

# LA SENTENCIA DE ZARATUSTRA

Juan Pablo Pino Posada

Universidad de Antioquia

**Resumen.** El artículo hace un recorrido a través de *Así habló Zaratustra* explorando las peculiaridades de su escritura. Se intenta responder específicamente a la pregunta por el modo como se entretajan el contenido doctrinal —la enseñanza de Zaratustra— y la manera elegida por Nietzsche para comunicarlo —la sentencia—. Para ello se toma como punto de partida el discurso *Del leer y el escribir*. Este discurso, además de problematizar explícitamente la comunicación con el lector, remite de modo implícito al momento en el que tal comunicación entra en crisis, esto es, al momento de la enseñanza de la doctrina del eterno retorno. La atención al punto crítico muestra que para dar cuenta de la peculiar configuración del decir zaratustriano es necesario postular una noción alternativa a la de "discurso semipoético". El artículo intenta corresponder a tal necesidad poniendo de relieve el concepto de sentencia y mostrando cómo las condiciones para su audición no son ajenas al lugar pensado por Nietzsche para su obra.

**Palabras claves:** Zaratustra, sentencia, lectura, escritura, eterno retorno.

## ZARATHUSTRA'S MAXIM

**Summary.** The article goes through *Thus Spoke Zarathustra* exploring the peculiarities of its writing. It intends to answer specifically to the question about how doctrinal content —Zarathustra's teaching— is interwoven with the way chosen by Nietzsche to communicate it: the maxim. In order to do this, the speech *On Reading and Writing* is taken as a starting point. This speech addresses explicitly the issue of communication with the reader and, besides, it refers implicitly to the moment when this communication reaches crisis point, i.e., when the doctrine of eternal return is taught. Consideration of this critical point shows that, in order to account for the peculiar configuration of Zarathustrian saying, it is necessary to postulate an alternative to the notion of "semi-poetic discourse". The article intends to deal with this need by highlighting the concept of maxim and by showing how the conditions for its audition are not different from that place thought by Nietzsche for his work.

**Key words:** Zarathustra, maxim, reading, writing, eternal return.

## I

Afirma Nietzsche en *Ecce Homo*<sup>1</sup> que su *Zaratustra* ocupa un lugar aparte. En lo que sigue indagamos por el sentido de tal afirmación.

"*Así habló Zaratustra* está situado —visto en cuanto a su forma— en el espacio intermedio entre el pensamiento y el poetizar". Ello quiere decir, según aclara E. Fink, que Nietzsche no se mueve en el ámbito de los conceptos especulativos, "sino en la concreción

---

1 NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, en: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Band 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 259 y 343. (Versión castellana de Andrés Sánchez Pascual, *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, 1998, p. 19 y 111).

de la plasticidad de las imágenes”.<sup>2</sup> Se trata, pues, de un libro semipoético que, en calidad de tal, plantea el problema de cómo llevar al concepto un mensaje que está repartido entre el discurso poético y el discurso conceptual”.<sup>3</sup> Dicho problema, claro está, no se reduce a la tarea de despojar del ‘adorno literario’ el contenido doctrinal, estrictamente conceptual, de *Así habló Zaratustra*. La labor del comentario, antes bien, se asume las más de las veces como un intento por pensar la correspondencia entre forma y contenido, poesía y filosofía, incluso anteponiendo a su ejecución reservas con respecto a la pertinencia de operar con tales dualidades a la hora de acometer una lectura seria de la obra nietzscheana. Hablar de correspondencia es ya, sin embargo, orientar el intento en una dirección particular. Quizá se trate además de una vía privilegiada, en especial si se atiende al funcionamiento que en una relación de correspondencia tiene la estructura de la respuesta. Pero no ha de pasarse por alto que el nexo entre un pensamiento y la forma en la que se lo expresa puede obedecer no sólo a dicha estructura, sino también a la de la necesidad, la tensión o, incluso, a la del falseamiento.

Como quiera que sea, antes de adentrarse en la evaluación de las diferentes posibilidades, resulta necesario tomar en serio las reservas antepuestas, las mismas que advierten sobre el peligro de utilizar, con la finalidad de dar cuenta de la peculiaridad de la obra, conceptos cuyo significado tradicional es justamente lo que ella disloca. Lo primero que se desprende de ello es la necesidad de cuestionar la idea de espacio intermedio y de discurso semipoético. Los extremos que generan el intervalo híbrido en donde es ubicada la obra no son algo de lo que en este caso se disponga de antemano. Además, el mismo Nietzsche no suele ubicar su obra lejos de los extremos; a *Zaratustra*, por ejemplo, nunca se lo ve buscando el punto medio, está si entre el último hombre y el que está por venir, pero ahí ya no se trata de opuestos, y el intervalo no es precisamente el de la mediación. Si pensar y poetizar son ambos elementos que acá quedan determinados de una nueva manera,<sup>4</sup> ello ocurre porque con *Así habló Zaratustra* Nietzsche se acerca al punto crítico, límite, en el que la comunicación de un pensamiento deja de ser su simple expresión.

¿En qué lugar ubica Nietzsche su *Zaratustra*? En la altura. Se trata del “libro más elevado que existe, el auténtico libro de aire de alturas”.<sup>5</sup> Ello no riñe con el hecho de que el ocaso de *Zaratustra*, fábula de la que se ocupa el libro, sea el descenso desde las montañas. Se sabe que es allí donde se encuentra su patria, la soledad, único lugar donde le es lícito

---

2 FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1994 (1976), p. 74.

3 GADAMER, H.-G. *Nietzsche - der Antipode. Das Drama Zarathustras*, en: *Gesammelte Werke*. Band 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, p. 452.

4 “Pero lo que quiera decir ‘poético’ y lo que quiera decir ‘pensar’ no puede establecerse aquí siguiendo las representaciones corrientes porque es algo que queda determinado de manera nueva, o mejor, simplemente anunciado, por medio de la obra misma”. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Barcelona: Ed. Destino, 2000, p. 237. Cfr. asimismo FINK, E. *Op. cit.*, p. 73.

5 *KSA* 6, p. 259. (Vers. cast. *Ecce Homo*, p. 19).

hablar con sinceridad.<sup>6</sup> Se sabe además que es eso lo que abandona cuando decide ir hacia los hombres, cuando decide volverse de nuevo hombre. Pero tal abandono en modo alguno implica dejar toda altura, porque Zarathustra, según dice en **Del leer y el escribir**, habla en **sentencias**, y las sentencias deben ser **cumbres** (48, 49).

Atentos así a las diferentes indicaciones que da la obra acerca de su lugar propio, nos proponemos a continuación hacer un recorrido por *Así habló Zarathustra*. Tenemos como interés específico capturar la singularidad de la configuración del discurso zarathustriano. Teniendo en cuenta lo que recién mencionábamos, nos abstendremos de operar con la pareja de conceptos a partir de cuya confusa combinación se ha intentado pensar el lugar de la obra nietzscheana en cuestión. Para ello tomaremos como punto de partida el discurso arriba citado **Del leer y el escribir**. No es nuestra intención, empero, hacer un seguimiento exegético del mismo, sino ante todo servirnos de él como punto de vista. Al parecer, ni para el Nietzsche posterior ni para sus intérpretes, este discurso ha sido central. Pero creemos que justo por ello nos permitirá contemplar de otro modo el centro. Como veremos, éste no está centrado, sino emplazado en un singular borde.<sup>7</sup> En otras palabras, veremos cómo la parte central de la obra no es la doctrina del eterno retorno, sino el problema de su comunicación.

El discurso se encuentra en la primera parte de la obra. Para efectos de lo que sigue lo transcribimos en su integridad:

De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre; escribe tú con sangre y experimentarás que la sangre es espíritu.

No es cosa fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen.

Quien conoce al lector no hace ya nada por el lector. Un siglo de lectores todavía — y hasta el espíritu olerá mal.

El que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino también el pensar.

