del mundo del devenir al mundo del ser. Pues, si ponemos atención a lo dicho por los animales de Zaratustra, con esta idea el devenir, que en una primera instancia se nos apareció como algo que nunca *es* sino que sucede en la tensión de lo *sido-llegando a ser* se torna ahora en un acontecimiento que en cierto sentido *permanece* en tanto circularidad. El ser es, nos dicen los animales, una rueda que gira eternamente sobre sí misma, una casa donde acontece lo que acontece, donde fluye muerte y vida, creación y

destrucción, despedida y encuentro. En cada instante tiene lugar la eternidad, en cada instante se pone en juego la existencia, sin inicio y sin final.

Este pensamiento, descrito por sus animales, es lo que puso enfermo y convaleciente a Zaratustra. Pues con él la gran tristeza anunciada por el adivino se asentó en su propia alma, y lo dejó convaleciente durante siete días sobre su lecho, sin comer ni beber cosa alguna. Paradójicamente, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, al mismo tiempo que significa la gran redención y liberación de la voluntad de poder de su más solitaria tribulación implica la experiencia del gran dolor, del gran hastío y desesperanza. La idea suprema y afirmativa de la vida conlleva la visión más horrible de la existencia. Este es el significado de la imagen del pastor ahogado por una negra serpiente. Zaratustra, el abogado de la vida y del círculo, enfermo de la propia redención.

¡Oh truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zaratustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días: - ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, - ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo? Mas ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención (AHZ, “El convaleciente”, 2).

Lo que estrangulaba a Zaratustra era el gran hastío por el hombre. Pues en la idea del eterno retorno de todas las cosas, viene implícita la idea de que todo va a retornar alguna vez, incluso el hombre pequeño y débil, incluso todas aquellas valoraciones y tipos humanos que Zaratustra quiere superar en vistas de la liberación de las fuerzas ascendentes de la vida. De ahí las palabras del adivino; “Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula”.

Un gran crepúsculo iba cojeando delante de mí, una tristeza mortalmente cansada, ebria de muerte, que hablaba con una boca bostezante. «Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño» - así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse. En una oquedad se transformó para mí la tierra de los hombres, su pecho se hundió, todo lo vivo convirtióse para mí en putrefacción humana y en huesos y en

caduco pasado. Mi suspirar estaba sentado sobre todos los sepulcros de los hombres y no podía ponerse de pie; mi suspirar y mi preguntar lanzaban presagios siniestros y estrangulaban y roían y se lamentaban día y noche: - «¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!» -(AHZ, “El convaleciente”, 2).

La idea de que todo lo superado va a retornar eternamente inunda a Zaratustra de la más profunda náusea. ¿Cómo querer, entonces, elevarse permanentemente sobre sí mismo si todo aquello que se deja atrás va a volver irremisiblemente una y otra vez? ¿Cómo poder vivir con este pensamiento terrible? Por eso dice la sabiduría tanto del adivino como de Sileno, habitante del fondo de la naturaleza, que “el saber estrangula”. El saber que se arriesga a aproximarse al fondo de todas las cosas.

7

En la imagen del pastor estrangulado por el gran hastío por el hombre y la existencia, tiene lugar un acontecimiento asombroso. Cuando el pastor muere y escupe lejos de sí la cabeza de la serpiente, este se le apareció a Zaratustra no como pastor ni hombre, sino como un transfigurado, como un iluminado, envuelto en una risa que cubrió con su luz y liviandad toda la tierra. Este es el *gran salto* que lleva a la humanidad más allá de todo lo que ha sido hasta ahora, más allá de la metafísica. La idea del eterno retorno de todas las cosas acarrea el gran hastío *sólo* al interior de la interpretación metafísica de la existencia, sólo al interior de sus expectativas, valores y fines. Como señala Nietzsche en un fragmento póstumo, sólo el hombre enfermo “sentirá la creencia en el eterno retorno como una *maldición*” (KSA, 12: 5[71] 14). Ahora, con y en el pensamiento de los pensamientos, el hombre vuelve a poner el centro de gravedad en la vida y en el tiempo de la tierra, vuelve a abrirse afirmativamente al juego del mundo con todo lo bueno y malo que él conlleva.

Con y en la idea del eterno retorno de lo mismo, como máxima aproximación de la voluntad de poder al fondo del ser-devenir, si bien genera en la voluntad de poder humana impotente la máxima desesperanza y negación de la existencia, *también* genera, en el hombre que ha reconocido afirmativamente su esencia creadora, la celebración de

todas las fuerzas ascendentes de la vida, la celebración de su impulso primordial⁴⁷. Este es el gran salto, que la vida humana *puede* dar con el pensamiento del eterno retorno, y que la reencuentra con su más propia *salud*, en tanto apertura a las fuerzas originantes y ascendentes de la vida. Pues nos lleva a *querer* incluso lo más bajo de la existencia, incluso la debilidad y la impotencia, incluso si esta retorna una y otra vez desde la eternidad. Con dicho pensamiento, la voluntad de poder, liberada de su dolor e impotencia se quiere a sí misma del modo más elevado posible. “*Imprimir* al devenir el carácter del ser—ésta es la suprema *voluntad de poder*”; Con esta idea suprema, ella misma se hace permanente y eterna, superando el terror y tristeza implicados en la visión del devenir como única dimensión del ser.

Lo principal de la idea del eterno retorno de lo mismo es, entonces, no el pensamiento de que todas las cosas volverán tal cual han sido una y otra vez, sino que es consecuencia de una apertura plena y afirmativa de la vida, que se *quiere* a sí misma por toda la eternidad. En este sentido, si en un primer momento con esta idea se pone el centro de gravedad en la repetición de los entes y sus posibles y finitas combinaciones al interior de un tiempo circular ahora, ahondando aún más en el fondo de todas las cosas, se pone el centro de gravedad, no en cada cosa en particular, sino en la vida como acontecimiento que baila por sobre todas las cosas.

A partir de esto podemos comprender el famoso aforismo 341 de *La Ciencia jovial*, el cual representa la primera anunciación de la idea del eterno retorno de lo mismo, que lleva a cabo Nietzsche en sus escritos publicados en vida. Allí Nietzsche nos presenta una idea enunciada de modo *hipotético*, idea que nos pone de cara con nuestra “más silenciosa de todas las horas”, desnudos ante nosotros mismos.

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: <Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada

⁴⁷ El descubrimiento de que en el fondo de toda “voluntad de moral” actúa la voluntad de poder, y por ende, de que todas las jerarquías y derechos que se han atribuido a sí mismos los impotentes y débiles son consuelos y creaciones de sus voluntades de dominio, no expresión de un orden moral del mundo, conduce—nos dice Nietzsche—al oprimido a un “estado de desesperación”. Ahora bien—continúa—no es que con esto la *penuria* en el mundo aumente sino que Dios, la moral y la resignación se develan como “remedios a niveles profundos y terribles de miseria”. “El valor *de una crisis* así está en que *purifica*, en que concentra los elementos emparentados y hace que se corrompan unos a otros, en que asigna tareas comunes a hombres de modo de pensar opuestos—sacando también a la luz a los más débiles de entre ellos, a los más inseguros, con lo que da impulso a una jerarquía de fuerzas desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que ordenan como los que ordenan, a los que obedecen como los que obedecen. Naturalmente fuera de todos los ordenes sociales existentes” (KSA: 12: 5 [71] 14).

nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión—e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez—¡y tú con él, polvillo de polvo!>. ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: <¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino>! Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta <¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?>, ¡recaería sobre tu acción como el mayor dentro de gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello? (CJ, 341).

Tal como le señalan sus animales en el discurso “Del convaleciente”, Zaratustra es el *maestro del eterno retorno*. Es decir, el maestro de la doctrina *nacida* de la afirmación al suceder de la vida en cuanto tal y que representa la máxima aproximación del ser al mundo del devenir. Por esto mismo, es decir, por nacer de la vida y su devenir y no de su negación y condena, la idea del eterno retorno no es anunciada en este aforismo como verdad dogmática sino como hipótesis. No dice, como las doctrinas metafísicas y morales que *se debe* vivir de tal y cual forma como *medio* para ser recompensado con la vida más allá de la vida terrenal, sino tan sólo *pregunta* cómo tendríamos que llegar a ser buenos con nosotros mismos y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello.

La idea del retorno como hipótesis implica no un conocimiento que le provea al hombre de seguridad sino, por el contrario, implica una exigencia que proviene de la vida misma, una idea que obliga al hombre a abrirse a su propio abismo. Con y en esta pregunta el hombre o bien puede abrirse a sí mismo y a la propia vida *queriéndola* en su contradicción esencial o bien cerrarse en su propia negación y escisión. Es por eso que el aforismo de *La ciencia jovial* recién citado se titula “El mayor centro de gravedad”. Pues, si con el pensamiento metafísico el hombre puso el centro de gravedad en el más allá, en la nada, fundado allí sus grandes valores, verdades e ideales (AC, 43), la doctrina del eterno retorno de lo mismo, hunde sus raíces en el tiempo de la tierra, es la

vida finita, dulce y terrible, como única dimensión verdadera del ser. Con esta idea el hombre se abre a la existencia en su totalidad, ya no desde la impotencia sino desde la *fortaleza*. Vuelve a poner el centro de gravedad en la vida, quiere la unidad que no disuelve las contradicciones ni el devenir sino que los afirma. El pensamiento del eterno retorno, dice Nietzsche, *purifica* a la vida humana de los valores nacidos del sufrimiento y la debilidad, preparándonos para *otro* modo de comprender y habitar la tierra.

De ahí que para algunos intérpretes la doctrina del eterno retorno de lo mismo niegue su mismo contenido, presentándose como pura decisión. Pues en la medida que pone el centro de gravedad en el instante y en lo terreno, a través de la exigencia de vivir *como* si todo lo que hacemos y somos fuese a retornar eternamente, desarticula toda recurrencia, todo retorno de lo mismo, transfigurándolo en algo distinto en tanto *ahora es algo querido* por nosotros, en algo otro—y con él nosotros—, como algo que nos proyecta en otra dirección, hacia otro porvenir⁴⁸.

La exigencia nacida de pregunta más silenciosa y originaria “¿cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?”, transfigura todo nuestro hacer y nuestro ser, transformando nuestra voluntad, nuestra propia necesidad, en “viraje de toda necesidad” (AHZ, “De las tablas viejas y de las tablas nuevas”, 30). Es esto lo que acontece con el pastor que se retorció de náusea con la idea de que todo retorna eternamente. Cuando el pensamiento más abismal alcanza verdadero poder sobre él y, por ende, se vuelve sobre el instante terreno como el mayor centro de gravedad, todo su ser aparece transfigurado e iluminado por otro sol, por otro sentido, por otro anhelo y voluntad, abrazado por la risa que baila sobre todas las cosas y lo baña con vientos del futuro. Lo mismo acontece con Zaratustra, cuando, en el momento que ascendía por la montaña hacia su cumbre de pensamiento más elevada, grita al enano del espíritu de la pesadez, “Alto enano, yo o tú” (AHZ, “De la visión y del enigma”, 2). Pues, como dice el propio Zaratustra, “quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojones; para él los propios mojones volarán por el aire y él bautizará de nuevo a la tierra, llamándola - «La Ligera»”. (AHZ, “Del espíritu de la pesadez”, 2). Con la doctrina del eterno retorno de lo mismo la existencia, al mismo tiempo que se vuelca sobre sí misma como el mayor centro de gravedad, desarticula todo tipo de determinismo, coacción y ley de la necesidad. Por eso que Zaratustra afirma en varias ocasiones que es el crear lo

⁴⁸ Ver, por ejemplo, Mónica Cragolini, “De Bactriana y las orillas del Urmi a la montaña y el ocaso” en *Revista de filosofía*, Universidad de Chile, vol. LV-LVI, (2000): 53-56.

que nos hace libres. Pues en él decidimos a cada instante, desde el abismo indeterminado que nos constituye en lo que somos, nuestras posibilidades, nuestro propio porvenir.

8

Como consecuencia de este pensamiento que comienza a tener *poder* sobre la humanidad, emerge en el horizonte otro ideal de hombre, uno que se distancia de todo lo que este ha sido hasta ahora. Nietzsche lo señala del siguiente modo, en el aforismo 56 de *Más allá del bien y del mal*;

El ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente ¡que se repita! no sólo a sí mismo sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo—y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo—y lo hace necesario—¿Cómo? ¿Y esto no sería?—dios es un círculo vicioso? (MBM, 56).

El ideal del hombre totalmente afirmador del mundo es, como vimos, el superhombre. A través de esta figura Zarathustra señala la vida humana que ha incorporado, conciente y afirmativamente, el impulso primordial de la vida que quiere ascender permanentemente sobre sí, y en consecuencia, se *sabe* y *quiere* como fundamento de todos los valores. Así, este nuevo ideal de hombre corresponde a la asunción de la voluntad de poder como esencia de todo ente, ahora en su modalidad afirmativa. Es decir, una voluntad de poder que se quiere a sí misma al punto de querer retornar, así, tal cuál ella es, eternamente, y con ella también a la vida en su totalidad, esta vida, tal como ha sido, es y será, con todo el dolor y placer inherentes a ella. En este sentido, podemos decir que el nuevo ideal de hombre anunciado por Zarathustra, el superhombre, está a la altura de la más alta exigencia instaurada por el pensamiento de los pensamientos. Es, para Nietzsche el hombre fuerte, el hombre que valora desde la fortaleza, y no, como el caso del ideal de hombre metafísico, el hombre *bueno*, que lo

hace *desde* la debilidad y la impotencia, ideal del hombre enfermo de hemiplejía de la virtud, ideal del hombre enfermo de sí mismo.

