



**BENEMÉRITA**  
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**Los caminos de Zarathustra. El pensamiento abismal o infundado en  
“De lo visto y lo cifrado” de *Así hablaba Zarathustra***

**TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

Presenta

**ANDERSON BOLÍVAR MIRANDA**

Director de tesis: Dr. Arturo Romero Contreras

PUEBLA, PUE., MÉXICO, JUNIO 2017

*A mi querida esposa*

[...] ich glauben möchte, die höchsten Höhen alles Guten, sei es Werk, That, Mensch, Natur, seien bisher für die Meisten und selbst für die Besten etwas Verborgenes und Verhülltes gewesen: — was sich aber uns enthüllt, *das enthüllt sich uns Ein Mal!*<sup>1</sup>

Von allen solchen Räthseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, dass je Jemand auch hier nur Räthsel sah. — Zarathustra bestimmt einmal, mit Stenge, seine Aufgabe — es ist auch die meine —, dass man sich über den *Sinn* nicht vergreifen kann: er ist *jasagend* bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “[...] me gustaría creer que las supremas alturas de todo lo bueno, sea ello obra, hecho, hombre, naturaleza, han sido hasta ahora algo oculto y encubierto para la mayoría e incluso para los mejores: — pero lo que se nos descubre, *¿se nos descubre una [única] vez!*”. (Nietzsche, 1988, 3, págs. 568-569). Todas las citas de Nietzsche en esta investigación pertenecen a la *Kritische Gesamtausgabe (KSA)* de las obras del filósofo, llevada a cabo por Giorgio Colli y Mazzino Montinari.

<sup>2</sup> “De todos [los] ciframientos semejantes nadie tuvo hasta ahora la solución, dudo que alguien viera aquí siquiera algo cifrado. — Zarathustra determina una vez, con rigor, su tarea —es también la mía— que uno no se puede confundir sobre el *sentido*: *dice sí* hasta la exculpación, también hasta la redención de todo pasado.” (Nietzsche, 1988, 6, 348).

## ÍNDICE

### **LIBRO PRIMERO: LOS CAMINOS DE ZARATHUSTRA. EL PENSAMIENTO ABISMAL O INFUNDADO EN “DE LO VISTO Y LO CIFRADO” DE *ASÍ HABLABA ZARATHUSTRA***

#### **PRÓLOGO**

**CAPÍTULO PRIMERO:** LA COMPOSICIÓN. LA CIFRADA INSPIRACIÓN DEL TÍTULO  
“VOM GESICHT UND RÄTHSEL”

**CAPÍTULO SEGUNDO:** *PROOEMIUM*

**CAPÍTULO TERCERO:** SINGULARIZACIÓN-CARACTERIZACIÓN DE LOS OYENTES  
Y DEL “PROCEDER DESCIFRATORIO”

**CAPÍTULO CUARTO:** AVATARES DE LA ASCENSIÓN

**CAPÍTULO QUINTO:** PALABRAS DEL ESPÍRITU DE LA PESADEZ

**CAPÍTULO SEXTO:** EL SILENCIO DEL ESPÍRITU DE LA PESADEZ Y LA SOLEDAD DE  
ZARATHUSTRA

**CAPÍTULO SÉPTIMO:** EL CORAJE Y LA PREGUNTA POR LA “REPETICIÓN”

## **LIBRO PRIMERO**

### **LOS CAMINOS DE ZARATHUSTRA. EL PENSAMIENTO ABISMAL O INFUNDADO EN “DE LO VISTO Y LO CIFRADO” DE *ASÍ HABLABA ZARATHUSTRA***