En otro tiempo el espíritu era dios, luego se convirtió en hombre, y ahora se convierte incluso en plebe.

Quien escribe en sangre y en sentencias, ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria.

En las montañas el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre: mas para ello tienes que tener piernas largas. Cumbres deben ser las sentencias: y aquellos a quienes se habla, hombres altos y robustos.

El aire ligero y puro, el peligro cercano, y el espíritu lleno de una alegre maldad: esas cosas se avienen a bien.

---

6 KSA 4, p. 231. (Vers. cast. de Andrés Sánchez Pascual *Así habló Zarathustra*. Barcelona: Altaya, 1994, p. 257, **Del retorno a casa**). En adelante la página correspondiente a ambas ediciones irá entre paréntesis.

7 Hablando del centro de la obra de Nietzsche en general, dice Heidegger: "Y si decimos que [*Así habló Zarathustra*] 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". Cfr. *Nietzsche. Op. cit.*, p. 237.

Quiero tener duendes a mi alrededor, pues soy valeroso. El valor que ahuyenta los fantasmas se crea sus propios duendes, — el valor quiere reír.

Yo ya no tengo sentimientos en común con vosotros: esa nube que veo por debajo de mí, esa negrura y pesadez de que me río, — cabalmente ésa es vuestra nube tempestuosa.

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, de las del teatro y de las de la vida.

Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos — así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero.

Vosotros me decís: “la vida es difícil de llevar”. Mas ¿para qué tendríais vuestro orgullo por las mañanas y vuestra resignación por las tardes?

La vida es difícil de llevar: ¡no me os pongáis tan delicados! Todos nosotros somos guapos y robustos, borricos y pollinas.

¿Qué tenemos nosotros en común con el capullo de la rosa, que tiembla porque tiene encima de su cuerpo una gota de rocío?

Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar.

Siempre hay algo de demencia en el amor. Pero siempre hay también algo de razón en la demencia.

Y también a mí, que soy bueno con la vida, paréceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.

Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles — eso hace llorar y cantar a Zaratustra.

Yo no creería más que en un dios que supiese bailar.

Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, — él hace caer todas las cosas.

No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez!

He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio.

Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio de mí.

Así habló Zaratustra.

## II

### 1. “De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre...”

Las moscas del mercado (65, 86) quisieran chupar la sangre del hombre grande. Por eso Zaratustra, pensando en la vulnerabilidad que no obstante acompaña esa grandeza, recomienda a aquél el refugio en la soledad y su silencio. Las moscas son conscientes de su inferioridad, de ahí que su indignación se ingenie artimañas, como por ejemplo la alabanza,

para evitar que el hombre grande las espante. Aunque, a decir verdad, más que tolerancia las moscas demandan fe, que se crea en ellas, y para eso intentan persuadir con lo que consideran el mejor de los argumentos: la sangre.

Aunque Zaratustra está hablando del comediante, esto es, de alguien que como el pueblo tiene sentidos rápidos y presentimientos cambiantes, el hecho de que valore la sangre como el mejor de los argumentos hace pensar inmediatamente en el sacerdote. En efecto, dice Zaratustra en *De los sacerdotes*: “Signos de sangre escribieron en el camino que ellos recorrieron, y su tontería enseñaba que con sangre se demuestra la verdad” (119, 141). Sangre tiene aquí el sentido de sufrimiento, alude a la vida penitente que encarnan los sacerdotes en razón de haber deificado lo que les contradecía y causaba dolor, en razón de haber tenido una existencia “heroica”.

Que la sangre demuestre la verdad es una enseñanza tonta. La razón de ello es que bastante sufrimiento han tenido que padecer en “cadenas de falsos valores y de palabras ilusas” (117, 140). Sin embargo, esta sangre no sólo no demuestra, sino que además envenena aquello de lo que pretende ser testigo, incluso si se trata de la más pura doctrina. Zaratustra dice que la convierte “en ilusión y odio de los corazones”. Es decir, la sangre no sólo puede acompañar lo ilusorio, razón por la cual es tonto pensarla como demostración, sino que además vuelve ilusoria toda verdad. Qué sea la verdad para que el ‘apoyo’ de la sangre le resulte pernicioso nos lo indica eso que dice Zaratustra en *De las moscas del mercado*, a saber, que la verdad nunca se ha colgado del brazo de un incondicional (66, 87). Ello no quiere decir entonces que se cuelgue del brazo de un condicional, de hecho no se cuelga, más bien se eleva, pues de lo contrario no se entiende cómo el conocimiento consistiría para Zaratustra, amante de la verdad, en llevar lo profundo hasta la altura, su altura (159, 184).<sup>8</sup> La verdad es pues algo del orden de lo ligero. Su envenenamiento consiste en hacerse pesada, de ahí que la doctrina más pura, al ser testificada por la sangre, se convierta no sólo en ilusión, sino además en odio de los corazones.

Sin embargo, dice a continuación Zaratustra: “Corazón tórrido y cabeza fría: cuando estas cosas coinciden surge el viento tempestuoso, el ‘redentor’” (119, 141). Se trata de aquel hombre que redimiría a los sacerdotes de su redentor, que los redimiría, por tanto, de aquella enseñanza que Zaratustra califica de tonta, de suerte que la sangre que pasa por ese corazón tórrido no es precisamente la que envenena la verdad introduciendo la pesadez propia del automartirio. Tampoco es la que simplemente introduce algo de pasión en el conocimiento. Entenderla así sería lo mismo que asumir “la cabeza fría” como representante de la frialdad predicada por los defensores de la impersonalidad en el conocimiento. Ni la pasión que pretende mitigar la aridez de la verdad, ni la impersonalidad que, justo como crítica a la primera, reivindica para sí la conducta directriz en el camino del conocimiento, hacen parte del llamado redentor. El corazón tórrido es el que, por el contrario, hace que un

---

8 Cfr. *Del immaculado conocimiento*.

problema no sea “puramente espiritual”,<sup>9</sup> así como la cabeza fría es aquella que se requiere para la “vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas”,<sup>10</sup> esto es, para la vida del espíritu.

## 2. “... escribe tú con sangre y experimentarás que la sangre es espíritu”

Del espíritu dice Zaratustra que tiene tres transformaciones (29, 49), que es una creación del sí mismo (40, 61), que sirve como medio para la propagación de enfermedades (47, 66), que antes era Dios, luego fue hombre y ahora es plebe (48, 69), que es perseguido y mendigado por la perra sensualidad (69, 90), que anuncia las luchas y victorias del cuerpo, lo acompaña y le hace eco (98, 120), que volando se ha extraviado de la tierra (100, 121); que borbotea y humea cuando la chusma se acerca al fuego (124, 147), que es desconocido por los sabios famosos (134, 157)...

“Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber — ¿sabíais ya esto?” (134, 157). Esto pregunta Zaratustra a los sabios famosos. A diferencia del espíritu libre, enemigo de adoraciones y cadenas, aquéllos pasan por ser veraces sirviendo al pueblo y llamando verdad a lo que ahí se llama verdad. Su parentesco con el león es asunto de mera piel, pues, según Zaratustra, veraz es aquel que “marcha a desiertos sin dioses y ha hecho pedazos su corazón venerador” (133, 156). En otras palabras, los sabios famosos son aquellos a los que aún no ha llegado la hora de decir: “¡Qué importa mi razón! ¿Ansía ella el saber lo mismo que el león su alimento? ¡Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar!” (15, 35).<sup>11</sup>

Si el espíritu es el autosajarse de la vida en pos del saber, es decir, si el tormento recorre toda relación con la verdad, y si, en contraste con ello, lo que el pueblo denomina sabio no es sino la encarnación de la medianía a que da lugar la veneración, resulta comprensible que Zaratustra insinúe que dichos sabios no saben qué es el espíritu. De éste sólo conocen “chispas”. El rigor, la severidad, la dureza les son extraños. Probablemente saben mucho a medias, ¿y no es preferible a esto no saber nada? Conocer bien una única cosa, sea pequeña o grande, y dejar de lado lo demás, todo en función de un dominio, así sea parcial, de la escurridiza verdad, ¿no se conjura con ello la nauseabunda mediocridad?