Ahora bien, ¿no es propio de todo ente, en tanto encarnación particular de la voluntad de poder, el *perspectivismo*, es decir, la proyección e instauración sobre todas las cosas de sus propias *condiciones* de conservación y desarrollo? Y, como consecuencia de esto, ¿no sería el pensamiento del eterno retorno de lo mismo la afirmación suprema de la absoluta humanización del ente por parte del hombre fuerte y poderoso, ahora que este se ha reconocido como fundamento de todo *sentido*, como creador de todos los valores, queriéndose así por toda la eternidad? Si el pensamiento del eterno retorno es la más alta creación de la voluntad de poder significa que, a través de él, ella se quiere a sí misma eternamente, se quiere en tanto creadora de formas y límites, en tanto instauradora de valores en lo que por esencia es devenir, fluidez e inconsistencia, en tanto impulso por dominar y subyugar a todo lo ente. El eterno retorno, pensado *sólo* desde aquí, sería la modalidad de la voluntad de poder que se asume a sí misma desde la fortaleza y que, queriéndose y afirmándose a sí misma, se despliega en vistas de su elevación y sobrepotenciamiento eternos.

Si la idea del eterno retorno es, *tan sólo*, la creación suprema de la voluntad de poder humana que la vuelca sobre sí misma y la hace afirmarse como su propio e incondicional fundamento, el *perspectivismo*, condición necesaria de todo lo vivo, es inevitable. Decimos a esto sí y no. Sí, en la medida de que la idea del eterno retorno lleva al hombre a reconocer de modo afirmativo la voluntad de poder en todos sus valores, metas y conceptos a partir de los cuáles ha creído comprender el fondo de la vida, reconociéndose y queriéndose como “medida de todas las cosas”, como creador. En este sentido, la idea del retorno de lo mismo expresa el reconocimiento afirmativo del hombre de sus límites y finitud, el reconocimiento de que el modo cómo aprecia y valora la totalidad de la existencia no remite a un plan de un Dios universal atento a sus movimientos sino simplemente a los modos como instala en las cosas las condiciones que le permiten su conservación y desarrollo⁴⁹. Ahora bien, no podemos olvidar que Zaratustra señala que el pensamiento del eterno retorno es el pensamiento más abismal, que nos pone de cara no a un principio inmutable sino a un abismo que siempre nos

⁴⁹ Esta crítica al conocimiento humano Nietzsche la desarrolla ya en su ensayo de juventud titulado “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Ver a sí mismo CJ, 354 y 355. En el primero de ellos señala, “No tenemos, en efecto, ningún órgano para *conocer*, para la <verdad>: <sabemos> (o creemos o nos imaginamos) precisamente tanto como pueda ser *útil* al interés del rebaño humano, de la especie: e incluso, lo que aquí se llama <utilidad>, por último, sólo es una creencia, algo imaginado, y tal vez, justamente aquella fatalísima estupidez por la que alguna vez desapareceremos” (CJ, 354).

sobrepasa. En otras palabras, proyecta en la voluntad de poder una exigencia que no viene desde ella misma sino que de algo absolutamente *otro*, de algo que la excede y le quita cada vez todo fundamento. La idea del eterno retorno de lo mismo cumple, por tanto, dos funciones. Por un lado nos muestra una voluntad de poder humana que se quiere a sí misma como creadora e instauradora de valores en las cosas. Pero, por el otro, nos indica hacia *algo* que siempre excede toda creación y valor, *algo abismal* desde donde toda voluntad crece al mismo tiempo que anhela crecer. Así, vemos que la voluntad de poder en tanto incondicional humanización del ente está cruzada al mismo tiempo por lo radicalmente otro, por lo absolutamente no-humano. Ambos están remitidos el uno al otro y no podemos pensarlos sin tener en cuenta esta relación de circularidad.

Zaratustra llama al pensamiento del eterno retorno el pensamiento más abismal. Este es el que el espíritu de la pesadez, representado con la figura del enano, no puede conocer ni, en caso de conocerlo, soportar. Pues su pensamiento se abre más allá de toda creación y valoración, es decir, más allá de toda *impresión* que hace en ella la voluntad de poder, más allá de metas y finalidades, de leyes y necesidades. Si volvemos sobre la idea del eterno retorno como pensamiento hipotético, que nos exige preguntarnos si, en caso de que lo que hoy somos y hacemos fuese a retornar eternamente, lo afirmaríamos y exclamaríamos ¡sí, que se repita!, o se transformaría en nuestra máxima maldición, nos damos cuenta de que este nos pone de cara a nuestra decisión más abismal. Una que viene no exigida por contenidos morales, principios reguladores ni fundamentos sabidos y conocidos por todos, sino desde un llamado u obligación primordial. Este conduce no a re-afirmar la incondicionalidad de la voluntad de poder y sus creaciones sino a desarticularla *como* dominio y control en vistas de dejarla libre para lo *por crear*. En este sentido, ella nunca permanece quieta, resguardada en sus dominios, sino que, cruzada por una exigencia *mayor*, se eleva por sobre los principios que ha construido hacia la fuente inagotable que la constituye.

Hacia allá, hacia la fuente donde se deshacen todo cálculo y control, toda medida y perspectiva de la voluntad de poder humana, se dirige Zaratustra en su asenso hasta su más solitaria y elevada cumbre. Más allá de todo fundamento y seguridad, hacia una dimensión donde el cielo aparece profundo y puro, libre de toda entidad por más suprema que esta sea considerada, como un abismo de luz sobre el cual se balancean y juegan todas las cosas. Por eso que este calla cuando sus animales, al final del discurso “El convaleciente”, le describen nuevamente la doctrina del retorno. Pues el abismo es

silencioso, y allí ya no cabe hablar sino, sencillamente, *escuchar* la manifestación de la vida en su eterno juego consigo misma. Así, la doctrina del eterno retorno va más allá de todo contenido posible, abriéndonos a la experiencia abismal del ser-devenir en cuanto tal.

9

Zaratustra, en su camino de pensamiento, descubre detrás de todos los grandes conceptos y valoraciones de la metafísica, la voluntad de poder. Esta, en tanto esencia de la vida, es el impulso primordial que se despliega creando y destruyendo⁵⁰. Es, por excelencia, la instauradora de formas, de metas, de límites y de valores. Es la fuerza de la vida que *imprime* y fija en sí misma *sentidos* provisionales, siempre en vistas de su autosuperación y crecimiento.

En el discurso de la tercera parte titulado “Antes de la salida del sol”, nos encontramos con una experiencia de pensamiento que, precisamente, tiene lugar *antes* de una nueva creación de la voluntad de poder, antes de que esta fije un nuevo sentido sobre las cosas, y que por tanto remite a una dimensión que, por esto, podemos denominar como más originaria y silenciosa. Como una experiencia abismal que se para en lo *otro* que la voluntad de poder, en *aquello* desde donde ella *nace*. No es casualidad de que Nietzsche, en el *Ecce homo*, señale que el lenguaje con el cual se pone de manifiesto esta experiencia sea el lenguaje del *ditirambo* (EH, “Así habló Zaratustra”, 7). Pues él, el ditirambo, es el lenguaje en el que el mismo juego de la vida en su totalidad tiene lugar, en el que la apertura al ser-devenir alcanza una dimensión absoluta. En la que “la felicidad de esmerarla” y la “divina ternura” nos ponen en presencia de la experiencia de lo Nietzsche, recordando el espíritu trágico de la cultura griega, denomina *dionisiaco*. Es decir, a la visión a la vez más sacra y terrible de la vida en cuanto tal, visión en donde ella se manifiesta en toda su fuerza, sobreplenitud e inocencia, sin objeción, por parte del hombre, de ningún tipo.

El canto de alabanza comienza del siguiente modo;

¡Oh cielo por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz!
Contemplándote me estremezco de ansias divinas. Arrojar me a tu altura - ¡ésa

⁵⁰ Ver nota 38.

es *mi* profundidad! Cobijarme en tu pureza - ¡ésa es mi inocencia! Al dios su belleza lo encubre: así me ocultas tú tus estrellas No hablas: *así* me anuncias tu sabiduría. Mudo sobre el mar rugiente has salido hoy para mí, tu amor y tu pudor dicen revelación a mi rugiente alma (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

El cielo profundo y puro es un abismo de luz, un abismo divino cubierto por la belleza de todas las cosas. El silencio de su hablar es su propia anunciación, allí se enraíza su sabiduría. El cielo es mudo y se abre sobre el mar rugiente, sobre la lucha antagónica constitutiva de lo vivo, sobre el anhelo de dominio y poder actuantes en todo ente en cuanto son, en su esencia, voluntad de poder. En la pureza y silencio de una noche profunda, Zaratustra se siente dispuesto a abrirse a su manifestación que queda siempre *oculta* tras las divinas creaciones de la voluntad de poder, tras la luz que trae al mundo la voluntad que *quiere* imprimir formas.. Y así, le habla a *eso* libre y profundo, a eso que siempre excede a toda creación e impresión, a *eso* que, ocultándose, es la *presencia* más silenciosa.

Somos amigos desde el comienzo: comunes nos son el pesar y el terror y la hondura; hasta el sol nos es común. No hablamos entre nosotros, pues sabemos demasiadas cosas:--callamos, juntos, sonreímos juntos a nuestro saber. ¿No eres tú acaso la luz para mi fuego? ¿No tienes tú el alma gemela de mi conocimiento? Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes— A sonreír sin nubes hacia abajo, desde ojos luminosos y desde una remota lejanía, mientras debajo de nosotros la coacción y la finalidad y la culpa exhalan vapores como si fuesen lluvia. (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

No se habla con el cielo puro, sin embargo se es amigo de él desde el comienzo. ¿Qué quiere decir aquí la palabra amigo, o más aún, qué entiende Zaratustra por amistad? Con el amigo no se habla. Sí se sonríe a un saber que los reúne en unidad. ¿De qué saber trata esta peculiar amistad? Zaratustra nos dice que este *saber* mutuo los ha llevado a ascender por encima de ellos hacia ellos mismos, este *saber* que los une desde el *comienzo* y que no es otra cosa que el *saber* de la *esencia* de la vida, que quiere ascender por encima de ella *hacia* ella misma. Ahora bien, en este ir más allá de sí está implicado un sobrepasar toda finalidad y orden establecido, todo sentimiento de culpa,

toda fuerza de coacción u obligatoriedad. En esta obligación que viene desde una “remota lejanía”, la vida se libera de todo yugo. Por eso que este *saber* es un sonreír sin nubes, es un sonreír con ojos luminosos desde una remota lejanía, *más allá* de toda forma y creación instauradas sobre la vida. Pues este saber se abre, por sobre las creaciones provisionales, hacia sus fuerzas originantes, hacia su despliegue silencioso y divino que siempre excede todo tipo de límites y finalidades. Este *saber primordial* constituye la apertura de Zaratustra hacia *eso común* que inunda, con todo su pesar, terror, hondura y luz solar, a todo ente llevándolo a ser lo que él *es*, es decir, ser su camino de autosuperación. A este saber Nietzsche lo denomina *sabiduría trágica*, sabiduría que piensa la unidad sin disolver el movimiento de la contradicción, y que nace de la experiencia del trasfondo eterno de todas las cosas y que ya Nietzsche, de modo maravilloso, trató en su joven libro *El nacimiento de la tragedia*.

Ahora, ¿por qué Zaratustra señala que se es amigo del cielo puro desde el comienzo? Pues en dicha amistad tiene lugar un saber originario, un saber que no está referido a *algo* en particular, un saber que nada tiene que ver con algún tipo de erudición sino sencillamente con un saber en tanto apertura a *eso* que está más allá de todo ente en tanto creación y forma de dominio, más allá de todo lo creado, saber que dispone hacia la fuente que todo lo inunda, hacia el cielo puro y libre de contenido. Por eso que Zaratustra nos dice que del saber de que trata la amistad no se puede hablar. Pero, ¿cómo no hablar de este saber? ¿Cómo pensar un saber del que no se puede hablar, del que no se puede extraer algún tipo de utilidad, algún tipo de certeza? ¿Es acaso esto un saber? Pero, ¿es la seguridad de la certeza el fin buscado en todo saber? ¿Es todo conocimiento un *hacer* pensable todo lo que existe, como señala Zaratustra en “De la superación de sí mismo”? ¿Tiene que ser todo saber un cúmulo de prescripciones doctrinales que aseguren y conserven? ¿Es lo mismo saber que conocimiento? ¿Podemos pensar en un saber que no esté referido a *nada* en particular?

Zaratustra apunta hacia un saber que desborda toda posibilidad de comunicación⁵¹, pero que es, al mismo tiempo, la posibilidad interna de toda maduración en tanto *invitación* o mandato primordial por ir más allá de sí mismo. Por tanto, hacia un saber de *aquello* que no puede ser *objeto* de conocimiento, en la medida que todo conocimiento busca fijar las cosas, darles, en lenguaje nietzscheano, un ser

⁵¹ Respecto al asunto de la comunicación como *reducción* de toda otredad a algo ya sabido por todos (rebaño), ver CJ, 354. En esta misma experiencia de pensamiento podemos interpretar el discurso de la primera parte del *Zaratustra* “De las alegrías y las pasiones”, en lo referido a la incomunicabilidad de la virtud en tanto constitutiva de lo que cada uno es de modo intransferible.

definitivo que no devenga. De ahí que Zaratustra señale en varios lugares que existe la posibilidad de un saber más elevado que el del alcanzado por los héroes del conocimiento, encarnaciones de la pasión de la honestidad⁵². La amistad con el cielo puro, con la manifestación del ser-devenir, nos *da* poder para pararnos en el *cruce* de aquello de lo que no se puede hablar, pero que hace florecer todo hablar, todo crear. El saber del tiempo puro. El saber del gran anhelo que nace de la eternidad.