## PRÓLOGO

El lector encontrará en esta investigación un estudio pormenorizado del primer párrafo de “De lo visto y lo cifrado” (“Vom Gesicht und Räthsel”), segundo pasaje de la Tercera parte, del relato filosófico *Así hablaba Zarathustra. Un libro para todos y para ninguno* del filósofo alemán Friedrich Wilhelm Nietzsche.<sup>1</sup> Debe abandonar el lector el propósito de encontrar en esta, al igual que en la obra de Nietzsche, algo como “instrucciones básicas” —o de una estimación semejante—, para alcanzar una intelección del eterno regreso, si lo que sustenta el pensamiento que su pensador llamó “fundamental” es una *infundabilidad esencial*. Ciertamente, lo que se carga ahora de inmensa significación no es ya determinar cómo el pensamiento abismal o infundado del eterno regreso —desplegado con singular delicadeza en este pasaje, delicadeza que comentaristas se resisten a descifrar— es determinante no ya en la filosofía posterior de Nietzsche o en la historia del pensamiento de Occidente, sino cómo ese pensamiento es, puede y debe llegar a ser apremiante y cómo es —tiene que ser— decisivo frente a todo pensar. Las diferentes comunicaciones del pensamiento en la obra de Nietzsche —solo en casos muy específicos se convierte sutilmente en “enseñanza”, además de “abismal o infundado”—, aun cuando esenciales para la intelección de los diferentes matices o tonalidades literarias que atraviesan el itinerario filosófico de Nietzsche, no revelan la *decisiva e íntima* relación entre la enseñanza del eterno retorno y el “fenómeno” del nihilismo, y mucho menos permiten ahondar en su contundente y ya insoslayable inauguración de la esencia del tiempo —como fundación del horizonte del pensar en la forma abismal de la decisión. En este sentido es ya

---

<sup>1</sup> Nietzsche, 1988, 4, págs. 197-199.

más que necesario (rara vez y parcialmente se ha hecho) apelar a lo no-dicho —lo no-dicho es ya el proyecto y sentido de una filosofía que se conquista a sí misma como filosofía, al margen de si es heideggeriana o husserliana o la que sea— expresamente en el pasaje, a fin de no dejar impensado lo que se ha dejado impensado por pereza de pensar. La importancia de la obra y del pasaje en cuestión que ella acoge están determinadas a intensificarse sin tregua —testigo de ello son 131 años a sus espaldas que les soportan—, más si la pobre propaganda de los “entendidos” pregona que Nietzsche no pensó nuevos caminos y, por tanto, no dio pasos considerables y decisivos sobre ellos, luego de la culminación de la misma en diciembre de 1884. No es de esperar que tal propaganda no haya dejado sus repercusiones en el marco de la siempre creciente —aunque no siempre determinante— investigación nietzscheana. Una y otra vez, es necesario un acercamiento siempre más detallado (no solo a esta obra o a este pasaje) a fin de indagar cada vez más decididamente sobre las verdaderas intenciones de Nietzsche —que no son las de Zarathustra o las de cualquier otro de sus personajes conceptuales— y su siempre extraña pero fascinante voluntad de configuración o plasticidad literaria. No exclusivamente en el pasaje que impele a su pormenorizada indagación tiene lugar el pensamiento que el pensador nombra como la “concepción fundamental de la obra”, y eso se ha de tomar con total fijeza, aun cuando es cierto que en el pasaje y su forma se juegan elementos claves de la comprensión de dicha concepción y del desplazamiento en la esfera incalculada del pensar (todavía metafísico). Al interior de los múltiples equívocos y vacíos en la “lectura” que los comentaristas han realizado del primer párrafo del pasaje, sus observaciones parciales y sus ocurrentes saltos al segundo párrafo, alegando que el pensamiento se configura “exclusivamente” en la imagen del “Pórtico” o de la “pesada serpiente atezada”, está el