---

9 Cfr. fragmento póstumo 4 [271] del verano de 1880, *KSA* 9, p. 167, citado en MARTON, Scarlett. *Nietzsche/Zaratustra: la subversión de la autobiografía*, en: *Estudios de Filosofía* 27, febrero de 2003, p. 32.

10 *KSA* 6, p. 258. (Vers. cast. *Ecce Homo*, p. 18).

11 Prólogo, §3.

Así piensa el “concienzudo del espíritu”, el personaje que sumerge el brazo en el pantano para conocer el cerebro de la sanguijuela y que Zaratustra pisa “sin darse cuenta” (309s, 334s).<sup>12</sup> Con diez sanguijuelas adheridas al brazo este personaje le dice al eremita: “El que en otro tiempo tú dijeras, oh Zaratustra: ‘Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo’, eso fue lo que me llevó y me indujo a tu doctrina. Y, en verdad, ¡con mi propia sangre he aumentado mi propio saber!”. ¿“Con mi propia sangre”? Para ser estrictos, Zaratustra no habló de sangre, habló de tormento, y lo hizo justo después de haber mostrado la pequeñez contenida en el sufrimiento sacerdotal. De suerte que, frente al conocimiento zaratustriano del espíritu, que vincula expresamente el tormento con el saber, pero precisamente como alternativa a la veracidad representada por los sabios famosos, aparece otra interpretación de la relación entre la sangre y el espíritu, sólo que ya en boca de uno de los hombres superiores, de ese que especialmente se autocomprende como liberado de creencias y de falsos ídolos, que se ve a sí mismo como una superación de la casta sacerdotal, pero que, como implícitamente anuncia aquí Zaratustra y desarrollará más detalladamente el Nietzsche posterior, no encarna sino la modalidad más refinada y por ello más peligrosa del ideal ascético.<sup>13</sup>

El tormento del que habla Zaratustra es el propio de los que habitan el desierto, no los pantanos, ni tampoco los templos; la ceguera que lo acompaña es la que testimonia el poder del sol al que miró, no la que procede de la “negra ignorancia” que acampa junto al conocimiento del cerebro de la sanguijuela, ni tampoco la que produce la creencia en falsos ídolos; tormento, pues, muy distinto del autormartirio sacerdotal, así como del de sus herederos secularizados.

Lo cuestionado aquí no es propiamente la relación entre la sangre y el espíritu (el ardor y la frialdad, el corazón y la cabeza), sino el modo como ella es interpretada por el sacerdote y el concienzudo del espíritu. Muestra de ello es una de las sentencias con las que Zaratustra recusa la comodidad del sabio famoso: “Y nunca todavía os ha sido lícito arrojar vuestro espíritu a una fosa de nieve: ¡no sois bastante ardientes para ello! Por eso tampoco conocéis los éxtasis de su frialdad” (134, 157).

¿De qué modo piensa Zaratustra la relación entre la sangre y el espíritu? A juzgar por lo dicho en la sentencia anterior, en modo alguno se trataría de buscar espacios intermedios donde las temperaturas fueran aproximándose cada vez más a un tibio punto neutral.<sup>14</sup> Preguntar por el modo de la relación es preguntar por el punto de coincidencia, pero dicho

---

12 **La sanguijuela.**

13 *Cfr. KSA 5, p. 402s.* (Vers. cast. de Andrés Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1999, p. 194s. **Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?** § 25).

14 “Me resultáis tibios: pero fría es la corriente de todo conocimiento profundo. Gélidos son los pozos más íntimos del espíritu: un alivio para manos y trabajadores ardientes” (134, 158). **De los sabios famosos.**

punto no se alcanza a partir de la pérdida de fuerza de los términos en juego, sino a partir de su intensificación: "éxtasis de frialdad", dice Zaratustra, aludiendo así a la experiencia límite de la felicidad del espíritu: "ser ungido y ser consagrado con lágrimas para víctima del sacrificio".

El destino de Zaratustra es ser el portavoz del eterno retorno. El cumplimiento de este destino es lo que él llama su hundimiento en el ocaso, o, lo que es lo mismo, el ascenso por encima de sí. Ello tiene lugar cuando Zaratustra dice su palabra, es decir, cuando Zaratustra se hace pedazos.<sup>15</sup> Pero eso no es otra cosa que su sacrificio. Es el momento en el que se está dispuesto no a atravesar la hoguera para defender la propia doctrina, sino a ser el fuego de donde surgen las palabras que la dicen.<sup>16</sup>

El lugar de coincidencia de la sangre y el espíritu es para Zaratustra aquel donde ha de comunicar la propia doctrina: altar u hoguera. Pero a su vez dicho lugar es la escritura: "(...) escribe tú con sangre y experimentarás que la sangre es espíritu", dice Zaratustra. A él, sin embargo, no se lo ve escribiendo, el que escribe es Nietzsche, y es justo en la escritura en donde comunica su pensamiento. Al decir su palabra Zaratustra se hace pedazos, y Nietzsche escribe fragmentos. O más precisamente: escribe el *Zaratustra*, ciertamente no una colección de fragmentos, pero que a pesar de ello, o quizá justo por ello, no excluye la presencia previa de una singular fragmentación: el desdoblamiento: no el simple volverse dos de lo que antes era uno, no la duplicación; sino la apertura de una fisura, ya no la más pequeña, donde el pensamiento deja de pertenecer al agente (Nietzsche) y no puede identificarse tampoco con la fábula que efectuaba (Zaratustra).<sup>17</sup>

*Así habló Zaratustra* puede, pues, ocupar un lugar aparte entre los escritos de Nietzsche precisamente porque él es ese lugar aparte o, siendo más precisos, porque él es el apartamiento de ese lugar. En la medida en que abrir la fisura es despojar al pensamiento del sujeto, pero sin ser todavía la petrificación en una fábula, tal apartamiento asume la forma de la soledad. Zaratustra, pues, no es un solitario porque viva sólo con animales, sino porque le precede la soledad de Nietzsche desdoblado.<sup>18</sup>

---

15 Cfr. *De la hora más silenciosa*.

16 Cfr. *De los sacerdotes*.

17 Acerca de otro singular desdoblamiento, propio ya no del *Zaratustra* sino de *Ecce Homo*, cfr. CALASSO, Roberto. *Monólogo fatal*, en: *Los cuarenta y nueve escalones*. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 11-52, y especialmente p. 31.

18 "El solitario siempre se desdobra, y desdoblándose queda aún más solo..." Cfr. MEJÍA T. Jorge M. *Nietzsche y los poetas*, en: *Incursiones de un tercermundano en la ficción del pensamiento*. Medellín: SEDUCA, 1997, p. 31; cfr. además *De la visión y el enigma* §1.



### 3. "Cumbres deben ser las sentencias..."

Caminando por las montañas, encuentra Zaratustra a un joven ansioso de altura. La falta de confianza en si mismo, la incapacidad para soportar la soledad, la vergüenza y el cansancio testimonian la falta de libertad de su ansia. Todavía busca libertad, y ello implica que también sus "perros salvajes" desean liberarse. El joven, pues, no está maduro para ascender, hace falta una purificación.

No obstante, Zaratustra exhorta al joven a que no abandone su amor y su esperanza; el anhelo de altura comporta cierta nobleza, aunque no por ello quien la detenta está exento de caer en el libertinaje, es decir, en aquella ansia de libertad corta de miras que resulta de la pérdida de una esperanza elevada y que es ejercida por aquellos que viven insolentemente en medio de breves placeres y con metas trazadas apenas de más de un día. Si bien el joven debe aún conseguir la libertad para elevarse a la altura, es importante que la altura que anhela permanezca elevada y no sea confundida con las pobres metas de aquellos a los que se les quebraron las alas del espíritu.