Es importante señalar que el saber que hunde sus raíces *más allá* de todas las creaciones de la voluntad de poder humana, no se instala *fuera* de este mundo sino que, justamente, en él tiene lugar la manifestación total de él, con toda su contradicción, otredad y diferencia inaccesible. En él no se habla *sobre* la vida, como desde un pupitre que se elevara por sobre ella sino que *acontece* la relevación de ella misma, en su despliegue total. En él la vida se *deja aparecer* en lo que ella es. Es por eso que, para alcanzar dicho saber originario, *trágico*, Zaratustra debe volar no hacia el *exterior* sino hacia su plena *aparición* e inmanencia, lo que es lo mismo que decir, volar por sobre todas las creaciones que el hombre, por más de dos mil años, ha puesto entre él y el destello oscuro y silencioso del abismo de luz.

Estoy enojado con las nubes pasajeras, con esos gatos de presa que furtivamente se deslizan: nos quitan a ti y a mí lo que nos es común,—el inmenso e ilimitado decir sí y amén (...) Más yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tú puro! ¡luminoso! ¡tú abismo de luz!—a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí (...) Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sobras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras (AHZ “Antes de la salida del sol”).

Esta amistad donde se hunde la sabiduría trágica es una bendición, una *afirmación* que sobrepasa toda limitación y contingencia del presente, en tanto este se conforme sobre la base de los conceptos de bien y de mal. Y esto en el sentido de que este saber guarda la bendición del absoluto “sí y amén” al ser y tiempo terrenales, a la vida en devenir. Este saber afirma y quiere el abismo de luz desde donde todas las cosas se iluminan, afirma

⁵² Ver, entre otros, los discursos de AHZ “Del árbol de la montaña” y “Del immaculado conocimiento”.

el tiempo como un manantial de eternidad. En este abismo de luz, todas las cosas son liberadas del peso de las valoraciones e interpretaciones *humanas, demasiado humanas* que creen ser definitivas e inmutables, y bautizadas en su pura inocencia. El abismo de luz está, en este sentido, más allá de todo tipo de seguridades y certezas impuestas por la voluntad de poder humana, más allá de todo posible control y dominio humanos sobre el tiempo, sobre la vida, sobre la *Tierra*. La afirmación que está entrañada en la amistad de Zaratustra con el cielo puro, con el ser-devenir en tanto *diferencia* con lo creado, es un decir sí a la *eternidad* en donde todas las cosas son liberadas de las nubes pasajeras que empañan la *inocencia* del tiempo, de un tiempo que es eternidad.

En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: <Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia>. <Por acaso (von Ohngefähr)>--esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre de la finalidad. Esta libertad y esta celestial serenidad (Himmels-Heiterkeit) yo las he puesto como campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna <voluntad eterna> que—quiera (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

La eternidad como abismo de luz se distingue de la eternidad comprendida como “voluntad eterna” o como “razón” más allá del tiempo⁵³. Este sentido de la eternidad, característico del pensamiento metafísico y moral, está referido a una instancia situada sobre el tiempo, a partir de la cuál se introducen en la temporalidad de la vida las ideas de “castigo”, “causa”, “pecado”, “fin”, “razón”, “premio”, entre otras, todas ellas apelando, finalmente, a una *verdad eterna*, fija, pesada, atemporal, la cual el hombre carga sobre sus espaldas a lo largo de su existencia terrenal. En este sentido, lo eterno y atemporal, desde Platón en adelante (la Idea), dicta el *cómo debieran ser* las cosas más allá de lo que ellas propiamente *son*, y—a partir de las nociones cristianas de orden moral del mundo y pecado—, las consecuencias que se siguen de que no sean como debieran ser (interpretación del dolor del mundo y de la condición humana). Sin embargo, el saber de Zaratustra que afirma el abismo de luz de la eternidad *habla* de algo absolutamente distinto. Habla *del tiempo como apertura*,

⁵³ Ver, a propósito, Eduardo Carrasco, *Para leer Así habló Zaratustra* (Santiago: Universitaria, 2002), 229-244.

como fuente, como destello y suceder. Habla del tiempo desde su *nacimiento*. Por eso que la idea de eternidad experimentada en el pensamiento dionisiaco de Zaratustra no niega lo preceder de la vida sino que, por el contrario, lo afirma como parte constitutiva de ella. Lo eterno no está fuera de la vida sino que *es* la vida misma en su manifestación absoluta, vale decir, es íntegramente el ser-devenir. Esto es lo que tiene lugar en los misterios dionisiacos y que Nietzsche descubre como lo más propio y característico del *ser griego*; la experiencia de la eternidad no como expresión de un mundo fuera de la vida sino expresión de una voluntad que quiere y ama la vida en su totalidad, que la quiere tal cual *es* al punto de quererla en su eterno retornar, el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio, el sí dicho a la vida en su eterna y dolorosa dinámica de procreación y destrucción (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 4).

En este sentido, la afirmación que se yergue, desde la suprema fortaleza de la voluntad, más allá de las nubes pasajeras del bien y del mal, es un decir *sí* y *amén* a la eternidad de la vida y su suceder temporal. Un Sí al ab-ismo de luz donde nace todo tiempo como suceder. Por eso que va más allá de toda finalidad, ley o meta que la voluntad de poder humana imprime en ella. Afirmando la eternidad del abismo de luz, donde todas las cosas aparecen y desaparecen, como un círculo sagrado y querido, se le devuelve la absoluta inocencia a la existencia, y las cosas aparecen nuevamente bañados por el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia. Nada *debe ser* de otro modo que como *ha sido, es y será*, no hay un *deber ser* sobre la vida, no hay una causa que debe ser realizada a través de ella y a partir de la cual ella cobre sentido. No hay instancias atemporales que rediman el sufrimiento en una dimensión fuera del tiempo.

La voluntad que se ha elevado hasta el *nacimiento* del mundo y hundido sus raíces en el corazón de oro de la tierra, ya no quiere nada de eso sino que celebra la manifestación plena de la vida como su propia autojustificación, como su propia autorrevelación, como un regalo que *se da*, desde sí mismo y hacia sí mismo, como su propia y sagrada *circularidad*. La vida enteramente justificada y querida por sí misma, sin referencia externa de ningún tipo, es lo que se encuentra en el fondo de la sagrada amistad de Zaratustra con el cielo puro de la eternidad. Ella es la expresión más sublime y sagrada del *amor fati*⁵⁴, nacido del temple de ánimo propio del mundo de la

⁵⁴ En el aforismo que abre el libro 4 de La Ciencia Jovial, número 276, Nietzsche señala lo siguiente; “(...) también yo quiero decir lo que hoy desearía de mí mismo y decir cuál fue el primer pensamiento

tragedia griega. Desde la más jovial y alegre serenidad (*Heiterkeit*) se ama el surgir de la vida sin por qué, el brotar inagotable de la vida haciendo eterno don de sí misma.

10

Es precisamente este anhelo de *cielo puro* lo que Zaratustra ha estado buscando a lo largo de su camino de pensamiento, tanto en “los senderos errados” como en “la montaña”. Lo expresa de manera hermosa precisamente en el capítulo titulado “Del gran anhelo”, que viene a continuación de “El convaleciente”. Recordemos que al final de “El convaleciente”, Zaratustra, ante la descripción que le habían hecho sus animales de la doctrina del eterno retorno y de su propio destino, permaneció en un imperturbable silencio, “pues se hallaba en conversación con su alma”. Su voluntad, abierta en plenitud al destello oculto de la vida, se disolvía en la plenitud y la profundidad del inagotable ser-devenir.

Oh alma mía, yo te he enseñado a decir «hoy» como se dice «alguna vez» y «en otro tiempo» y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá. Oh alma mía, yo te he redimido de todos los rincones, yo he apartado de ti el polvo, las arañas y la penumbra. Oh alma mía, yo te he lavado del pequeño pudor y de la virtud de los rincones y te persuadí a estar desnuda ante los ojos del sol (AHZ, “Del gran anhelo”).

El alma de Zaratustra, redimida y liberada del espíritu de la venganza habita en la apertura del mundo, en el *nacimiento* de todo espacio y tiempo intramundanos. “Lo ilimitado ruge en torno a mí, allá lejos brillan para mí el espacio y el tiempo” [AHZ, “Los siete sellos”, 5]). Ahora, desnuda ante los ojos del sol, desnuda para la manifestación de la vida en toda su sobreplenitud y misterio, se sitúa más allá de toda perspectiva, de todo mirar desde rincones, de toda tela de araña de la razón, de toda creencia en un orden moral de la existencia que *instaura* en ella los grávidos conceptos

que este año discurrió por mi corazón--¿cuál pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y la dulzura para el resto de la vida! Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas—así será de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡Que este sea mi amor de ahora en adelante! No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!”

de premio y castigo. La redención de la venganza y el consecuente estado afirmativo de la voluntad respecto al ser y tiempo de la *Tierra*, dispone a Zaratustra para el regocijo dionisiaco implícito en la *inocencia* y *gratuidad* de la vida en cuanto tal. El alma de Zaratustra se transfigura en destino y divina necesidad de todas las cosas, “en el contorno de los contornos”, en el “ombbligo del tiempo” y en la “campana azul”. Libre de toda queja y todo acusar, libre de todo tipo de lamento, llena de bondad y sobrebondad, su “plenitud mira por encima de mares rugientes y busca y aguarda; el anhelo de la sobreplenitud mira desde el cielo de [sus] ojos sonrientes” (AHZ, “Del gran anhelo”). En ella, ahora, el futuro y el pasado se abrazan en la proximidad del instante eterno.

Ahora bien, si volvemos sobre el discurso “De la redención”, vemos que allí el jorobado le pide a Zaratustra la liberación de todos los males de la existencia. Sin embargo pretender eso es imposible y, quien lo hace, no quiere otra cosa que negar y suprimir la vida. Tal como hemos visto, el sentido de la redención de Zaratustra va por un camino radicalmente diferente. No *querer* abolir el dolor de la vida sino *quererlo* y aceptarlo *serenamente* como parte integrante de ella, como parte constitutiva de su manifestación. Pues en la medida que la voluntad de poder, como esencia de la vida, es al mismo tiempo creación y destrucción y, por ende, está permanentemente sobrecogida por el rostro mundo de lo perecedero, para quererse a sí misma *tiene que* querer también su propio sufrimiento en tanto este es expresión no de algo externo sino de propia articulación interna de su despliegue total⁵⁵.

La sabiduría trágica es, propiamente hablando, la apertura absoluta—sin subterfugio alguno—del hombre a lo que Nietzsche denominó, en *El nacimiento de la tragedia*, el dolor de lo Uno-todo. El cual, ahora, en la más alta cumbre del pensamiento de Zaratustra, queda *santificado* en la afirmación absoluta de la vida desde el cielo puro y libre de los conceptos del bien y del mal. En la *voluntad de vida* que se quiere a sí misma por toda la eternidad. Pero, como dijimos, esta apertura al dolor del mundo no nace, en el más alto anhelo de Zaratustra, desde el temple de ánimo del lamento y la queja, con la consiguiente voluntad de que la vida fuese de otro modo—signo del

⁵⁵ Como señala Nietzsche en un conocido aforismo del libro quinto de *La ciencia jovial*; “Existen dos tipos de sufrientes: por una parte los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisiaco e igualmente una visión y comprensión trágica de la vida—y luego los que sufren por un *empobrecimiento* de la vida, que buscan reposo y tranquilidad, un mar liso y la redención de sí mismos mediante el arte y el conocimiento, o bien la embriaguez, el espasmo, el ensordecimiento, la locura (CJ, 370). Todo el *Zaratustra* está cruzado por el primer tipo de sufrimiento. Ver, por ejemplo, “De la bienaventuranza no querida”, o el canto “La canción de la noche”.

empobrecimiento de la vida característico de la comprensión del dolor al interior de la metafísica—sino que se abre desde su propia sobreplenitud y sobreabundancia de vida. Como el supremo acto de la voluntad de agradecimiento. El dolor entrañado en la vida no es otra cosa que el dolor implícito en su impulso creador, es el dolor que sostiene toda posibilidad de futuro, toda posibilidad de devenir. De ahí que Zaratustra, en el mismo canto a su anhelo primordial, señale lo siguiente;

«¿No es todo llorar un lamentarse? ¿Y no es todo lamentarse un acusar?» Así te hablas a ti misma, y por ello, oh alma mía, prefieres sonreír a desahogar tu sufrimiento, - ¡a desahogar en torrentes de lágrimas todo el sufrimiento que te causan tu plenitud y todos los apremios de la viña para que vengan viñadores y podadores! Pero tú no quieres llorar, no quieres desahogar en lágrimas tu purpúrea melancolía, ¡por eso tienes que *cantar*, oh alma mía! - Mira, yo mismo sonrío, yo te predije estas cosas: - cantar, con un canto rugiente, hasta que todos los mares se callen para escuchar tu anhelo, - hasta que sobre silenciosos y anhelantes mares se balancee la barca, el áureo prodigio, en torno a cuyo oro dan brincos todas las cosas malas y prodigiosas (AHZ, “Del gran anhelo”).