hecho de que no se ha indagado, en definitiva, cuáles son sus intensidades, qué elementos ofrece, visto como un todo, para la comprensión del pensamiento *fundamental*, qué lugar ocupa el primer párrafo del pasaje —que hartazgo escuchar la insoportable simpleza de que es un preámbulo para algo “más importante” y de las descripciones que se les dan de interpretaciones— en el todo estructural de la obra, principalmente en el todo del pensamiento abismal o *infundado* como auténtico pensamiento *metafórico-inspirado* de Nietzsche, y, finalmente, cómo se configura, a partir de esta imagen del paraje del pensamiento y de la fundación de la verdad, el proyecto del pensar del eterno retorno y su singularidad frente y contra todo pensar. Es claro que la singularidad del pensamiento abismal o *infundado* se juega en uno y otro momento del pasaje y en ellos existe una correlación esencial que no se puede preterir, por más que la tradición comentarista insista en semejante incoherencia. Al respecto, se puede preguntar entonces: ¿Tiene el pensamiento del eterno regreso en este pasaje (particularmente en el primer párrafo) el carácter de lo *infundado* como rasgo esencial de la experiencia *fortuita* de la inspiración? ¿Qué significa que, según Nietzsche, el pensamiento del eterno regreso, es decir, su pensamiento más abismal o *infundado*, es la “concepción fundamental de la obra” y, en consonancia, que la obra que lo sustenta es el libro “nacido de la intimísima riqueza de la verdad”? ¿Qué tipo de pensamiento es el pensamiento abismal o *infundado* y qué tipo de fundación instaaura aquí la verdad, en relación con la forma del pensamiento a expensas de su fortuidad? ¿Sería entonces el pensamiento abismal o *infundado* lo más fundado y lo fundante de la filosofía de Nietzsche y, en este sentido, este pensamiento designaría solo a aquel que, en su *infundabilidad* esencial, se funda a sí mismo? —

En definitiva, el pasaje que aboca a su puntualizada reflexión —y que, no por azares sin significación alguna, al pensador de la plena sobreposición del nihilismo parece abrírsele con ocasión de un pasar junto al lago de Silvaplana en las inmediaciones de Surlej—, por la necesidad de la indagación, asoma entonces ya desde el comienzo a cierta imposibilidad por cuenta del lenguaje o, mejor, uno se asoma ya a un abismo imposible en el lenguaje al momento de dar cuenta de ciertos ámbitos de un pensamiento determinado (con plena intención) de modo tan variado y cifrado por su pensador. Pero la plena intención del pensador no se ahoga por esto —y no tiene por qué ahogarse— en supersticiones de lenguaje, que proscriben las singularidades, que aducen tardía e ingenuamente compendios epocales y que en connivencia —lo sepan o no— con la propaganda del pensar más que con el pensar mismo, arruinan la fortaleza y el rigor y la decisión de las palabras del pensar, que son lo único con lo que se cuenta para trazar un puente (*überbrücken*) sobre este abismo de determinación. Ante semejantes supersticiones, es mejor —y sin duda más honesto— alegar dificultad en la intelección del pasaje. Ahora bien, las deficientes disposiciones hermenéuticas sorprenden por su deliberada negligencia y siempre dejan la duda de que lo que han hecho no es más que un muy inteligente circunloquio de descripciones y citas tomadas de cuantas latitudes haya —esta investigación quiere ser diferente a las otras, esto es, no quiere ser una casa de citas—, a despecho del asunto esencial que se fragua en las singulares intenciones del pensador. Al respecto, una forma inapropiada de acercarse a un texto semejante es generalizando en detrimento de los detalles, haciéndole decir lo que este no dice y, lo que es peor, haciendo creer que lo que dice y pone en referencia a un “tú” o un “yo” concierne directamente a un “nosotros”. Alejándome en la medida de lo posible de este cuestionable procedimiento hermenéutico,

evito incurrir en el procedimiento opuesto, esto es, pensar también la integridad del pasaje al abrigo de lo biográfico, es decir, al amparo de las venturas y desventuras harto ya hurgadas de la vida personal de Nietzsche. Pero, con todo, no quiero tampoco soslayar los claros vínculos existentes entre la experiencia vital del pensador y los elementos de la experiencia que el filósofo retoma, sintetiza, criba y que, a través de un notable procedimiento de configuración, convierten el relato en cierta elaboración literaria de algo ya acontecido. Sin embargo, para cualquier lector que vea en este pasaje algo netamente biográfico, sus elementos se convierten solo en la forzada ocasión de relatar una experiencia, experiencia que dicho lector, además, estima ya comprender de suyo y, por tanto, cree no merecer la atención del detalle. En dichos detalles —valga decir nuevamente, no siempre puestos en cuestión por comentaristas y filósofos, en virtud de su exceso de generalización y/o recurso al “biografismo”— hay coordenadas y estratificaciones de sentido altamente dicentes, si bien no de fácil penetración y comprensión incluso para lectores más atentos. Esta investigación, que no de casualidad se revela problemática, espera ser renovadora en ese sentido. —