Pero si bien la permanencia en la altura de la meta evita el riesgo de caer en el libertinaje, no excluye, sin embargo, la posibilidad de autocomplacerse en el simple anhelo. "¡Ay, existe tanta ansia de altura, existen tantas convulsiones de los ambiciosos! ¡Muéstrame que tú no eres un ansioso ni un ambicioso!", dice Zaratustra al creador. Pues, en efecto, "existen muchos grandes pensamientos que no hacen más que lo que el fuelle: inflan y vuelven aun más vacíos" (80, 101).

Ejemplo de lo anterior es lo que ocurre con los pensamientos y anhelos de los transmundanos. Por eso Zaratustra, antes de abandonar a sus discípulos por primera vez, los exhorta a que reconduzcan el espíritu y la virtud hacia la tierra: "¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!" (100, 121). Para Zaratustra toda la altura hacia la que aspiraban los anhelos transmundanos era una altura hostil a la tierra y al cuerpo, a la que se aspiraba, entre otras cosas, por virtud del error y la ignorancia propios de los ensayos que hasta ahora han efectuado el espíritu y la virtud.

Error e ignorancia adquieren en el poeta la determinación particular de mentira. El poeta es una forma peculiar del transmundano, todos los dioses, dice Zaratustra, han sido símbolo y amaño de aquél. Sólo que la ausencia de verdad y sabiduría que se les reprocha ha de ser entendida no tanto desde los efectos producidos por los múltiples ensayos, sino desde la superficialidad a que da lugar la vanidad. El arrastrarse hacia lo alto de los poetas es, así, producto de una ausencia de peso y profundidad; con lo cual su elevación, antes que ser un verdadero ascenso, es más bien una huida "hacia el reino de las nubes" (164, 190).

Hay, finalmente, otro tipo de altura con respecto a la cual Zaratustra delimita la suya. Se trata de aquella desde donde mira el hombre del immaculado conocimiento, el contemplativo. Pretender conocer las cosas contemplándolas a hurtadillas, con la voluntad

muerta y yaciendo ante ellas únicamente “como un espejo de cien ojos”, es para Zaratustra signo de mala conciencia. La pretensión de una altura ajena a todo desear no procede más que de una falta de inocencia en el deseo, de suerte que la pretendida ausencia de mácula es, más bien, el modo en el que se encubre una contemplación lasciva.

Anhelo juvenil, ambición vacía, extravío transmundo, mentira poética y contemplación hipócrita: todas modalidades de una altura o elevación con respecto a las cuales Zaratustra se distancia. Veamos cuál es la altura que el eremita enseña y el modo como se llega a ella.

Ante todo, resulta necesario separarse de una representación unilateral en virtud de la cual la altura sea pensada en contraposición a la profundidad. Ascender, para Zaratustra, no es ir en dirección opuesta al descenso; por el contrario, el hundimiento en el ocaso del maestro del eterno retorno se cumple cabalmente en el momento en el que cumbre y abismo son una sola cosa.<sup>19</sup> Se trata del momento en el que Zaratustra llega a ser el que es. En efecto, “cuanto más quiere elevarse [el hombre] hacia la altura y hacia la luz, tanto más tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro, — hacia el mal” (51, 72). El joven de mirada cansada oye en estas palabras de Zaratustra una confirmación de sus propios sentimientos de desconfianza e inseguridad experimentados al intentar llevar a cabo su anhelo de altura. En la alusión al mal (*Böse*), oye únicamente la contraparte del bien entendido moralmente. De que Zaratustra está hablando de otra cosa nos percatamos cuando le dice al joven: “Mejor aun que tus palabras es tu ojo el que dice el peligro que corres”. Zaratustra está pensando en un mal extramoral, es decir, está aludiendo por primera vez de modo explícito a la correlación existente entre el ascenso a la más alta meta y la postulación del sentido de la tierra, el sentido más profundo. Dicha correlación acontece en tres actividades específicas, o, más concretamente, acontece en aquello que para Zaratustra constituye la auténtica actividad: crear, conocer y amar.

Creador es aquel que crea por encima de sí mismo. Su altura consiste en prescribirse a sí mismo su bien y su mal, en suspender por encima de sí su voluntad como una ley. Esto lo lleva a perecer, esto es, al fondo (*Grund*) (83, 104).

Conocedor es aquel que reconduce el espíritu y la virtud hacia la tierra y el cuerpo. Es aquel para quien el hombre y la tierra del hombre continúan siendo siempre inagotados y no descubiertos. Evitar que el espíritu y la virtud se eleven hacia paredes eternas, es decir, conducirlos ambos hacia abajo, es lo que constituye para el que conoce su elevación. Le ocurre lo mismo que al cuerpo: “haciendo ensayos con el saber se eleva” (100, 121).

Amante, dice Zaratustra, es el sol. El que ama como lo hace el sol quiere beber la profundidad de lo que ama, el mar. Éste, a la vez, quiere ser bebido por la sed del sol. De este modo se convierte en altura (159, 184).

---

19 Cfr. *El caminante*.

Creando, conociendo y amando Zaratustra encuentra la correlación y la unidad de ascenso y descenso. Pero ésta es precisamente su tarea, el eremita en modo alguno está de antemano en la cumbre, es decir, en el abismo. Al comenzar su tercer viaje, aquel en el que se le hace audible su pensamiento abismal, Zaratustra se dice a sí mismo en qué ha de consistir: “¡Sólo en este instante recorres tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo — ahora eso está fundido en **una sola cosa!**”. El camino de grandeza de Zaratustra es por un lado el ascenso por encima de su propia cabeza: “¡Sí! Bajar la vista hacia mí mismo e incluso hacia mis estrellas: ¡sólo eso significaría mi **cumbre** (...)”, pero, por otro lado, tal camino es el descenso hacia el dolor: “¡Descender al dolor más de lo que nunca descendí, hasta su más negro oleaje! Así lo quiere mi destino (...)” (195, 221).<sup>20</sup> Zaratustra se está refiriendo a la audición y comunicación de su pensamiento abismal.

Presupuesto para semejante hacer es la inocencia. El sacerdote, ciertamente, también crea valores, así como el transmudano también es un hombre de conocimiento y el desinteresado puede contemplar amorosamente la tierra; pero en ningún caso se trata de un hacer inocente, es en ellos, antes bien, donde bajo la forma de resentimiento, ausencia de salud e hipocresía se despliega con mayor fuerza la actividad de la culpa. Crear no es para Zaratustra un medio para la auto-conservación, sino el modo por el que se va por encima de sí; conocer no es una acción que implique el desprecio del cuerpo, sino el modo de abrirse al sentido de la tierra; y amar no es contemplar con lascivia, sino afirmar.

Dice una nota póstuma del otoño de 1883: “*Y también arden ahora el hielo y la inocencia de mi cumbre*”.<sup>21</sup> El destino de Zaratustra, ese donde la sangre se vuelve espíritu y el ascenso lleva al fondo, es aquel en el que se encuentra la inocencia. Zaratustra, pues, tiene que volverse inocente, alcanzar en él la tercera transformación del espíritu. Pero, ¿puede hacerse de la inocencia una meta?

Al respecto pregunta Gadamer: “¿Cómo puede el mensajero de una nueva doctrina del superhombre exhortar a algo que en absoluto se puede querer? Se trata de la tensión más profunda que yace en la proclamación de la inocencia, la inmediatez y el eterno retorno de lo mismo. Esta tensión recorre todo el libro y nos es familiar como un viejo legado trágico del idealismo alemán: la paradoja de la inmediatez restablecida, de la inmediatez mediatizada”.<sup>22</sup> Pero, ¿se trata realmente de tener como meta la inmediatez? ¿Qué puede entenderse por ‘meta’? “Es necesario *redimirme de la ilusión* de que la naturaleza tendría que *olvidar tener metas*”,<sup>23</sup> dice otra nota póstuma. Redimirse de tal ilusión no quiere decir aquí, ni mucho menos, que sea necesario volver a la realidad de una naturaleza teleológica, con el último hombre como eslabón final de la cadena evolutiva, que sea necesario entonces abandonar

---

20 **El caminante**

21 16 [7], *KSA* 10, p. 498.