El sufrimiento de la vida es el sufrimiento por su sobreplenitud, no de su empobrecimiento, negación y condena. Es el sufrimiento que viene de la mano con su propia manifestación y despliegue, el sufrimiento que no se justifica por ningún valor o principio externo, que no se explica desde ningún trasmundo, desde ninguna meta, finalidad o categoría *humana, demasiada humana*. Así como la vida y su tiempo terreno vienen a la presencia del mundo desde sí mismas, gratuita, inocente y eternamente, así también el dolor. Es decir, sin por qué alguno. *El dolor es sin por qué*. Por eso que Zaratustra se presenta a sí mismo como el abogado de la vida, del sufrimiento y del círculo. En su mensaje dionisiaco la vida se muestra a sí misma aconteciéndose, desde sí misma y hacia sí misma, eternamente.

A este trasfondo sobreabundante y pleno de la vida señala el sagrado nombre del dios Dioniso. En el *Crepúsculo de los ídolos* señala;

En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: los <dolores de la parturienta> santifican el dolor en cuanto tal,—todo devenir y crecer, todo lo

que es una garantía del futuro, *implica* dolor...Para que exista el placer de crear, para que a voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también el <tormento de la parturienta>...Todo esto significa la palabra Dioniso (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 4).

La doctrina de los misterios es la experiencia y pensamiento dionisiacos de la vida, experiencia y pensamiento que Nietzsche ve, en el inicio de su camino filosófico, como constitutivos del ser griego trágico, y que occidente, desde Sócrates en adelante, olvidó y perdió bajo el manto de las particularidades y valoraciones metafísico morales. En ella, en la doctrina de los misterios, en la doctrina que se arriesga en la apertura del hombre al surgir originario de la vida está *santificado* en su aparecer primordial. Pues él no es otra cosa que la misma vida creándose y destruyéndose eternamente a sí misma.

El dios Dioniso señala, justamente, hacia el divino nacimiento de la vida en cuanto tal. Señala hacia *aquello* que excede todo límite y medida humanas, toda valoración y estimación, toda particularidad y perspectivismo de cualquier tipo. En la figura de este dios, el mundo de la tragedia ática celebró la sobreabundancia de vida contenida en el *corazón* del mundo, celebró el terrible suceder de todo cuanto es. Por eso que Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, apunta que en el período más antiguo de la tragedia, Dioniso, pese a ser la figura y héroe central, no está representado bajo ninguna figura visible (NT, 8). Porque su presencia desborda toda individualidad, porque su presencia no es otra cosa que la unidad primordial de todo lo existente, unidad que no disuelve la contradicción imperante sino que la afirma y la quiere, unidad en la cual nace todo y en la cuál luego todo se disuelve.

Ahora bien, a diferencia de la obra de juventud, en la más alta cumbre de Zaratustra, este no piensa a los dioses Apolo y Dioniso, fuerzas primordiales de la naturaleza, como dos mundos separados entre sí. Pues si Apolo representa, en *El nacimiento de la tragedia*, el imperio de las formas y los límites, de la belleza y de la medida, y Dioniso la sobreabundancia de vida, el supremo dolor y el supremo placer, la desmesura y todo lo está “fuera de quicio”, ahora ambos se nos muestran desde uno y el mismo origen, que no es otro que el *nacimiento* eterno de la vida en su despliegue creador. Ahora, en la palabra *Dioniso* Nietzsche incorpora la fuerza primordial representada con la figura de Apolo. Esto es lo que está presente en el pensamiento de la voluntad de poder y en la idea del eterno retorno de lo mismo, en tanto nacida de la afirmación de la plenitud eterna de la vida. Vale decir, en los conceptos fundamentales

de la sabiduría trágica de Zaratustra que constituyen el salto por sobre las nubes de la metafísica cristiana, hacia el cielo puro, hacia el resplandor de la manifestación del ser-devenir en cuanto tal.

11

Esto último queda maravillosamente reflejado en el capítulo que viene a continuación “Del gran anhelo”, titulado “La segunda canción del baile”. Allí el alma de Zaratustra, hinchada y sobrecargada de sabiduría, y libre de toda nube pasajera, canta nuevamente a la vida. Ya lo había hecho antes, en la segunda parte; en lo insondable de ella Zaratustra se había hundido, y una profunda tristeza de atardecer había brotado en su alma una vez acabado el baile. Sin embargo ahora, redimido del espíritu de la venganza y la pesadez, y situado más allá de los terribles vaticinios del adivino, canta desde su último y gran anhelo, entona una canción que deja aparecer vientos del futuro. Abierto al resplandor de la vida, a ella ahora nuevamente canta, a ella ahora quiere abrazar en toda su totalidad.

En tus ojos he mirado hace un momento, oh vida: oro he visto centellear en tus nocturnos ojos, - mi corazón se quedó paralizado ante esa voluptuosidad: - ¡una barca de oro he visto centellear sobre aguas nocturnas, una balanceante barca de oro que se hundía, bebía agua, tornaba a hacer señas! (AHZ, “La segunda canción del baile”, 1).

A la vida antes de la salida del sol, antes de toda creación luminosa de la voluntad de poder canta Zaratustra. Más allá del bien y del mal, más allá de todo concepto y categoría a partir de los cuales explicarla y/o justificarla; allí se encuentran *ella* y Zaratustra, en una noche silenciosa que deja *aparecer* lo que no tiene límite ni contornos. Y es allí donde, de pronto, Zaratustra le susurra algo al oído, y ella lo mira asombrada.; “¿Tú *sabes* eso, oh Zaratustra? Eso no lo sabe nadie”; ahora, en la bella noche del mundo, su sabiduría alcanza *el* secreto impronunciado que ella ha guardado celosamente en su propio seno. Y con once frases enigmáticas Zaratustra nos lo canta, poniéndonos de cara al *trasfondo* de todas las cosas.

¡Una!
¡Oh hombre! ¡Presta atención!
¡Dos!
¿Qué dice la profunda medianoche?
¡Tres!
«Yo dormía, dormía -,
¡Cuatro!
De un profundo soñar me he despertado: -
¡Cinco!
El mundo es profundo,
¡Seis!
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
¡Siete!
Profundo es su dolor -,
¡Ocho!
El placer - es aún más profundo que el sufrimiento:
¡Nueve!
El dolor dice: ¡Pasa!
¡Diez!
Mas todo placer quiere eternidad -,
¡Once!
- ¡quiere profunda, profunda eternidad!»
¡Doce!

En estas once frases Zaratustra nos regala la última cumbre de su sabiduría. Pues aquí están condensados de modo maravilloso sus conceptos fundamentales, a saber, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Aquí ambos se nos aparecen más allá de toda referencia óptica, en su plena y asombrosa dimensión ontológica. Ahora, una vez despiertos y abiertos a su acontecer pleno, el mundo en su profunda medianoche nos revela su esencia, su corazón mudo y terrible. Aquí Zaratustra se abre con radicalidad al abismo de luz que baña a todas las cosas en el manantial de la eternidad.

Zaratustra ve, primero, que lo que *permanece* en el mundo es la *caducidad*, origen de su profundo dolor. El ser no está más allá de la muerte—como cree la modalidad de pensamiento de la metafísica—sino que está entrañado en ella, en la medida que lo constituye de modo esencial. Esto lo vimos cuando tratamos el discurso “De la visión y del enigma”. Ser y no ser se copertenecen mutuamente, lo cuál implica que el fondo de todas las cosas está sumido en una profunda y esencial contradicción; nada permanece idéntico a sí mismo más allá del tiempo, porque no hay nada pensable fuera de su totalidad, fuera de su suceder. Todo ser es temporal y lo temporal es la esencia del ser. Finitud e infinitud se copertenecen mutuamente. El ser es desde la eternidad enteramente devenir, y por ende todo ente está marcado por el destino de su nacimiento y desaparición.

Es este profundo y terrible esclarecimiento del ser del ente lo que está *presente* en el comienzo mismo del pensamiento filosófico, que Nietzsche, en su libro de juventud titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ve en Anaximandro; “Todo lo que es, todo lo que existe, está condenado a perecer, ya pensemos en la vida humana, en el agua, en lo caliente o en lo frío: por todas partes, allí donde puedan percibirse cualidades sujetas a determinación, podemos permitirnos predecir sin temor a equivocarnos, según una gigantesca cantidad de pruebas, el fin de tales cualidades” (FTG, 4). La sabiduría de Sileno hunde sus raíces en tal revelación, así como también la honda tristeza del adivino. En ambos tiene lugar la verdad terrible de que la caducidad y sufrimiento de todas las cosas se repetirá eternamente.

Ahora bien, en la frase número ocho del canto Zaratustra nos muestra una dimensión más profunda que el dolor del mundo; “El placer—es más profundo aún que el sufrimiento”, pues también, y de modo aún más originario, lo que *permanece* es el *nacimiento*, lo que permanece es la *creación*. El placer del nacimiento y de la creación están por sobre el dolor de la caducidad, pues en ellos la vida se quiere eternamente a sí misma, en ellos la vida *nace* una y otra vez de su propio vientre, en ellos ella viene a ser lo que siempre y eternamente *es*. Por eso que Nietzsche, en el último capítulo de *Crepúsculo de los ídolos*, dedicado a los griegos, señala que lo que tiene lugar en sabiduría trágica-dionisiaca, expresión de la más alta posibilidad de existencia humana, es una profunda voluntad de vida, es “la vida *eterna*, el eterno retorno de la vida (...) el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio”, todo ello puesto de manifiesto en la celebración de los misterios de la sexualidad (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 4). Pues el dolor de la vida adviene desde los dolores del parto, desde los

dolores del eterno nacimiento, creación y crecimiento de sí misma, por encima de sí misma, hacia sí misma. El eterno retorno de lo mismo señala, por tanto, al evento originario de la vida, a su manifestación en su nacimiento sin-por qué, en su aparición por sobre todo cambio y caducidad. La vida celebrada en sí misma, la voluntad de que la vida, tal cuál es, con todo lo bueno y malo que conlleva, se repita eternamente.

12

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo se constituye de este modo en el pensamiento que afirma de modo absoluto el eterno aparecer del ser-devenir, el que afirma el origen siempre originante de la vida en su devenir y caducidad. Así, poniendo el acento fundamental en el nacimiento y no en la muerte, como revelación más profunda de la esencia del mundo, Zaratustra supera todo pensamiento anterior, vale decir, se eleva por sobre el espíritu de la venganza que ha determinado el modo cómo hasta ahora el hombre ha construido su morada en la tierra. El espíritu de la venganza, visto desde aquí, se nos aparece ahora en toda su magnitud. Dice relación no sólo con la tensión de los hombres entre sí según la jerarquía que ocupen en la lucha de la vida y en la relación entre dominadores y dominados, como vimos en el discurso “De las tarántulas”, sino con el modo cómo el ser humano, desde el origen del pensamiento filosófico, ha interpretado el dolor del mundo en base a la *ley de la compensación*. Esta ha sido la “cosmovisión” fundamental a partir de la cual nosotros los hombres nos hemos conducido respecto al ente, vale decir, interpretando la vida temporal y su sufrimiento como *pago*, como *retribución* por *algo*, *algo* que ha ido adquiriendo diferentes matices en nuestra historia, conservando eso sí su estructura demencial.

De este modo el hombre ha construido un significado del dolor de la existencia, significado que no obstante lo ha hundido en miserias innumerables. Todo el orden moral del mundo, con sus conceptos fundamentales de premio y castigo, se hunden en dicha comprensión del tiempo como pago y compensación. Por eso que se ha creído por tan largo tiempo en la fuerza purificadora del dolor y del sacrificio, en la fuerza curativa de la sangre y de la (auto) tortura, en la expiación de toda falta con el último gran dolor, vale decir, con la muerte. La vida, el tiempo y el mundo han sido comprendidos por el hombre como instancias que *obligan*, *exigen* y *piden*, construyendo desde allí las grandes sistemas de pensamiento que han determinado nuestra historia y el modo cómo nos hemos comprendido en medio del ente. Ya para Anaximandro, el primer filósofo de

la historia, todo lo que estaba condenado a perecer, vale decir, todo cuanto es, no podía tener desde sí mismo derecho a existir, sino que tenía sentido sólo en base a que, existiendo y muriendo, pagaba y expiaba *la* falta y deuda primordiales (FTG, 4). El espíritu de la venganza no ha sido otra cosa que esto; un modo de comprender el sufrimiento de la vida exclusivamente en base a las conclusiones del dolor. Sobre la lógica de la compensación, traspuesta a lo metafísico, se han erigido lo que Zaratustra llama “nubes pasajeras”, los grandes conceptos y valores metafísico-morales que han nublado el cielo puro e inocente de la eternidad.

Ahora bien, ¿por qué el eterno retorno de lo mismo implica la redención del espíritu de la venganza y el salto más allá de la metafísica-moral? Pues, al poner el fundamento no en el dolor y la caducidad, y sí en el nacimiento y su sobreabundante placer, la vida, el mundo y el tiempo, vale decir, el ser-devenir, se comprende y experimenta desde su plena y absoluta *inocencia*; el nacimiento de la vida es, íntegramente, sin por qué, de da porque se da, viene a la presencia viniendo a ella, sin ningún sentido ulterior. El mundo, desde el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, ya no se vive como una instancia que *pide y exige* al hombre sino como algo que se *da* desde su propia *gratuidad*, placer y plenitud. No se comprende como *deuda* sino como *ofrenda*, como *gracia*. Como *regalo* y *don*. De ahí que Zaratustra, desde el discurso que cierra la primera parte, “De la virtud que hace regalos”, nos señale que la más elevada comprensión de la vida sea equivalente a la imagen del oro, es decir, inútil y resplandeciente desde sí misma. Toda comprensión de la existencia fundaba en la ley de la compensación, es decir, en el *utilitarismo*, es consecuencia de un empobrecimiento vital, es consecuencia de un dolor que nace desde la carencia de vida y futuro.