A. B. M

Puebla de Zaragoza, junio de 2017

## CAPÍTULO PRIMERO

### LA COMPOSICIÓN. LA CIFRADA INSPIRACIÓN DEL TÍTULO “VOM GESICHT UND RÄTHSEL”

\* \* \*

Este pasaje, que pertenece a la Tercera parte —escrita en Niza, del 8 al 20 de enero de 1884—, que Nietzsche había titulado inicialmente “Vom Gesicht des Einsamsten” y que parece cernirse sobre quien le piensa como un inconquistable signo de interrogación— tiene por título “Vom Gesicht und Räthsel”. Según el plan inicial del filósofo, esta Tercera parte habría concluido la obra, pero solo hasta diciembre de ese año, para la increíble sorpresa de nadie, escribe la que hoy es Cuarta y última parte, que publica a sus expensas. Este pasaje despliega en su título los términos *Gesicht* y *Räthsel*, ambos pertenecen al género neutro del alemán y se relacionan por sintaxis con la preposición *von* y la conjunción *und*. Ahora bien, de ninguna manera habría de resultar estéril la pregunta por la recurrencia con que Nietzsche se permite comenzar los títulos de los pasajes de la obra con la preposición *von*.<sup>2</sup> En la Primera parte, por ejemplo, aparece de principio a fin (22 veces de 22 pasajes); en la Segunda parte, no con tanta frecuencia como en la anterior (15 veces de 22 pasajes); en la Tercera parte, con la misma frecuencia de la segunda, si se promedia

---

<sup>2</sup> Salvo indicación contraria, las traducciones del alemán y del francés son responsabilidad mía.

los pasajes (9 veces de 16 pasajes); y en la Cuarta y última parte, aparece mínimamente (2 veces de 20 pasajes). En relación con este pasaje, esta reiterada preposición permite conjeturar que sobre lo que domina el caso del dativo, por efecto de la construcción gramatical, se convierte en cierta subordinación o quizá en el sujeto paciente respecto de un sujeto agente, ciertamente oculto en el título. En este caso se habría de recurrir a la acepción de la preposición que denota causa o agente, traduciendo la preposición *von* por la preposición “por”, dando, de esta manera, un carácter causal a los términos, esto es, aludiendo a la posibilidad de “algo” por la gracia de *das Gesicht* y *das Räthsel*; es decir, el sujeto agente de la oración, o mejor, *Gesicht* y *Räthsel* pasarían así a formar el complemento del participio, refiriendo ya de entrada a una especie de sujeto pasivo. Pero también se puede conjeturar que la preposición *von*, en relación con el tono y lo que implica como comienzo de una cuestión (sea relato, tratado o poema) al traducirse como “de”, signa el carácter de lo siguiente como “asunto por tratar”—quizá y sin quizá para asentar un tono doctrinal o enseñante—<sup>3</sup> pero, a la vez, como algo que muy seguramente “se da por sentado” —al margen de las viejas fórmulas de lo “en y por sí mismo”—; es decir, lo signado carecería de cierta determinación y fundamentación previas, pero sería la condición indispensable de cierta relación, una relación que iría muy a tono con la resolución de pensar lo que constituiría *das Gesicht* y aquello esencial de *das Räthsel*. Ahora bien, en español es posible realizar incluso —como en alemán— una traducción del título en la que no sea necesario hacer una reiteración explícita de la preposición (aun