22 GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 454.

23 16 [11], *KSA* 10, p. 501.

el 'extravío' en el que pudo haber consistido la glorificación del azar. Que la naturaleza deba olvidarse de las metas es una ilusión porque "meta" ya no es aquello que se alcanza de acuerdo al seguimiento de un proceso lineal enclaustrado en la concepción lineal del tiempo, la meta es el **destino**, lo cual quiere decir que se cumple en una experiencia diferente del tiempo, justamente la experiencia del retorno.

Ello se comprende mejor si se piensa en el tipo de inocencia que correspondería a dicho destino, ¿inmediatez?: "Instantáneos esclavos de los afectos y la concupiscencia",<sup>24</sup> así llamará poco después Nietzsche a los hombres inmediatos. Muy otros son los hombres que la naturaleza se propone criar: aquellos a los que les es lícito hacer promesas. Poder prometer es poder cumplir la promesa: poder pagar la deuda (*Schuld*). Pero pagar la deuda es liberarse de la culpa, esto es, alcanzar la inocencia (*Unschuld*). La explicación que Nietzsche brinda del acto de prometer basta ya para percatarse de que dicho alcanzar no consiste en el aseguramiento, por parte del que promete, de un logro calculado de antemano, sino en la instauración de una "memoria de la voluntad", único acto con el que puede conjurarse el espíritu de la venganza. En efecto, mantener en la memoria la promesa

no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo de lo querido una vez, una auténtica **memoria de la voluntad**, de tal modo que entre el originario "yo quiero", "yo haré" y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de la voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte.<sup>25</sup>

"Sin que la voluntad salte", es decir, sin que la voluntad deje de ser voluntad —deje de querer—, sin que la voluntad se convierta en contravoluntad, ni siquiera contra el tiempo y su fue.

Crear, conocer y amar: prometer.<sup>26</sup> La inocencia que ha de gobernar el ascenso-descenso de Zarathustra es la conducta bajo la cual el tiempo deja de experimentarse de modo culpable, y la vida de ser un castigo. Aspirar a ello no es lo mismo que postular el retorno imposible a la inmediatez sin tiempo, es por el contrario hacer la experiencia imposible del tiempo que retorna.

Inocencia y culpa son conceptos con los cuales Nietzsche piensa la experiencia del hombre con el tiempo, a pesar de que en *Así habló Zarathustra* opera ya con ellos, es en *La genealogía de la moral* en donde, a partir de un desarrollo más explícito, brinda elementos

---

24 KSA 5, p. 296. (Vers. cast. *La genealogía de la moral. Op. cit.*, p. 80, Tratado segundo: Culpa, mala conciencia y similares, § 3).

25 KSA 5, p. 292. (Vers. cast. p. 76, § 1).

26 En el fragmento póstumo citado más arriba (nota 23) también dice Nietzsche lo siguiente: "Llegar a ser en una sola persona: artista (creador), santo (amante) y filósofo (conocedor): — mi meta práctica".

para pensar dicha relación en conexión con la doctrina del eterno retorno, cosa que hemos aprovechado aquí para intentar dilucidar el tipo de peregrinación que es Zaratustra. Pero quizá el punto de contacto más inquietante es el hecho de que también en la obra posterior Nietzsche explore el carácter de la experiencia del tiempo y del hombre capaz de corresponderle a partir de un modo de decir: la promesa. Para Zaratustra, comunicar su doctrina sobre el tiempo es efectivamente prometer, esto es, dar la palabra. Que el cumplimiento de ese destino sea al mismo tiempo su ocaso, obedece a que con la palabra se dan también la sangre y el espíritu.

#### 4. “¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez!”

“¿Qué es lo más pesado, héroes?” Así pregunta el espíritu paciente, el camello, para a continuación arrodillarse y esperar a que se le cargue.<sup>27</sup> Se trata de la primera transformación del espíritu, símbolo de la actitud preeminentemente obediente del hombre moral. No se trata en este caso de una obediencia a sí mismo, sino a la serie de prescripciones que con el rótulo del deber han orientado el destino del hombre bajo la dominación de la moral cristiana, y que Zaratustra piensa a partir de la figura del espíritu de la pesadez (*der Geist der Schwere*), esto es, el enemigo que torna la vida y la tierra pesadas para el hombre.

Procurando que el hombre se desconozca a sí mismo,<sup>28</sup> tal espíritu instauro la pesadez. El principal recurso para ello es dotarlo, desde temprana edad, de valores ajenos. Desprenderse de ellos se logra, pues, alcanzando un conocimiento de sí mismo. Ello no consiste en el descubrimiento de una identidad oculta, sino en la prescripción del propio bien y el propio mal, justamente lo que ha de entenderse por la altura del creador.<sup>29</sup>

Pero no todo lo pesado con lo que carga Zaratustra proviene del espíritu de la pesadez. De hecho, hay algo pesado que este espíritu no sería capaz de cargar, y que lo conduce, en consecuencia, a tomarlo “a la ligera”. Se trata del pensamiento abismal.

Lo que da final a la segunda peregrinación de Zaratustra a través de los hombres es la prescripción que le hace al eremita su más terrible señora, según la cual, él ha de abandonar a sus discípulos hasta tanto no esté maduro para sus maduros frutos. Debe retornar a la soledad para ponerse tierno (190, 214). Con frutos maduros se alude al pensamiento del eterno retorno de lo mismo. El tercer viaje de Zaratustra es aquel viaje en el que él ha de vérselas con este pensamiento llamándolo a la palabra.

---

27 De las tres transformaciones.

28 “A quien tiene algo, en efecto, todo lo que él tiene suele estarle bien oculto; y de todos los tesoros es el propio el último que se desentierra, — así lo procura el espíritu de la pesadez. (...) El hombre es difícil (*schwer*) de descubrir, y descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo; a menudo el espíritu miente a propósito del alma. Así lo procura el espíritu de la pesadez”.

29 “Crear — esa es la gran redención del sufrimiento, y el volverse ligera de la vida” (110, 133).

Dice Zaratuſtra a ſu pensamiento abismal: “Bastante terrible ha ſido ya ſiempre para mí tu pesadez: ¡mas alguna vez debo encontrar la fuerza y la voz del león que te llame arriba!” (205, 231). Zaratuſtra encuentra la fuerza y la voz del león una mañana no mucho deſpués de ſu regreso a la caverna, en el momento deſcrito en **El convaleciente**. Allí ſe relata cómo a Zaratuſtra llega tal pensamiento y cómo tal llegada le produce una enfermedad de ſiete días. ¿Qué es lo que enferma a Zaratuſtra? ¿Qué es lo propiamente pesado de ſu pensamiento?

El gran haſtío del hombre — él era el que me estrangulaba y el que ſe me había deſlizado en la garganta. Y lo que el adivino había profetizado: “Todo es igual, nada vale la pena, el ſaber estrangula”.

Un gran crepúſculo cojeaba ante mí; una tristeza cansada de muerte, ebria de muerte, que hablaba con una boca bostezante.

“Eternamente retorna él, el hombre del que eſtás cansado, el hombre pequeño” — aſí bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse (274, 301).

El eterno retorno del hombre pequeño es, pues, lo propiamente pesado del pensamiento abismal. Tal pesadez ſe conjura mordiendo la serpiente que ſe mete en la garganta. Se conjura diciendo sí. Ahí la que habla no es la voz del león, ſino la del niño. Dado que Zaratuſtra, cuando habla en contra del eſpíritu de la pesadez,<sup>30</sup> ſuele hacerlo con canciones, creemos que la modulación que aſume aquella voz, la de la afirmación, no puede ſer ſino la del **canto**.