Es el dolor el que dice *pasa*, nos canta Zaratustra en la novena frase de la parte que cierra “La segunda canción del baile”. Es decir, atendiendo tan sólo a las conclusiones nacidas de la caducidad, vemos el *pasar* del tiempo como destino indeleble de todo cuando es. Desde allí, la vida se experimenta como un tormento y condenas eternas, como el pago de una falta que nunca puede ser saldada, como señala Zaratustra en “De la redención”. Sin embargo, por sobre el pasar del tiempo o, mejor dicho, en su propia articulación originaria, el placer del nacimiento eterno se yergue como la cima más elevada de su profundidad. Es en él donde la vida y su acontecimiento *se dan* desde su sobreplenitud, eternamente, por sobre todo cambio, por sobre la caducidad de los entes que en ella arraigan su aparecer y desaparecer. De este modo, si la vida no es una exigencia y ni un pedido, todos los conceptos y valores con

los cuales hemos creído comprenderla y explicarla no tienen ningún sentido. La vida nada tiene que ver con el orden moral, con los conceptos de premio y de castigo, con los de la ley de compensación, con la causalidad ni la finalidad. Por el contrario, como vimos en el discurso “De los grandes acontecimientos”, para Zaratustra, “el corazón de la tierra es de oro”, es decir, la tierra, desde sí misma, *da*, hace regalo de sí misma.

En este sentido, el hombre que afirma el eterno retorno de lo mismo, es decir, el placer eterno del fondo del mundo, va más allá del “hombre tasador”, del hombre que calcula y quiere dominar al ente en base a sus valores y condiciones de conservación y desarrollo. El hombre abierto al nacimiento eterno de la vida es, para Zaratustra, el hombre *creador*, el hombre que encarna el impulso primordial de la vida en su permanente despliegue y crecimiento y que, por tanto, afirma el dolor de la existencia desde su propia sobreplenitud de ser desde la plena y absoluta *gratuidad*. Es aquel tipo de hombre que no *pide* ni *exige* nada por lo que él es (su más alta virtud), sino que, desde la manifestación de su inocencia más allá de toda valoración, habita la tierra celebrando su propia contradicción, transformación y devenir. Es, para Nietzsche, el superhombre, el hombre dionisiaco, el que es, él mismo, “*el eterno placer del devenir—ese placer que incluye en sí también el placer del destruir*” (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 5).

13

Es esto lo que, tal vez, se esconde en la doctrina de los misterios de la Grecia trágica, que tanto llamó la atención de Nietzsche, a lo largo de todo su camino de pensamiento. Pues, como una y otra vez insistiría, su *vuelta* al mundo de la tragedia griega no respondía a un interés meramente erudito sino que, para él, *allí* se encontraba una experiencia del ser que, como hombres modernos impulsados históricamente desde Sócrates (o incluso desde Anaximandro), habríamos perdido desembocando finalmente en el más abismal nihilismo y sin sentido. Si lo vemos desde aquí, quizás las polémicas preguntas con la que finaliza Heidegger su escrito “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>”, a saber, las que preguntan si es que en las exclamaciones del hombre frenético (y con ellas el mismo Nietzsche), que aparecen en el aforismo 125 de *La ciencia jovial*, no son expresión de la más profunda búsqueda de lo divino habida hasta

ahora⁵⁶, no nos parecen tan desatinadas. Más bien, en absoluto. Claramente Nietzsche no clama por la instauración de un nuevo valor supremo, valor que ha representado la figura del Dios monoteísta, garante de la verdad y la coacción sobre la vida terrenal y temporal. Por el contrario, quizás, en la experiencia trágica del mundo griego, Nietzsche haya intuido un modo de pensamiento que se abre a las más profundas y enigmáticas reverberaciones de la vida y de su nacimiento eterno, por sobre la caducidad de todo cuanto es. Más aún cuando, a consecuencia de uno de sus mayores descubrimientos respecto a la esencia humana, vale decir, su poder creador, el hombre, comprendiéndose como fundamento de todos los conceptos y valores, corre el *peligro* de encerrarse completamente en sí mismo, en su subjetividad total e incondicional. *Perdiendo* de este modo precisamente la experiencia de lo absolutamente *otro*, lo radicalmente no-humano, *aquello* que *permanece* por sobre sus creaciones, bajo y sobre sus infinitas transformaciones, aquello donde la vida humana hunde las raíces de su habitar, encuentra el sostén de su permanentemente crear por sobre sí mismo, en su ciclo vital de autosuperación. La vida y la eternidad de su nacimiento y devenir inocente. La tierra y la inocencia y gratuidad de su darse como don.

En otras palabras, quizás Nietzsche vio en la sabiduría trágica griega no otra cosa que la posibilidad humana de encontrar *eso* común que sobrecoge a todo lo ente, y que es donde ello aparece y desaparece, y está más próximo a nuestra esencia que todo tipo de estimación y perspectiva. El suceder originario de la vida, y la disposición humana, no de hablar de ello, sino de *escucharlo* y, *celebrándolo*, arraigar su habitar en él.

A partir de esto, no nos puede parecer una casualidad de que Nietzsche-Zaratustra cierre la tercera parte del libro con el capítulo titulado “Los siete sellos (O: La canción del <Sí y Amén>)”. Allí, a lo largo de siete pequeños subcapítulos, Zaratustra reitera lo siguiente;

Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, - el anillo del retorno? Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad! *¡Pues yo te amo, oh eternidad!* (AHZ, “Los siete sellos, 1).

⁵⁶ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>”, en *Caminos de Bosque* (Madrid: Alianza, 2003), 198.

La eternidad y el nupcial anillo de los anillos son lo mismo. Señalan hacia la santificación del nacimiento de la vida, nacimiento que viene eternamente desde su propia sobreplenitud y sobreplacer y que, desde ellos, afirma el dolor y la contradicción imperante en todo lo que es. La vida eterna y circular es la vida que se justifica y crea eternamente a sí misma, es la vida que *sucede* en una dimensión donde todo tipo de explicación pasa a ser de segundo orden, donde todo tipo de dominación y control están destinados a un fracaso inminente. En este sentido, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo constituye la más alta cumbre de Zaratustra pues significa la apertura del hombre a una *verdad* que no tiene que ver con “el *hacer* pensable todas las cosas” (signo de una subjetividad incondicional y absoluta) sino con la pura manifestación del ser, con el puro e inocente *abismo de luz*. Desde él las cosas brotan desde sí mismas sin la necesidad de por qué alguno, elevándose hacia un cielo puro y libre de las nubes que el deseo de aseguramiento humano *instauró* en la existencia por más de dos mil años.

A partir de esto podemos volver a leer un aforismo de *Más allá del bien y del mal* citado más arriba y que, a propósito, no comentamos íntegramente;

El ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente ¡que se repita! no sólo a sí mismo sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo—y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo—y lo hace necesario—¿Cómo? ¿Y esto no sería?—dios es un círculo vicioso? (MBM, 56).

El hombre abierto afirmativamente al nacimiento de la vida no sólo afirma el suceder del tiempo y su esencia percedera sino que, nos dice Nietzsche, a la obra y al espectáculo entero. Incluso a *aquel* que tiene necesidad de tal espectáculo por que lo *es* de modo absoluto y necesario. Aquel que, en esta gran obra de arte de la existencia, tiene necesidad una y otra vez de sí mismo. A *aquel* que sobrecoige eternamente a todo lo que *es* Nietzsche lo denomina dios, en tanto Uno-todo, en tanto círculo sagrado que, queriéndose eternamente a sí mismo, quiere todo cuanto es, en su creación y destrucción

eternas. Una afirmación similar aparece en el prólogo a *La genealogía de la moral*. Allí Nietzsche escribe;

Pero el día en que podamos decir de todo corazón <¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma *parte de la comedia!*>, Habremos descubierto un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisiaco del <destino del alma>—: ¡y ya él sacará provecho de ello, sobre esto podemos apostar, él, el grande, viejo y eterno autor de la comedia de nuestra existencia!... (GM, Prólogo, 7).

¿Quién es *aquel* que Nietzsche nombra sin nombrar en estos dos párrafos escritos en años sucesivos? ¿Es aquel que, en “Del gran anhelo”, Zaratustra llama el “sin-nombre”, el gran liberador de su alma, “al que sólo cantos futuros encontrarán un nombre”? (AHZ, “Del gran anhelo”). Como hemos mencionado antes, Nietzsche denomina a *aquello* radicalmente *otro* que el ser humano con el nombre de Dioniso, *alteridad* que, sin embargo, no es ajena a la vida humana sino que la constituye en su esencia más íntima, al igual que a todo ente. Pues, como señala en *La genealogía*, Dioniso, nombre para el divino nacimiento y suceder de la vida en su totalidad, es el autor de nuestra existencia, de las posibilidades que hasta ahora hemos recorrido y que recorreremos en tiempos futuros. Es la fuente u origen del llamado primordial de la vida a crecer y elevarse por encima de sí mismo, en un proceso de autocontradicción y autosuperación. Por eso que, para denominar la historia humana, Nietzsche ocupa la frase “Drama dionisiaco del destino del alma”. Visto desde la sabiduría trágica la historia humana es la encarnación del impulso gratuito e inocente de la vida, que se quiere eternamente a sí misma y que, por dicho efecto, también quiere el dolor profundo y eterno como condición de su propio nacimiento y pro-creación. La vida humana es el drama dionisiaco porque, en sí misma, encarna de modo elevado “*el eterno placer del devenir*—ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir*” (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 5).

La elevación final de Zaratustra en las fuentes mismas del ser-devenir, que denomina divinamente Dioniso como expresión de su santificación y celebración, queda expresado también en el siguiente aforismo de *Más allá del bien y del mal*;

En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós, en drama satírico; y en torno a Dios—¿cómo?, ¿acaso en mundo? (MBM, 150).

Desde el punto de vista del héroe del conocimiento, que dismantela las creencias y errores fundamentales a partir de los cuales el hombre ha construido su habitar en la tierra, todo aparece bañado con el manto de la tragedia, pues descubre bajo el supuesto mundo verdadero de la metafísica-moral no otra cosa que la contradicción imperante en todo lo que es, basado en la certeza incierta de que todo lo que *es* está destinado a perecer y ser tragado en el mar del tiempo y su fue. Sin embargo dicha seriedad, característica de aquellos que asumen honestamente la pasión del conocimiento—como Zaratustra—viene de la mano con algo aún más elevado. El drama satírico, como la gran parodia que debe seguir respecto a lo antiguo y, por ende, venerado por el hombre, es la gran risa liberadora—que Zaratustra vio en el sueño de “De la redención”—que abrirá los ataúdes mortuorios para el *salto* más allá de la metafísica y que llevará a Zaratustra, ante su última cumbre, a mirar todos su caminos y creaciones, por debajo de sí mismo (AHZ, “El viajero”)⁵⁷. Es en esta última y suprema elevación donde Zaratustra abre su alma al trasfondo de todas las cosas, hacia las profundidades del mundo, hacia el origen y nacimiento eterno de la vida, hacia el cielo puro donde todas las cosas se bañan en el manantial de la eternidad, donde surgen inocente y gratuitamente desde el abismo de luz sin por-qué. A *esto* Nietzsche, con signo de interrogación, denomina Dios. Pues, lejos de significar una entidad suprema que contenga enunciados correctivos respecto al ser-devenir, pone de manifiesto la plenitud y divinidad de este mismo, en tanto gran obra de arte de la existencia, que hunde sus raíces en la eternidad. En este sentido, el *mundo* en tanto cosmos, en tanto *aquello* que sobrepasa todo lo individual y precedero, representa, para Zaratustra, el esclarecimiento de la profundidad y trasfondo de todas las

⁵⁷ Por eso que Nietzsche señala, en el prólogo de *La ciencia jovial*, que el *Zaratustra* constituye, al mismo tiempo, el comienzo de la tragedia y el comienzo de la parodia; esto se hace evidente cuando notamos que el *Zaratustra* también puede ser leído como una parodia a la biblia símbolo de todos los valores que el hombre ha venerado al interior de la metafísica-moral (CJ, “Prólogo, 1). A propósito del drama satírico y su relación con la tragedia, creo significativo lo que señala Nietzsche, en *La genealogía*, a propósito del Parsifal de Wagner. “Se podría, en efecto, estar tentado a suponer lo contrario, e incluso a desearlo,—que el Parsifal wagneriano estuviese tomado en broma, como epílogo y como drama satírico, por así decirlo, con el cual el Wagner trágico habría querido despedirse de nosotros, también de sí mismo, y ante todo de *la tragedia*, de una manera realmente conveniente y digna de él, a saber, con un exceso de suprema y traviesísima parodia de lo trágico, parodia de toda la espantosa seriedad y desolación terrenas de otro tiempo, parodia de la *forma más grosera*, finalmente superada, que hay en la antinaturalidad del idea ascético. Como he dicho, esto hubiera sido cabalmente digno de un gran trágico; el cual, como todo artista, alcanza la última cumbre de su grandeza tan sólo cuando sabe verse a sí mismo y a su arte por *debajo* de sí, cuando sabe reírse de sí (GM, III, 3).

cosas, y, por esto mismo, en él esta implicado, como partes constitutivas, el dolor y el placer, arraigados en su mismo nacimiento y aparecer.