---

<sup>3</sup> Al margen del carácter enseñante del pasaje, este se inscribe en la forma del relato, más que del tratado. El carácter enseñante del pasaje, y específicamente del relato, es manifiesto y no solo por cuestiones formales, sino de contenido, más allá de si es a despecho o no del mismo, como aduce la incontenible erudición de Borges. El carácter enseñante o doctrinal admite las comillas, máxime si lo que importa es lo apremiante de la anunciación y la necesidad de obrar conforme a ella. A tal respecto, buena parte de las grandes obras del Medioevo inauguran su título con la preposición “De” y asumen un carácter *inspirado*, indicando su revelada procedencia.

cuando el caso se mantiene tácito) después de la conjunción, solo que en tal caso se incurriría en la omisión de los respectivos géneros neutros de los términos —como hacen las traducciones consultadas—, ciertamente no ajenos a las intenciones de Nietzsche.<sup>4</sup> Las intenciones de este al respecto han brillado por su ausencia en las consideraciones de los comentaristas, deseosos de “entrar en materia”, siendo que ya la materia es tocada por las singularidades del título: no ha pasado por sus cabezas indagar sobre el género neutro de los términos *Gesicht* y *Räthsel* y menos matizar su sentido en el marco del relato mismo; incluso la mano de los traductores no se ha posado con delicadeza en la traducción del título, pero ciertamente esta indiscreción no desentona respecto de filósofos como Nietzsche, hartamente mal traducidos y, justo por ello y al margen de las apariencias, tan poco pensados. En este sentido —y dejando de lado esta ausencia de matización—, la preposición que inaugura el pasaje, cual una invitación, insta al lector en el universo “formal” de lo que supone un relato, un asunto o una materia objeto de examen. Se revelará que el pasaje en su totalidad es un relato<sup>5</sup> en estilo directo e indirecto y que a él acuden

---

<sup>4</sup> Buen número de traducciones al español de *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* optan por no incorporar en la traducción la preposición que el título en alemán supone luego de la conjunción *und* (lo mismo hace el germano-estadounidense Walter Kaufmann, quien traduce “On the vision and the riddle”). La inconsecuencia de Andrés Sánchez Pascual hace que traduzca, en la Introducción de *Así habló Zarathustra*, “De la visión y del enigma”, pero en la obra como tal traduce, seguramente con intenciones de ambigüedad, “De la visión y enigma”. Aun cuando su renombre no es injustificado, deja mucho que desear que ni siquiera la Edición en italiano de Giorgio Colli y Mazzino Montinari —consultada por Gianni Vattimo— escape al detalle de la omisión preposicional al comienzo del título, al traducir “La visione e l’enigma”. No hace falta hablar de los insalvables atropellos en la traducción del pasaje mismo en la mencionada Edición. Ahora bien, hay traducciones, como la francesa de Henri Albert —consultada por Gilles Deleuze—, al igual que la de Geneviève Bianquis, que insisten en mantener la preposición después de la conjunción, y traducen “De la vision et de l’énigme”. La traducción portuguesa de Gilvan Fogel, bastante diciente en el mal sentido por sus decisiones en varios momentos internos y fundamentales del pasaje, incide en tal reiteración preposicional al traducir “Da visão e do enigma”. No quisiera dejar pasar la oportunidad de llamar la atención sobre la traducción de Carlos Palazón, que me parece significativa y que, en todo caso, ha pasado desapercibida por comentaristas y filósofos. Considero que en momentos esenciales de la obra —no sabría decir cuántos— sus acertadas decisiones contribuyen a la contundencia y fuerza de la expresión, fundamentales en una obra como *Así hablaba Zarathustra. Un libro para todos y para ninguno*.