## 5. “... ahora un dios baila por medio de mí”

El creador debe ſer libre para poder darme a mí miſmo ſu bien y ſu mal, para poder ſuspender por encima de mí ſu voluntad como una ley y para poder crear un pensamiento dominante: debe ſer libre para **mandar**. Dado que el mandato exige obediencia, al mandar corresponde ſiempre un **obedecer**.

Zaratuſtra entiende el crear desde la estructura del mando: “Cuando eſtáis por encima de la alabanza y de la censura, y vuestra voluntad quiere mandar en todas las cosas, como la voluntad de un amante: allí eſta el origen de vuestra virtud” (99, 120). La razón de ello es que donde Zaratuſtra encontró ſeres vivientes, oyó también hablar de obediencia. “Todo ſer viviente es un ſer obediente” (147, 170). ¿A qué obedece (*gehört*) lo viviente? Según el conocido juego de palabras, a aquello que oye (*hört, hört*) y a lo que pertenece (*gehört*): la vida. Pero eſta no es otra que voluntad de poder, lo cual quiere decir que el viviente obedece ſiempre a la voluntad de ſer ſeñor.

Dentro de eſte obedecer hay diferencias, las miſmas que hay por ejemplo entre vivir amando la vida y vivir en cambio deſpreciándola. Según Zaratuſtra en ambos casos ſe alaba la vida; pero entonces la diferencia radica en el tipo de salud a que ambas modalidades dan lugar.

---

30 Cfr. La canción del baile y Del eſpíritu de la pesadez §1.

Todo lo viviente obedece a la vida. Pero unos lo hacen obedeciéndose a sí mismos y otros en cambio obedeciendo a otros. Ello supone que hay quienes mandan. El que manda se manda a sí mismo y manda a los que no pueden hacerlo por sí mismos. Pero no necesariamente el que manda alcanza ya a obedecerse a sí mismo, pues aunque mandar es más difícil (*schwerer*) que obedecer, no es sin embargo más difícil que obedecerse a sí mismo. En efecto, al mandar el hombre se arriesga, pues tal acción exige ser expiada: “[El que manda] tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley”. Pero en ello consiste precisamente el obedecerse. Ahí ya no hay sólo riesgo, sino que se trata del cabal hundimiento en el ocaso. En otras palabras, al obedecerse el hombre se supera a sí mismo, llega a ser el que es.

El que se obedece —y con ello decimos: el que manda, crea, conoce, ama, promete, ¿canta?— no es sin embargo un sometido. Sólo que su libertad tal vez no sea la del mero arbitrio. El que obedece, obedece una ley, la del devenir, y ello hace que su libertad, aquello que aparta de sí toda necesidad, se convierta justamente en la necesidad misma.<sup>31</sup> Es la misma libertad que más tarde Nietzsche formulará en términos de la apropiación que un individuo hace del “rasgo fundamental de todo acontecer”.<sup>32</sup>

La hora más silenciosa le dice a Zaratustra:

“(…) Tú eres uno que ha desaprendido el obedecer: ¡ahora debes mandar!

¿No sabes quién es el más necesario de todos? El que manda grandes cosas. Realizar grandes cosas es difícil: pero más difícil es mandarlas.

Esto es lo más imperdonable en ti: tienes poder y no quieres dominar” —

Y yo respondí: “me falta la voz del león para mandar”.

Zaratustra sabe algo que se rehúsa a decir. Todavía no está lo suficientemente maduro para decir eso que sabe. La madurez consistiría, para él, en adquirir la voz del león; para su señora, en cambio, en adquirir la voz del niño. Aquello que sabe Zaratustra y por cuyo silencio le reclama su hora más silenciosa es, como se sabe, el pensamiento abismal.<sup>33</sup>

El modo como tal pensamiento ha de ser dicho es el del mando. Como se ha observado, Zaratustra relaciona este mandar con la voz propia del león, la cual, frente al obedecer paciente del camello, dice yo quiero. La hora más silenciosa, empero, habla de la necesidad no tanto de una voz leonina como de una transformación en niño, de un volverse tierno. Esta contraposición trae a colación, por un lado, la doble determinación de la conducta que

---

31 Cfr. p. 120 de la vers. cast. y la n. 103 del traductor.

32 Cfr. el póstumo de junio de 1887 *El nihilismo europeo* 5[71], en: NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. Santafé de Bogotá: Norma, trad. de Germán Meléndez, 1992, p. 35.

33 **De la bienaventuranza no querida**: “¡Ay, pensamiento abismal, que eres mi pensamiento! ¿Cuándo encontraré la fuerza para oírte cavar, y no temblar más?/ ¡Hasta el cuello me suben los latidos del corazón cuando te oigo cavar! ¡Tu silencio quiere estrangularme, tú abismalmente silencioso!” (205, 231).

corresponde más propiamente a la vida: la inocencia y el valor; pero quizá traiga a colación además una diferencia en cuanto al modo por el que ha de comprenderse tal pensamiento: probablemente el énfasis no hay que hacerlo en el decir yo quiero, sino en algo para lo cual éste es un medio: el decir sí. Naturalmente, para oír el pensamiento abismal Zaratustra precisa llamarlo con una voz que despierte, pero para comunicarlo precisará de una voz más silenciosa, la que semeja el caminar con pies de paloma.

¿Por qué el eterno retorno ha de llegar a la palabra en el modo del mando? ¿Qué ha de obedecer aquel que oiga semejante mandar? Por el momento limitémonos a anotar, a la luz de lo dicho más arriba, que el mandar se le ordena a Zaratustra con la finalidad de que mediante él consiga el obedecerse a sí mismo, cosa que para su caso concreto consiste en preceder a otro más digno en la forma de un decir que despedaza. ¿Ocurre ello, sin embargo, en el siguiente viaje de Zaratustra?

El deambular de Zaratustra en medio de los hombres es un deambular silencioso. A Zaratustra le resulta pesado vivir con los hombres porque callar es muy pesado.<sup>34</sup> Este silencio, sin embargo, no consiste del todo en un ocultamiento pretendido; más bien se trata de la permanencia en lo profundo de aquello para lo cual no existe aún una voz que lo llame y que posteriormente lo haga audible. Zaratustra sabe que toda verdad silenciada se vuelve venenosa (149, 173), su destino no es permanecer callado, pero su felicidad, sirviéndonos de lo dicho por Nietzsche más tarde en la *Genealogía*, presupone que permanezca así "durante suficiente tiempo".<sup>35</sup>

En su tercer viaje, Zaratustra va a encontrar la voz del león para llamar su pensamiento abismal. Pero el hecho de que éste se le haga audible a Zaratustra no quiere decir que se haga también audible a los hombres. Después de caer enfermo, Zaratustra cuenta en qué va a consistir su curación: en cantar. Su viaje, en efecto, termina con un canto a la eternidad. Pero, ¿es ésta la manera como el eterno retorno llega a la palabra? ¿Es este canto el cumplimiento de la orden que daba a Zaratustra su señora, según la cual él debía mandar?

En su convalecencia, Zaratustra se reconforta con el parloteo de sus animales. Acoge con agrado esa hermosa necedad que es el hablar (272, 299). Lo asume como algo leve y como un divertimento ligero sin duda en razón de lo problemático que resulta para él decir el eterno retorno. La enseñanza de esta doctrina la ve quizá aún muy lejos, razón por la cual entiende las palabras y los sonidos como arco iris y puentes ilusorios entre lo eternamente separado.