La experiencia dionisiaca del mundo conlleva necesariamente la liberación y redención del hombre del espíritu de la venganza y de la ley de la compensación. Conlleva a sí mismo la posibilidad de que el hombre afirme el *sentido* de la tierra, luego de que, por dos milenios haya puesto el centro de gravedad no en la vida sino en el <más allá>, en la *nada* (AC, 43). En ella se pone en juego la afirmación absoluta de la contradicción, el pensamiento que celebra la vida que se justifica no en “otro mundo” sino es sí misma, en su abismal nacimiento y despliegue. Es el vertiginoso paso para recobrar la tierra *como* tierra, para un habitar que hunde sus raíces en lo más profundo y terrible al tiempo que se eleva hacia lo más lejano y divino. Tal como el mismo Nietzsche observó en la religiosidad griega, en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo como máximo despliegue de la Afirmación de la vida y la eternidad, como *amor fati*, se asoma una “indómita y asombrosa plenitud de agradecimiento” (MBM, 49).

Así lo deja maravillosamente plasmado Nietzsche en la última parte de un poema de sus *Ditirambos Dionisiacos*, titulado “Gloria y eternidad”. Allí, en una apertura absoluta a la radical *otredad*, es decir, a la manifestación del nacimiento eterno del ser-devenir, se expresan los frutos nacidos del camino de Zarathustra, de su camino de liberación y redención del espíritu de la venganza y sus creaciones demenciales.

¡Sublime astro del ser!
¡Eterna obra donde se inscriben tablas!
¿Tú vienes a mí?—
Lo que nadie ha visto con sus ojos
Tu muda belleza.—
¿Cómo? ¿Ella no huye de mi mirada?

Emblema de a necesidad
—¡Eterna obra donde se inscriben tablas!
Pero tú lo sabes, por supuesto:
Lo que todos odian,
Lo que sólo yo amo,
¡Es que tú eres *eterno!*
¡Es que tú eres *necesario!*

Mi amor se inflama
Eternamente sólo por la necesidad.

¡Emblema de necesidad!
¡Sublime astro del ser!
—Tú, que ningún anhelo alcanza,
Que no mancha ningún “no”
Eterno “sí” del ser
Para siempre yo seré tu “sí”
¡Pues yo te amo, oh eternidad!—⁵⁸

14

Cuando Nietzsche cierra *Ecce Homo* con la expresiva sentencia *Dioniso contra el crucificado*, nos hace la más incómoda de las preguntas; “¿se me ha comprendido?” (EH, “¿Por qué yo soy un destino?”, 9). Dioniso contra el crucificado; en esta fórmula terrible se pone en juego toda la tensión de la redención del espíritu de la venganza operada por Zaratustra, pues allí se abren dos modos de experimentar el fondo terrible del ser del ente, uno, queriendo suprimir el dolor y con él la propia vida; el otro, abrazándolo y celebrándolo como parte constitutiva del nacimiento de la vida y su eterno placer. Quizás, si en nuestro camino penetramos íntimamente en ella por más que sea de modo superficial, habremos transformado lo que somos, aunque sea por instantes, en manifestación del *Sí* eterno dicho a la vida, en encarnación del *Sí* dicho a la totalidad del cielo puro y libre de nubes pasajeras. Así, y sólo así, este largo periplo por los caminos profundos y elevados de Zaratustra tendría algún sentido. Pues sólo hacemos justicia al pensamiento de Nietzsche si estamos dispuestos desde nosotros mismos, a que su mensaje nos toque en lo más profundo de nuestro ser.

⁵⁸ Salvo una pequeña modificación, la traducción es de Eduardo Carrasco; en *Para leer Así habló Zaratustra*, 227.

CONCLUSIÓN. LA FIGURA DEL NIÑO, LA ETERNIDAD Y LA SUPERACIÓN DE LA VENGANZA.

1

Luego de este extenso recorrido interpretativo que hemos llevado a cabo a través de las tres primeras partes de *Así habló Zaratustra* nos preguntamos; ¿es este, finalmente, manifestación del pensamiento que se eleva por sobre todo lo habido hasta ahora, del pensamiento que se ha liberado del espíritu de la venganza? O, dicho de otro modo, ¿supera Nietzsche, con los conceptos fundamentales que iluminan dicha obra, la comprensión metafísica de la existencia, volviendo a poner el centro de gravedad en la vida (ser-devenir) y no ya en la nada? ¿Lleva a cabo Nietzsche, en y con la doctrina del *eterno retorno de lo mismo*, el salto hacia *otra* comprensión de la *vida* en cuanto tal?

Zaratustra viene a los hombres luego de permanecer 10 años en la soledad de las montañas. Viene una vez que un acontecimiento terrible y asombroso comienza a ceñirse sobre el destino de los hombres, sin que necesariamente se percaten de ello. Este acontecimiento es la muerte del Dios cristiano, lo cual quiere decir; una milenaria interpretación de la existencia en su totalidad comienza a tornarse in-creíble, comienza a perder autoridad y validez. Esta interpretación, denominada metafísica, ha puesto sobre el mundo del devenir, de la finitud y de la contradicción un mundo verdadero, es decir, un principio inmutable y universal fundado en sí mismo, que le ha dado a la existencia humana las grandes metas y valores en torno a los cuales se ha configurado y proyectado en el mundo. Es sobre la base de este principio o fundamento eterno que el hombre ha encontrado sentido y significado para su vida, para el mundo, y para su relación con él. Ha creído ver en el suceder de la vida un orden moral trascendente e imperante, un orden divino y/o racional, que confiere a todo lo que *es* de un propósito único y universal, en donde todos los antagonismos y luchas confluyen y disuelven.

Es el impulso a la verdad en detrimento de la mentira y la apariencia (la pasión del conocimiento), eje primordial de la comprensión moral y metafísica de la existencia, lo que lleva paradójicamente al hombre a descubrir bajo sus grandes valores y metas tan sólo prejuicios, mentiras y errores. Desaparecido esta creencia o confianza fundamental, aparece sobre los hombres “la creencia en la absoluta inmoralidad de la naturaleza, en la falta de finalidad y de sentido” (KSA, 12: 5[71] 4). La tierra aparece con un gran

desierto donde nada crece, donde nada tiene sentido, donde nada vale. Donde lo mejor es, como enseña la sabiduría de Sileno, dejar de ser lo más pronto posible. Pues, “¿no son todos los <valores> señuelos con los que la comedia se prolonga sin acercarse sin embargo de ninguna manera a un desenlace?>” (KSA, 12: 5[71] 5).

Ahora bien, la muerte de Dios revela que detrás de toda interpretación y valoración no se encuentra una estructura moral omnipresente sino la esencia creadora de la vida humana. Es el sí-mismo creador el que aprecia y desprecia, el que pone en la existencia las condiciones que favorecen su conservación y desarrollo. En base esto, Zaratustra analiza psicológica y fisiológicamente las creaciones de los tipos de vida humana nacidos al interior de la metafísica. Descubre, bajo sus grandes ideales, los impulsos, pasiones y deseos que en ellos toman forma, y que dan cuenta no de las primeras y últimas cosas del mundo sino del modo cómo se despliega el *querer* del sí-mismo creador. Crear por encima de sí mismo, superarse permanentemente en vistas de su elevación y sobrepotenciamiento, se le aparece a Zaratustra como el gran anhelo del sí-mismo creador, del cuerpo. Los grandes valores y metas que han dado forma a la vida humana al interior de la metafísica han sido expresión no de la afirmación y consecución de dicho impulso primordial sino de su negación y condena. Los valores e ideales de la metafísica se revelan a Zaratustra como signos de la impotencia y de la debilidad, como signos de un sí-mismo creador que, al no poder crecer por encima de sí mismo, *quiere* negar todas las fuerzas ascendentes. Los grandes valores de la humanidad no ha sido otra cosa que venganza e envidia de la impotencia contra todo lo que encarna el modo de vida sobreabundante, feliz y poderoso, vale decir, *contra* las fuerzas originantes de la vida misma.

Pero Zaratustra no se queda en los análisis psicológicos, sino que ellos cobran sentido en virtud de que expresan no tan sólo un impulso humano, sino la esencia de la vida en cuanto tal. La vida, tomada no como parcela biológica de la realidad sino como el ser del ente en su totalidad, es enteramente voluntad de poder, es decir, el impulso por crecer por encima de sí mismo, el impulso primordial por *querer ser más*. La vida quiere siempre superarse continuamente a sí misma, no es vistas de alguna meta o estado final sino como ejercicio y puesta en escena de su propia esencia. En ese sentido, no puede ser pensada como algo estable y fijo sino como deviniente, aconteciente. El superhombre, como nuevo sentido de la tierra, que Zaratustra enseña a los hombres luego del ocaso de los grandes valores de la metafísica, quiere decir justamente esto: el modo de vida humano que incorpora explícita y afirmativamente las fuerzas creativas de

la vida, y que con ello, se para en medio del ente sin necesidad de fundamento o principio metafísico y moral que le de un sentido más allá del tiempo y la vida terrenos. No hay valores en sí sino que ellos son expresión de la vida, de su empobrecimiento y/o sobreabundancia. El hombre es en esencia creador no porque este encerrado en sí mismo y pueda desplegar un impulso planificador sobre el ente en su totalidad sino porque en él se expresa la esencia de la vida como gran obra de arte. Como bien lo expresa la palabra alemana *Übermensch*, el hombre está cruzado siempre por lo que lo sobrepasa y excede. En su denominada razón y conciencia acontece lo desmedido y fuerza de quicio.

El reconocimiento de la esencia creadora del hombre como encarnación de las fuerzas creadoras de la vida trae al mismo tiempo la sombra de la gran tristeza. La vida no tiene un sentido ulterior a ella, no tiene un sentido moral que le de un valor inmutable y seguro. Su curso no revela un propósito metafísico y moral final. Más aún cuando, al ser la voluntad de poder creación y destrucción, su expansión hacia nuevas posibilidades va dejando atrás indeleblemente un tiempo que no puede ser removido. El fue del tiempo, la muerte, lo precederá. Todo es en vano, nada vale la pena. Todo lo que será construido y creado está destinado a desaparecer, a caer en el silencio del olvido de los olvidos. La voluntad de poder, como esencia de la vida creadora, es impotente frente al tiempo y su fue, frente a su inexorable pasar. La voluntad no puede querer hacia atrás. El hombre, puesto de frente con su finitud, no encuentra ya instancias que lo salven del olvido y destrucción primordiales.

La muerte de Dios pone de cara al hombre con el dolor inherente a la totalidad de la existencia, sin medios de consuelo alguno. Con ello se devela que las modalidades de pensamiento habidas hasta ahora no han sido otra cosa que venganza espiritualizada, venganza nacida de la más sombría y secreta impotencia de la voluntad. No aquella que se refiere, tan sólo, a los antagonismos y contradicciones de la vida, no tan sólo a aquella referida a una voluntad que no puede *crecer* por sobre ella misma sino, más originariamente, a aquella que expresa el inevitable dolor de la destrucción y la muerte, del fue del tiempo y su dominio indeleble. Para escapar de este destino, la voluntad imaginó un mundo libre de muerte y dolor, libre de toda apariencia, antagonismo y contradicción. Imaginó que esta vida debía ser la huella de una deuda inmemorial, la manifestación de un deber y exigencia metafísicos en virtud de un orden moral. Imaginó que el impulso primordial de todo lo que es y que se despliega deviniendo no eran

dignos de aprecio y valor. Imaginó que “el querer mismo y toda vida debían—¡ser castigo! (AHZ, “De la redención”).

Ahora bien, si el dolor de la voluntad, vale decir, de la vida, tiene que ver con la impotencia de no poder querer hacia atrás, salvando (se) así de la muerte y del olvido, Zaratustra se pregunta si es posible que exista algo superior a una posible reconciliación con este destino ineludible. ¿Puede, finalmente, la voluntad querer hacia atrás? Aquí entra en juego el movimiento de liberación del pensamiento que ha crecido desde el espíritu de la venganza de esta impotencia originaria. Pues, si con la muerte de Dios, han desaparecido del horizonte toda meta final y todo comienzo pretérito, y con ello, el futuro se extiende hacia delante como una eternidad, así como también el pasado, todo tiene que haber ocurrido alguna vez. Pues lo eterno no puede ser pensado como algo incompleto. En este sentido, todo lo querido por la voluntad hacia delante ya fue alguna vez, y todo lo que ya fue, será nuevamente querido por la voluntad. Delante del futuro viene el pasado, y tras lo pasado se extiende todo lo futuro. El tiempo no es una linealidad que se expande infinitamente hacia el pasado y hacia el futuro sino un círculo que retorna eternamente. Lo que quiere decir; queriendo hacia delante, la voluntad *al mismo tiempo* quiere hacia atrás.