Ello, sin embargo, no hace que Zaratustra se aleje de toda palabra. El parloteo de sus animales le resulta reconfortante, aunque es dudoso que él también quiera parlotear. En

---

34 Cfr. *De la redención*.

35 "...¡Oh, qué felices somos nosotros los que conocemos, presuponiendo que sepamos callar durante suficiente tiempo!..." (KSA 5, 250; vers. cast. p. 25, Prólogo).



tanto convaleciente, en tanto necesitado de consuelo y curación, Zaratustra tiene que **cantar**. A lo único que da órdenes Zaratustra en este tercer viaje es a su alma, y lo que le ordena es justamente cantar, pero no para decir el eterno retorno, sino para evitar llorar el anhelo de los que puedan oírlo:

Tu bondad y tu sobrebondad son las que no quieren lamentarse y llorar: y, sin embargo, oh alma mía, tu sonrisa anhela lágrimas, y tu boca trémula, sollozos.

“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 vida 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! (...)

## 6. “Quien escribe en sangre y en sentencias, ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria”

En sentencias habla Zaratustra, pero también el docto y el trasmundano.<sup>36</sup> de hecho el sacerdote habla sólo con sentencias —¿o más bien las reduce a sermones?—. Nos preguntamos, en efecto, por la peculiaridad de la sentencia con la que aquí habla Zaratustra y escribe Nietzsche. Ante todo, no debemos entender la abundante presencia de imágenes como indicativo del carácter sentencioso de las sentencias zaratustrianas. Tal carácter es propio sólo de “una sentencia que ha buscado complacerse en su forma”,<sup>37</sup> y si bien no deja de percibirse una tendencia por parte de Nietzsche a complacerse en la forma dada a los discursos de su *Zaratustra*, el hecho de que ellos tengan lugar en el singular peregrinaje del eremita introduce la exigencia de referir la sentencia a lo que no puede decirse en ella, esto es, la dislocación del tiempo a que da lugar el nihilismo y que Nietzsche intenta formular como doctrina del eterno retorno de lo mismo. De lo que despoja una tal referencia es precisamente del carácter lapidario o sentencioso con el que suelen asociarse las sentencias, despojo que las sustrae a la posibilidad de una aplicación unilateral.<sup>38</sup> En otras palabras, la exigencia de referencia introducida por la fábula<sup>39</sup> de Zaratustra no es otra cosa que la exhortación a interpretar. Queda en suspenso, empero, saber si en este caso se trata también de rumiar.

---

36 Cfr. *De los doctos* (186), *De las tablas nuevas y viejas* (284).

37 MEJÍA T., Jorge M. *Watt forrado de Filifor y Antifilifor*, en: *Op. cit.*, p. 16.

38 Hay casos, sin embargo, en que la fuerza de lo sentencioso conduce al mismo resultado. Cfr. *ibid.*, p. 17.

39 Al respecto anota Gadamer: “Si uno se representa el libro como una acción dramática en la que están incluidos los ‘discursos’ de Zaratustra, desaparece algo del carácter serial que da a estos discursos a la vez bíblicos y antibíblicos el tono de un sermón que no quiere terminar”. Cfr. *op. cit.*, p. 455.

La sentencia zaratustriana está atravesada por el "susto" que genera en el portavoz del eterno retorno descubrir el destino al cual está abocado. Por eso dice Heidegger que "quien, en todos estos discursos, que a menudo suenan pretenciosos y en los que muchos de sus giros son sólo gestos de ebriedad, no haya oído ya desde el principio, y no esté oyendo siempre, este susto, no podrá saber nunca quién es Zaratustra"<sup>40</sup> ni por tanto qué pregunta Nietzsche.

Al poner en relación el final del **Prólogo**, donde Zaratustra pregunta si aún está vivo, con lo que los animales le dicen en **El convaleciente**, esto es, aquello que Zaratustra debe **llegar a ser**, Heidegger pone de relieve el aspecto inacabado del decir zaratustriano, esto es, el aspecto que hace que la ausencia de sentenciosidad devenga "andadura vacilante (*zögernden*) y siempre de nuevo diferida (*verzögerten*)".<sup>41</sup> Tal inacabamiento no procede de la carencia de algo que ya estuviera ahí y de lo que en consecuencia se pudiera disponer para acabarlo, procede, antes bien, del carácter anticipador que lo determina y que hace precisamente que Zaratustra sea un portavoz (*Fürsprecher*). La sentencia no termina o se cristaliza al momento de ser emitida, en tanto marcada por la anticipación, está al servicio del tránsito hacia el lugar que Zaratustra anuncia.

¿A qué se debe entonces que Zaratustra hable por medio de sentencias? La sentencia (*Spruch*) es una interpelación (*Anspruch*). Como tal exhorta a obedecer. El que pronuncia sentencias exige ser obedecido, manda. Al respecto dice Zaratustra: "Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo" (147, 170).<sup>42</sup> El riesgo proviene, como se dijo más arriba, de la exigencia de una expiación: ser víctima, juez y vengador del propio mandato: el riesgo proviene de tener que obedecerse. Pero lo que oye aquel que obedece no es la voz de la (mala) conciencia, sino la voz de la vida que dice: "Yo soy lo que tiene que superarse a sí mismo". Mandar es ensayo y riesgo porque es ante todo exponerse al mandato de la vida. El que escribe en forma de sentencias corresponde pues a la exhortación de la vida,<sup>43</sup> según la cual todo ha de superarse a sí mismo. Recordemos de nuevo lo que dice (ordena) a Zaratustra su señora: "¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!" (188, 213).

---

40 Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* En: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, p. 101. (Vers. cast. *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1997, p. 94-95).

41 *Ibid.*

42 **De la superación de sí mismo.**

43 Viene al caso la siguiente pregunta de Giorgio Colli: "¿qué sentido tiene predicar la afirmación dionisiaca, la locura, el juego, contra cualquier abstracción y momificación, cualquier finalismo languideciente, agotado, y mientras tanto consumir la propia vida en escribir, es decir, en la comedia, en el disfraz, en la máscara, en la no-vida?". *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1988, trad. de Carmen Artal. **Más allá de la escritura.**

El que escribe con sangre —en forma de sentencias— experimenta que la sangre es espíritu. Según vimos, cuando Zaratustra habla de espíritu lo piensa en relación con la frialdad y por tanto con la altura. No suena extraño entonces que se diga que las sentencias deben ser cumbres. Además, hacia la altura se eleva la vida.<sup>44</sup> La superación de sí mismo ha de entenderse así desde la ligereza. Desaparecer, ciertamente, quita peso. Sólo que para tensar esta elevación de modo tal que no se vuelva el mero arrastrarse hacia lo alto de los poetas, en el que hasta superhombres se inventan, tal desaparición ha de efectuarse con sangre.

Pero, ¿habla siempre Zaratustra en sentencias? La sentencia es el modo como el mando acontece en la escritura. No obstante, Zaratustra encuentra la voz del mando sólo parcialmente. Alcanza a llamar a su pensamiento abismal, para lo cual requiere la voz del león, pero no alcanza a mandarlo a los hombres. ¿Por qué no alcanza esto último? ¿No será más bien que no encuentra aún los oídos que obedezcan? “Mandar grandes cosas es más difícil —o más pesado— que realizarlas”,<sup>45</sup> ello quiere decir: Zaratustra puede en efecto ser el afirmador de la vida pero más difícil que ello es que los hombres obedezcan el mandar que dice sí.

La sentencia zaratustriana es entonces no tanto la que exige obediencia como la que busca quién pueda obedecer. Tal sentencia, por ello, encuentra sus límites en el canto. El alma de Zaratustra no ha de cantar sentencias, éstas más bien quedan en él sentenciadas, justamente porque el canto es el modo por el que el anhelo de oídos llega al decir. No se trata por supuesto de la simple comunicación de una carencia, que aguardara, por ejemplo, oídos compasivos. En la medida en que se trata del decir propio del anhelo de la sobreplenitud, el canto no busca oídos, no busca discípulos obedientes, no busca lectores, no acusa ni se lamenta: simplemente afirma.<sup>46</sup>

Pero con la sentencia Nietzsche sí se refiere al lector. Zaratustra afirma que la sangre ajena es difícil de comprender. Por eso odia a los ociosos que leen. Es poco probable, sin embargo, que frente a los lectores ociosos, Zaratustra esté abogando por lectores trabajadores. En realidad, tanto el uno como el otro no son sino modalidades del docto, aquel personaje hábil en hilar y anudar (161, 186) cuya bien dotada naturaleza a los treinta años ya está “leída hasta la ruina”.