Con la idea del eterno retorno de lo mismo la voluntad se eleva sobre todo tipo de reconciliación con el tiempo, redimiéndose con ella del dolor e impotencia originarios, y por consiguiente, del espíritu de la venganza. Sin embargo es, al mismo tiempo, la idea más aterradora que la humanidad haya jamás alcanzado. No es casualidad que el propio Zaratustra haya caído convaleciente al momento de que esta idea brotaba de su alma, “enfermo todavía de la propia redención” (AHZ, “Del convaleciente”, 2). Con la idea del eterno retorno de lo mismo todo aquello que la voluntad va superando en su camino de elevación, volverá una y otra vez inexorablemente, incluido por supuesto todo dolor y sufrimiento, todo los hombres pequeños y débiles, resentidos y envidiosos. La idea del retorno trae consigo de modo aún más radical, la gran náusea, el pensamiento de que todo es absolutamente en vano, idéntico e innecesario.

Ahora bien, esto es así mientras tomemos esta idea como una nueva creencia o dogma que Zaratustra trae a los hombres una vez muerto el Dios cristiano. Pero esto está lejos de su voluntad. Por eso que, cuando Nietzsche formula por vez primera esta idea, en el aforismo 341 de *La ciencia jovial* que viene justo antes del aforismo que cierra el libro cuarto y en donde aparece de modo casi idéntico el inicio del prólogo del

Zaratustra, lo hace a modo de hipótesis. Vive *como* si esto en lo que estás ahora, este instante, con todas sus alegrías y sufrimientos, con todo lo alto y bajo, elevado y pequeño, se fuese a repetir eternamente. Llega a ser *bueno* contigo mismo y con la vida de modo que no anheles otra cosa sino “está última y eterna confirmación y sello” (CJ, 341). No es casualidad que el aforismo se titule “El mayor centro de gravedad”. Se trata de que la voluntad, durante mucho tiempo perdida en sus fantasías demenciales, absorta en la nada, vuelva a poner el centro de gravedad en la vida, de modo que la afirme con toda su contradicción y antagonismo. De ahí que el mismo Nietzsche señale que la idea del eterno retorno se torna insoportable tan sólo al que sufre de sí mismo y de la vida, y que por tanto, es una idea esencialmente selectiva. El eterno retorno de lo mismo es una idea nacida de la fortaleza y la sobreabundancia de vida. Solo tiene el poder de resistirla la voluntad de poder que *quiere* que incluso que todo lo bajo, doloroso y superado vuelva una y otra vez, inexorablemente. La idea del eterno retorno de lo mismo es manifestación de la voluntad de poder queriéndose eternamente a sí misma.

De este modo, si la idea del orden moral del mundo expresa la venganza de la voluntad de poder impotente *contra* la vida en cuanto tal, al poner el centro de gravedad en la nada, negando con ello todo lo que en la vida hay de sufrimiento, contradicción, antagonismo y devenir, vale decir, su esencia, la idea del eterno retorno de lo mismo, por el contrario, pone de manifiesto la suprema voluntad de poder. Pues, imprimiendo al devenir el carácter del ser, afirma el ser y el devenir como una y la misma cosa, como la única dimensión de la vida, lo cual representa “la más extrema aproximación de un mundo del devenir a un mundo del ser” (KSA, 12: 7[54]). Si la metafísica introdujo en el mundo la *escisión* de la vida, separando el mundo del ser del mundo del devenir, con la idea del eterno retorno de lo mismo, la vida en su totalidad vuelve a su unidad primordial.

2

En este último punto se pone en juego la pregunta de si el pensamiento de Nietzsche-Zaratustra salta hacia el otro lado de la metafísica llevando su luz y buena nueva, o se queda atrapado en su lógica, si bien anunciando lo otro que adviene más allá de ella. Para transitar por esta pregunta no podemos obviar lo planteado por Martin

Heidegger en varios de sus escritos, en especial en el ensayo “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, escrito en 1953, e incluido en su libro *Conferencias y artículos*⁵⁹.

Para Heidegger, la redención del espíritu de la venganza implica que la voluntad queda liberada de su No, haciéndola libre para su Sí. “¿Qué afirma este Sí? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de la venganza niega: le tiempo, el pasar”⁶⁰. Si la voluntad presa del pensamiento metafísico niega el tiempo como devenir, reduciéndolo a la nada, afirmando una dimensión más allá de él, a saber, el mundo verdadero, ahora, una vez liberada de aquel, quiere el devenir. Es más, quiere que el devenir permanezca y no se diluya en el pasar fugaz y destinado al olvido.

Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Sólo así: que como pasar no esté sólo yéndose continuamente sino viniendo siempre. Sólo así: que el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo. Pero este mismo regreso sólo es un retorno de lo que permanece si es un regreso eterno. El predicado <eternidad> según la doctrina de la Metafísica, pertenece al ser del ente⁶¹.

Para Heidegger, la idea del eterno retorno de lo Mismo le confiere al devenir un carácter permanente. Con ello la voluntad lo afirma y quiere, salvándolo de su permanente disolución, salvándolo, paradójicamente, de su pasar. Por eso señala que la liberación de la venganza es el paso que va de la voluntad que niega el fue del tiempo, a la voluntad que, *representándose* el ente como eterno retorno de lo Mismo, lo *quiere* como permanente pasar.

En este sentido, como Heidegger plantea, la idea del eterno retorno de lo mismo es la expresión de la suprema voluntad de poder. Pues, como señala;

La suprema voluntad de poder, es decir, lo más vivo de toda la vida, es representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo Mismo y hacerlo así permanente y estable. Este representar es un pensar que, como Nietzsche señala haciendo hincapié de un modo especial, <imprime> al

⁵⁹ Martin Heidegger, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche”, en *Conferencia y artículos* (Barcelona: Serbal, 2001), 75-93.

⁶⁰ *Ibidem*, 86.

⁶¹ *Ibidem*, 86-87.

ente el carácter de su ser. Este pensar toma al devenir—al que pertenece un constante choque, el sufrimiento—en su cobijo, bajo su protección⁶².

Aquí Heidegger se plantea; ¿es verdaderamente la liberación zaratustriana de la venganza el salto hacia el otro lado o se queda preso de la lógica de la metafísica? Para Heidegger, la idea del eterno retorno es la representación más elevada de la voluntad de poder. Esto quiere decir, la representación (impresión) del ser del ente que afirma el pasar del tiempo haciéndolo permanente. Ahora bien, para filósofo de la Selva Negra, la idea del eterno retorno de lo mismo, en tanto representación que *quiere* salvar al pasar del tiempo de su fugacidad, vale decir, salvar al devenir de su ser devenir, nace de una profunda contrariedad con el puro pasar. En este sentido, la doctrina del eterno retorno, al querer *tomar bajo su protección la vida misma en su totalidad*, expresa no otra cosa que una venganza espiritualizada, una contrariedad con el mero pasar. Esto lleva a la voluntad a *querer* el tiempo representándose como permanente, cubriéndolo de este modo bajo su seno incondicional. La doctrina del eterno retorno de lo mismo no trae—nos dice—la liberación de la venganza sino que expresa un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado⁶³. En ella no tiene lugar la liberación de la vida (el ser) del yugo de la contravoluntad sino la suprema representación del ser del ente en donde la voluntad, identificada por la metafísica con el mundo del devenir, se hace predominante e incondicional. Hay una inversión radical de la dualidad metafísica pero no su superación.

Porque la sobre-abundancia a la que se dirige “el gran anhelo” de Zaratustra es la inagotable consistencia del devenir, aquello como lo cual la voluntad de poder, en el eterno retorno de lo mismo, se quiere a sí misma⁶⁴.

Con y en la doctrina del eterno retorno la voluntad de poder se quiere a sí misma en su retornar eterno. La doctrina expresa la voluntad de voluntad; haciéndose permanente en tanto fundamento incondicional de todo lo que es, da libre curso a su despliegue y devenir. La doctrina del retorno no es, para Heidegger, el movimiento que libera a la vida para su manifestación plena, desde sí misma hacia sí misma, sino el

⁶² *Ibíd.*, 88-89.

⁶³ *Ibíd.*, 89.

⁶⁴ *Ibíd.*, 90.

último paso de la metafísica en su camino a la subjetividad incondicional y total. Pues si en la metafísica, los ideales rectores de la voluntad fueron pensados como ultratemporales, con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, que representa ahora el devenir como lo único que permanece, la voluntad de poder se torna en medida incondicional de todas las cosas. La verdad, idea reguladora de la metafísica, se hace ahora tan sólo un medio para el sobrepotenciamiento de la voluntad, en su camino por *hacer pensable* todo lo que es. Vale decir, por representar y disponer de la totalidad de lo ente, sin referencia a nada más allá de ella. Desaparece toda posibilidad de lo *otro*. Con la doctrina del eterno retorno de lo mismo, es el querer de la voluntad de poder, en su despliegue, lo que se hace permanente. Ahora ella se torna incondicional⁶⁵.

En este sentido, para Heidegger, la doctrina de Zarathustra, desde una suprema y espiritual contrariedad *contra* el pasar del tiempo y la finitud, se yergue como la representación que *quiere* cobijarla en su seno, cubriendo su manifestación hasta el extremo olvido. Con Nietzsche-Zarathustra es el proyecto moderno, nos dice Heidegger, el que es pensado a fondo, proyecto que no hace otra cosa que desplegar el destino oculto de la metafísica occidental, a saber; la irrupción absoluta de la subjetividad en tanto voluntad de dominio que *hace* de todo lo que es, objeto de representación en vistas de su medir y valorar incondicionales. Es la época de la consumación del proyecto de la metafísica, su último y más largo escaño, donde la voluntad de poder humana, queriéndose a sí misma eternamente, busca subsumir el todo de la realidad bajo la dominación planetaria de la técnica. La vida o, lo que es lo mismo, el ser en cuanto tal, cobijado bajo la doctrina del retorno, sólo titila desde un extremo olvido, desde un supremo vacío y ausencia.

3

El diálogo de Heidegger con Nietzsche recorre prácticamente todo su camino filosófico, por lo cual las ideas que presentamos más arriba sólo son un barniz superficial de su complejo y profundo pensamiento. Incluso si sólo nos abocáramos a los textos que llevan en el título su nombre, nuestra tarea sería enorme. No obstante se nos hace necesario tenerlas en cuenta pues en ellas se encuentra la posibilidad de pensar a Nietzsche y su *Zarathustra* desde una dimensión que el gran pensador de Selva Negra,

⁶⁵ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>”, en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2003) 157-198.

al menos por lo que queda de sus escritos publicados, no estimó relevante. Pues, como vimos en el desarrollo de nuestra interpretación del poema filosófico, si bien la doctrina del eterno retorno expresa una voluntad de poder que se reconoce y afirma a sí misma como fundamento de sus valoraciones, en ella, *al mismo tiempo*, se revela algo *otro* que siempre la sobrepasa y excede. Pues no podemos olvidar que, en tanto doctrina hipotética, lo que *exige* es a disponerse al esplendor de la vida, con todo lo alto y bajo, doloroso y placentero que conlleva. Pareciese, como vimos, que nos obliga a ponernos al descubierto de su irrupción inocente y pura, más allá de toda tela de araña de la razón calculadora.

Heidegger ve la doctrina del eterno retorno de lo mismo referida a la voluntad de dominio queriéndose incondicionalmente a sí misma, como subjetividad absoluta encerrada en sí misma. Ahora bien, nosotros pensamos que también puede verse a la luz de lo que Zaratustra denomina eternidad, lo cual, como vimos, nos da la posibilidad de pensar aquello que se escapa a toda voluntad de conocimiento, a toda voluntad de verdad, a todo impulso ciego por *hacer* pensable todas las cosas. Si tomamos a la voluntad de poder tan sólo en su impulso por dar forma a todo lo que es, es posible que se nos aparezca como incondicional movimiento por objetivar el orbe. Sin embargo todo cambia si la comprendemos a la luz de la eternidad del abismo de luz, que Zaratustra canta en “Antes de la salida del sol”.

La constatación de que es la voluntad de poder humana la que ha puesto en el mundo los conceptos y valores que antes creía naturales a él no necesariamente implica una voluntad que, asumiéndose incondicional y plena, se dispone a nivelar todo en virtud de su dominio absoluto. Por el contrario, puede indicar el reconocimiento de su propia finitud y límites, el reconocimiento de que siempre algo está más allá de las formas que imprime esta en la existencia. Puede indicar al mismo tiempo la aceptación y celebración de lo *humano, demasiado humano*, una vez que la gran decepción y náusea quedan atrás, y la disposición hacia aquello *otro* que no es otra cosa que la vida misma en su eterno y sobreabundante acontecer.

Para Zaratustra, la esencia de la vida es voluntad de poder. Esto no quiere decir que la vida, en tanto ente supremo, tenga como propiedad esencial la voluntad de poder, sino que ella lo es íntegramente. Ahora bien, que la vida sea voluntad de poder implica,

para Zaratustra, que siempre acontece, desde sí misma, y hacia sí misma, en un permanente camino de autosuperación y elevación. La vida no es, por tanto, un concepto más allá del tiempo y del devenir, sino que es su propio suceder. Por eso, como vimos, a ella les es inherente la contradicción y el antagonismo, le es inherente ser y no ser. El pensamiento metafísico y moral, es decir, la voluntad de poder de la impotencia, al querer suprimir de la vida todo lo contradictorio y doloroso, ha querido a sí mismo eliminar la vida como acontecimiento pleno y sobreabundante.

A la voluntad de poder le es propio el querer dar formas, el crear. De este modo, al hombre, en tanto voluntad de poder humana, le viene el *hacer* pensable todas las cosas, le viene el imprimir en la existencia las condiciones que favorecen su conservación y desarrollo. Tal como todo ente, la vida humana es íntegramente perspectivismo. Sus conceptos y valoraciones no hablan del fondo del mundo, de las cosas primeras y últimas, sino de su poder creador, del modo como se ajusta al suceder de la vida en cuanto tal, en tanto *poiesis* abismal. Como señala Zaratustra en “De los despreciadores del cuerpo”, todo aquello que el hombre a creído propiedad esencial suya, tal como el “yo”, su “identidad”, su “razón”, su “conciencia”, son frutos de su sí mismo creador, de su cuerpo, el cuál quiere, en correspondencia con el impulso de la vida, crecer por encima de sí mismo; crear, fijar, instituir, para luego destruir lo creado en vistas de su autosuperación.

De esta manera podemos afirmar que a la voluntad de poder le pertenece el impulso por imprimir formas a la existencia, por separar, por individualizar (se). Lo que Zaratustra descubre en todas las creaciones de la metafísica es justamente eso. Valores y conceptos *humanos, demasiado humanos*, que entran en contradicción entre sí, que son de cabo a rabo antagónicas con otras perspectivas, con otras formas de vida. Por eso que, señala, a la vida le es propio la contradicción permanente, la lucha y tensión entre perspectivas, entre formas de poder y sus relaciones siempre en devenir. Visto desde acá, la voluntad de poder es la encarnación de una multiplicidad irresoluble de perspectivas en permanente contradicción y antagonismo.

El descubrimiento de la voluntad de poder como perspectivismo pone a la vida humana de cara con sus límites infranqueables. La idea del eterno retorno, como suprema creación de la voluntad de poder humana, implica la reconciliación de esta con su condición finita. Liberada de toda instancia proyectada más allá del devenir, ahora se quiere a sí misma y al tiempo terreno como única verdad, como única dimensión donde la vida despliega su esencia. El ser es el devenir y el devenir el ser. Con la idea del

eterno retorno la escisión y negatividad introducidas en la existencia por la modalidad de pensamiento nacido de la venganza y el resentimiento se disuelven en un pathos afirmativo por excelencia.

Ahora bien, si a la voluntad le pertenece el querer dar forma a las cosas, el querer individualizar, querer separar, querer crear, también le es propio un querer aún más fundamental. Si el reconocimiento de que todos los valores supremos han sido creaciones de la voluntad de poder implica la afirmación del perspectivismo como condición de lo vivo y por ende, de la multiplicidad como esencia de la vida, también conlleva la afirmación de *eso* donde todo lo múltiple nace. Es decir, implica el querer el *origen* de todo antagonismo, de toda perspectiva en devenir. *Eso* que, sin resolver la contradicción de todas las cosas en el mundo, la lleva ser lo que ella es. En este sentido, la idea del eterno retorno no sólo implica la afirmación absoluta de la voluntad de poder que quiere dominar y dar forma a todo lo que es, como la máxima irrupción de la incondicional subjetividad encerrada en sí misma. Por el contrario también hace *señas* a aquello donde toda perspectiva encerrada en sus propias posibilidades nace y crece, hacia aquello donde toda fijeza e individuación de disuelven. Al mismo tiempo que la voluntad de poder *como* perspectiva se quiere a sí misma eternamente *quiere* también el *fondo* sin fondo donde nacen todas las cosas. A esto Zaratustra lo denomina eternidad, abismo de luz o sencillamente Dioniso.

Ya el joven Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, vio esta dualidad como constitutiva de la voluntad en tanto esencia de la vida. La sabiduría socrática o el optimismo teórico se presenta en dicha obra como la creencia en la capacidad del hombre de dar cuenta del fondo de la naturaleza, vale decir, de esgrimir las razones primeras y últimas de todas las cosas, diferenciando así lo verdadero de lo errado o falso. Ahora bien, “la ciencia—nos dice--, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica” (NT, 15). Estos límites no son otros que aquellos que se presentan al hombre del conocimiento y que le fijan su mirada en aquello “imposible de esclarecer” (NT, 15). O en otras palabras, que lo llevan hacia *aquello* que no puede ser objetivado, aquello que siempre sobrepasa todo intento de fijación y contención, algo que siempre es, íntegramente, desmesura. A la luz de lo visto en *Así habló Zaratustra*, es el instante donde la voluntad de verdad se muerde a sí misma la cola, donde se ve, con espanto, encerrada en sí misma, sostenida por sus propios errores,

invenciones y creaciones. Es cuando el hombre de conocimiento se pone de cara con su finitud.

Para el joven Nietzsche es precisamente desde ese fondo sin fondo, donde el conocimiento se hunde en lo inagotable, que brota la sabiduría trágica, sabiduría que se pone de manifiesto de modo radical en el *Zarathustra*. La vida o el ser no es un concepto estático, atemporal, situado en el resplandor del mundo verdadero y al cual el hombre de conocimiento (o de fe) puede acceder, reprimiendo todo aquello que tenga de terrenal. Por el contrario, es enteramente suceder, acontecer, despliegue temporal, devenir. Para la sabiduría trágica, propia del pueblo griego de tal época, Apolo y Dioniso son los símbolos divinos que muestran los dos impulsos primordiales constitutivos de todo lo vivo. Apolo, el impulso por dar forma, por individualizar; Dioniso, el fondo sin fondo, lo Uno-primordial, aquello donde toda forma pierde sustento y límites, se desvanece, se disuelve, para renacer y nuevamente perecer. En la sabiduría trágica, que se para justamente en la desmesura inabarcable para el conocimiento calculador, la vida acontece como su propia e inagotable obra de arte.

Ahora bien, y a diferencia de lo pensado en la obra de juventud, en *Así habló Zarathustra* Apolo y Dioniso se disuelven en un solo gran impulso. A este, como vimos, Zarathustra denomina voluntad de poder. Esto es de suma importancia para comprender la esencia de esta última. Pues, tal como lo lleva a cabo Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, la sabiduría donde ella *aparece* no está relacionada necesariamente con el conocimiento calculador y objetivador. Por el contrario, justamente nace del límite de aquel, de aquello que lo sobrepasa y no puede ser fijado. En este sentido, cuando vemos a la voluntad de poder bajo la óptica de Apolo y Dioniso, y más aún, bajo la óptica de la única y gran fuerza denominada Dioniso en cuyo seno se ha disuelto Apolo, se nos releva no un impulso nacido de la contrariedad con el devenir de la vida y que por ello ha querido imprimirle una forma suprema. Por el contrario, se nos aparece el “gran anhelo” zarathustriano por el placer eterno y primordial de la vida. Se nos aparece su *nacimiento* como abismo de luz, el cual devuelve a las cosas su inocencia y profunda jovialidad (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

Precisamente el discurso con que Zarathustra abre la prima parte, titulado “De las tres transformaciones”, nos transmite esta experiencia, la cual solo puede ser plenamente comprendida una vez que ha ascendido por segunda vez a la soledad de su montaña (3era parte). Con el símbolo del camello Zarathustra nos muestra el espíritu que se ha cargado con valores y conceptos supremos que le exigen obediencia. Esto quiere

decir, el espíritu que está cargado con el “tú debes”, aquel que está encerrado en su círculo perspectivista asumiendo que lo que allí se muestra es la realidad, la verdad, el deber ser de todas las cosas. Ahora bien, el león, símbolo de la fortaleza del espíritu que se libera de tales ataduras, es la segunda transformación. No obstante, la salida y destrucción de aquello que constituyó lo en-casa del espíritu, aquello más familiar y desde lo cual se orientó en el mundo en base a los valores prescritos en él, lo sitúa en el desierto del más angustiante vacío. Pues, “crear valores nuevos—tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear—eso sí es capaz de hacerlo el poder del león” (AHZ, “De las tres transformaciones”). No obstante, es con la figura del niño donde el espíritu se abre plenamente a su poder creador. Pero no en tanto propiedad de un individuo o un sujeto. El niño, símbolo de la inocencia en el crear y el destruir, nos muestra no tan sólo la esencia del hombre sino que la apertura de este al fondo del juego del mundo. “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (AHZ, “De las tres transformaciones”). Con la figura del niño Zaratustra nos muestra al espíritu desasido del espíritu de la venganza y de la pesadez, abierto al nacimiento eterno de la vida creándose a sí misma desde su sobreplenitud. El niño es el santo decir Sí y amen “al santo placer del devenir (CI, “Lo que yo debo a los antiguos”, 5)⁶⁶.

A propósito Fink señala lo siguiente;

Sólo allí donde se ve el juego del mundo, donde la mirada del pensamiento perfora el engaño apolíneo, donde atraviesa las creaciones de la apariencia finita para divisar la “vida” que forma, construye y destruye; sólo allí donde el nacimiento y la desaparición de las figuras finitas y temporales son experimentados como baile y como danza, como juego de dados de contingencias divinas, recubiertas por el cielo “inocencia” y el cielo “azar”;

⁶⁶ Con la figura del niño Zaratustra nos señala hacia la insondable eternidad que se muestra, a sí mismo, en el pensamiento de Heráclito, la que reúne, sin suprimirla, toda multiplicidad. En especial el fragmento 52, “la eternidad (aión) es un niño que juega, que desplaza las piezas sobre un tablero: reino de un niño”. A propósito de dicho pensamiento, señala, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*; “Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, sólo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno: también él construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega el aión consigo mismo. Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo (FETG, 7). Ver, a sí mismo, Giorigio Colli, *La naturaleza ama esconderse* (México: Sexto piso, 2009), p. 203, donde señala, a propósito del pensamiento heracliteano de la vida y la eternidad; “Caen más allá las distinciones de las formas, también las de la intimidad y la unidad, toda se hace leve y sin finalidad, reina la eterna juventud del aión”.

sólo allí, decimos, puede el hombre en su productividad lúdica, sentirse semejante a la vida del todo, sentirse entregado al gran juego del nacimiento y la muerte de todas las cosas e inserto en la tragedia y la comedia del existir humano⁶⁷.

El fondo de la vida que se descubre en la sabiduría trágica o dionisiaca, en tanto esta aparece como obra de arte, como *poiesis* nacida eternamente de sí misma, no es comprendida ya como un estado de deuda, como una exigencia metafísica, como una dimensión ahogada por un deber celestial, sea este divino o racional. En dicha sabiduría la existencia ha sido purificada de la ley de la compensación traspuesta a lo metafísico. Con la figura sublime del niño se nos presenta un espíritu que ha superado la venganza. El dolor del mundo no se comprende ahora como castigo ni como huella de una deuda, sino como momento necesario del gran placer primordial. La vida, su acontecer (se) aparece en la sabiduría trágica como don supremo, como fuerza creadora que hace regalo de sí misma, como un acontecimiento sobrecogedor, inocente y puro. Puede, en otras palabras, abrirse a su nacer eterno, sin fondo, incalculable y jovial. Como pensó el mismo Heráclito, con la doctrina del eterno retorno, Zaratustra afirma y quiere la eternidad del devenir. Pues “la eternidad (aión) es un niño que juega, que desplaza las piezas sobre un tablero: reino de un niño” (Fragmento 52).

Con esto volvemos al inicio del prólogo del libro. Zaratustra abierto al sol, que derrama en él su sabiduría. El sol, signo del fuego cósmico heracliteano, siempre vivo y eterno, que se eleva y hunde en su ocaso, *aconteciente* en la trasmutación permanente de todas las cosas. ¿De donde nace, entonces, la sabiduría de Zaratustra? Decimos; la sabiduría de Zaratustra nace del “fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida” (Fragmento 30). Nace, en otras palabras, de la justicia eterna que une la discordia con la armonía invisible de todas las cosas.

⁶⁷ Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 272-273.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah / Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2000.

Cragolini Mónica. *Nietzsche, Camino y demora*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

———. “De Bactriana y las orillas del Urmi a la montaña y el ocaso”. *Revista de filosofía*, Universidad de Chile, vol. LV-LVI (2000): 39-56.

Carrasco, Eduardo, *Para leer Así habló Zaratustra*. Santiago: Universitaria, 2002.

Colli, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*. México: Sexto piso, 2009.

Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1966.

Gooding-Williams, Robert. *Zarathustra's Dionysian Modernism*. California: Stanford University Press, 2001.

Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?* La Plata: Terramar, 2005

———. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”. En *Conferencias y artículos*, 75-93. Barcelona: Serbal, 2001

———. “La frade se Nietzsche <Dios ha muerto>”. En *Caminos de Bosque*, 157-198. Madrid: Alianza, 2003.

———. *Nietzsche*. Madrid: Destino, 2005.

———. *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder, 2007.

Jaspers, Karl, *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

Lampert, Laurence, *Nietzsche's Teaching*. USA: Yale University Press, 1986.

Lemm, Vanessa, “Justice and Gift-Giving in Thus Spoke Zarathustra”. en *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. Before Sunrise*, 165-181. Ed. James Luchte. Nueva York: Continuum, 2008

Llanos, Alfredo. *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires: Juárez Editor, 1968.

Mujica, Hugo. *La palabra inicial: La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid: Trotta, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1975.

———. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza, 1995.

———. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2003.

———. *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

———. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2004.

———. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2002.

———. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 2004.

———. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 2001.

———. *Opiniones y sentencias varias/El caminante y su sombra*. Madrid: Akal, 2001.

———. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1990.

———. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003.

———. *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editores: Venezuela, 1999.

———. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2008.

———. *Epistolario*. Madrid: Biblioteca nueva, 1999.

———. *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2006.

Sloterdijk, Peter. *Sobre la mejora de la buena nueva*. Madrid: Siruela, 2005.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso, V*. Barcelona: Gredos, 2000.

Los filósofos presocráticos, I. Barcelona: Gredos, 2007.