“Semejantes a quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así aguardan también ellos y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado”.

---

44 “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!”. *De las tarántulas* (130, 153).

45 *Cfr. La hora más silenciosa.*

46 Al respecto anota Gadamer: “Todo como el canto. El canto existe — no es una simple idea que se tuviera en el espíritu, él se sostiene más bien más allá de toda exposición, más allá de todo develamiento, permanece retraído y se realiza completamente en sí”.

Mirar boquiabierto el pensamiento de aquel que escribe con sangre no es la manera de comprenderlo. ¿Cómo se deben leer las sentencias? “El que escribe en sangre y en sentencias no quiere ser leído, sino aprendido de memoria” (48, 69). Este aprendizaje no consiste en apropiarse de una serie de frases provenientes de fuera para repetir las, hilarlas o anudarlas cada vez que al pensamiento le dé por reaccionar. Lo que se aprende son sentencias, es decir, aquello que dice el que ha obedecido a la vida. Aprender es obedecer, pero tal obedecer no puede ser el resultado de la incapacidad para oírse a sí mismo, sino que él mismo ha de convertirse en un mandar. Aprender de memoria no es acoger pasivamente algo que dice otro, es, antes bien, sacar a relucir lo que siempre ha estado en la memoria del viviente, la superación de sí mismo. Es traer a la memoria el olvido.

Memorizar es, pues, hacer propio el mandato que hace la vida como voluntad de poder, como “memoria de la voluntad”. Comprender la sangre ajena, cuando esa sangre es la de la sentencia, es recordar que como viviente se pertenece a dicha memoria.

### III

Al comienzo de este recorrido, hacíamos explícita nuestra intención de servirnos del discurso **Del leer y el escribir** como punto de vista, a nuestro juicio privilegiado, para contemplar el centro de *Así habló Zaratustra*. Quizá ya se haya puesto de relieve que **ver**, como algo que siempre se hace desde un punto de vista, nunca es contemplar, quizá se haya puesto de relieve también —pero esto sí nos lo propusimos— que dicho centro se encuentra más en el intento de problematizar la comunicación de un pensamiento (el tiempo en el que debe hacerse audible, el oído que puede acogerlo, la voz que puede modularlo), que en el contenido específico del mismo. Al decir esto, empero, no circunscribimos, ni mucho menos, la idea que postula una dicotomía entre ambos aspectos, sobretodo si su circunscripción funciona como justificación para ocuparse exclusivamente de uno de los dos en detrimento del otro. Una idea semejante resulta inapropiada no tanto porque en ocasiones un determinado camino de pensamiento la torne ficticia, sino porque la torna inoperante, ciega a los matices que reviste dicho intento de comunicación. Pero, por otra parte, la inoperancia de la dicotomía no se rebasaría con la pretensión de ver ahí una unidad, un ajuste armónico, desprovisto de tensiones, inacabamientos, o, incluso, falseamientos. Atender al problema de la comunicación en el *Zaratustra* implica, en efecto, ver de qué modo lo que se comunica no es, según la fórmula, lo que se hace común, sino, por el contrario, ver de qué modo el encuentro de oídos apunta necesariamente a diferenciar, seleccionar, separar. Por eso la comunicación no se busca única ni especialmente a partir de lo que dicen las sentencias, sino además a través de lo que ellas no pueden decir.

**Del leer y el escribir** es un discurso en el que Zaratustra profiere sentencias sobre la sangre, el espíritu, la altura, la ligereza, el valor, en conexión con la lectura y la escritura. Lo que hemos hecho en este recorrido no ha sido otra cosa que atender al desarrollo que

siguen estas temáticas a lo largo de *Así habló Zaratustra*. Como se ha visto, cada una de ellas encontrará su punto crítico, su extremo, en el momento en que Zaratustra haya de cumplir su destino, en el momento en que tenga que enseñar la doctrina. En él la sangre se identificará con el espíritu, la cumbre coincidirá con el abismo y la ligereza surgirá del encuentro con lo más pesado. Pero eso, sin embargo, no es lo que ocurre en el *Zaratustra*. El seguimiento que hicimos de las diferentes modulaciones del decir que aquí explora el eremita nos mostró que una tal enseñanza no se lleva a cabo. Zaratustra no alcanza a mandar su doctrina a los hombres, justo porque no encuentra quién pueda obedecer. El canto es la manera como Zaratustra dice sí, pero dicho cantar se afirma precisamente en la ausencia de oídos. De ahí que, en consecuencia, la peculiar configuración del discurso zaratustriano tenga que pensarse más bien a partir de la sentencia. Es a partir de ella que puede entenderse la relación que este libro pretende entablar con el lector. Pero la sentencia pone en juego los elementos recién mencionados, pone en juego lo que entra en crisis en el momento del cumplimiento del destino zaratustriano, es decir, en tal momento ella también entra en crisis, llega a su límite: el canto. Así se instaura la exigencia no sólo de pensar la sentencia en conexión con el centro de la obra, sino además de encontrar el lugar de éste a partir de la indagación por el sentido de aquélla, cosa que anticipamos al comienzo al hablar de descentramiento.

Afirma Nietzsche en *Ecce Homo* que su *Zaratustra* ocupa un lugar aparte. La indagación por el sentido de tal afirmación nos condujo, entre otras cosas, a pensar el apartamiento de ese lugar como consecuencia de la singular fragmentación que presupone el desdoblamiento. Pero, ¿de qué lugar se trata?

En *Ecce Homo* se afirma también que, para ser justos con la sabiduría de Zaratustra, “es preciso ante todo oír bien el sonido que sale de esa boca”,<sup>47</sup> exigencia, al parecer, reservada a unos pocos, si se tiene en cuenta que “constituye un privilegio sin igual ser oyente aquí”,<sup>48</sup> que “es necesario ser digno de oírlo”,<sup>49</sup> que, incluso, el *Zaratustra* mismo está condicionado por “un renacimiento en el arte oír”.<sup>50</sup> El asunto de la escucha no es, por cierto, algo que para Nietzsche merezca tanta atención a propósito de sus otras obras. La razón de ello se ha dado implícitamente aquí al poner de relieve las conexiones entre el leer, el obedecer y el memorizar. Se trata, en últimas, de oír la sentencia. Para ello se requiere un lugar especial, aparte: un espacio acústico.

---

47 KSA 6, p. 259. (Vers. cast. Prólogo §4, p. 19).

48 KSA 6, p. 260. (Vers. cast. Prólogo §4, p. 20).

49 KSA 6, p. 304. (Vers. cast. Por qué escribo tan buenos libros § 4, p. 69).

50 KSA 6, p. 335. (Vers. cast. Así habló Zaratustra § 1, p. 103).

## Bibliografía citada

### Básica

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, 15 Bänden.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Altaya, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Trad. de Germán Meléndez, Santafé de Bogotá: Norma, 1992.

\_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1999.

### Secundaria

CALASSO, Roberto. **Monólogo fatal**, en: *Los cuarenta y nueve escalones*. Barcelona: Anagrama, 1994.

COLLI, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1988.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1994 (1976).

GADAMER, H.-G. **Nietzsche - der Antipode. Das Drama Zarathustras**, en: *Gesammelte Werke*. Band 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Barcelona: Ed. Destino, 2000.

\_\_\_\_\_. **Wer ist Nietzsches Zarathustra?** En: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske. (Vers. cast. **¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?** En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1997).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche / Zarathustra: la subversión de la autobiografía**, en: *Estudios de Filosofía* 27, febrero de 2003.

MEJÍA T. Jorge M. *Incursiones de un tercermundano en la ficción del pensamiento*. Medellín: SEDUCA, 1997.