<sup>5</sup> Del verbo *refero* (hacer volver, comparar, referir). La acepción etimológica “comparar” resulta sugerente a propósito del carácter metafórico del pasaje y del pensamiento que comprende.

claros y determinantes elementos metafóricos. Pero estos elementos no se emplazan solo en lo interno o lo que se llamaría el contenido propiamente dicho del pasaje: en el título hay indicaciones indudables que apuntan con agudeza hacia ellos. Sin embargo, al margen de las dificultades y subsecuentes altibajos en el curso de la indagación, a expensas de la fortaleza simbólica y/o rigurosidad metafórica, el salto metafórico o simbólico al que a sabiendas aboca el relato ya desde el título “funciona” justamente como aliciente, como incentivo, y no por excusas formales que se dirían casuales y sin serias repercusiones en el pensamiento más abismal o infundado, que es por fuerza y necesidad la ocasión del recurso.

\* \* \*

El horizonte que abre el término *Gesicht* no se determina de manera simple y llana por lo que, a simple vista, se cree que implica el verbo *sehen*, pero hay una relación insoslayable entre el término y el verbo del que parte o se despliega. En el término *Gesicht* (cara, aspecto, semblante, visión, rostro, figura, frente), compuesta de *Ge-sicht* (literalmente, vista o visibilidad pasada/vista o visibilidad conjunta/vista o visibilidad pasada y conjunta), suena la palabra *Sicht* (vista, visibilidad, punto de vista).<sup>6</sup> Pero también consuena el prefijo *Ge*, que indica, más allá de minucias infructuosas de tipo filológico, dos cosas: el carácter *pasado* de lo abrigado en lo visto (en la vista o la visibilidad) y, por tanto,

---

<sup>6</sup> Es claro que en alemán, como en español, hay buen número de palabras que refieren —mediata o inmediatamente— a la visión. El procedimiento más indicado es el de examinar los componentes de la palabra y luego sus consonancias, evitando ligeras observaciones filológicas-hermenéuticas en las que comúnmente incurrir los comentaristas, merced a su desgastado procedimiento de insertar fórmulas o expresiones griegas (particularmente preplatónicas), ocasión de interpretaciones amañadas e infructuosas diseminaciones, en detrimento del asunto que “impulsó” las respectivas inserciones.

de lo visto mismo, pero también el carácter *englobante* o conjunto de lo visto.<sup>7</sup> Sin embargo, hay que considerar también la inmediata relación de *Gesicht* con *sehen* (ver, constatar, estar orientado), máxime, la sustantivación del participio *gesehen* (visto) en *Gesicht* o, de manera más explícita y sin atenuantes, la simbiosis entre *Ge* y *Sicht*. Cabe la pregunta de si el ver (*sehen*) ínsito en el término *Gesicht* tiene aquí el sentido de “tener la idea de algo” o “tomar conocimiento de algo” —como cuando se dice, en la lengua del filósofo, *etwas zu Gesicht bekommen* (algo ha llegado a la vista, algo se ha hecho visible)— o si tiene más el sentido de ser asaltado súbitamente por algo que se vuelve “visible” (*sichtbar*), recordando lo que Nietzsche —incluso en 1888— llamaba “inspiración” o “revelación”.

\* \* \*

Ahora bien, el título del pasaje está separado —separación que insinúa ya la división del pasaje (específicamente, del relato)— y, al mismo tiempo, unido por la conjunción *und*. Aquí, como en el caso de la preposición, no es ocioso interrogar por el papel definitorio e irremplazable de la conjunción en el título del pasaje, a sabiendas de la sutil insinuación —por mor de la separación y la unión— en relación con la forma. No indagar sobre su función es lo que crea la tremenda falsedad de que es innecesaria o fácilmente reemplazable, hasta el punto de que los comentaristas —creadores y alimentadores de esta falsedad y de otras— no la tienen en cuenta o se toman la libertad de reemplazarla, con

---

<sup>7</sup> La palabra *Gesicht* se repetirá (en singular y en plural) a lo largo del relato. Fue imposible conservarla como “visto” a partir del segundo párrafo del pasaje en que acontece la descripción del “Pórtico Instante”.

sutileza no exenta de artificio, a través de inteligentes circunloquios en favor de sus posturas, pero en detrimento, como es obvio, de la forma del título y del pasaje y su sentido. En relación con el título, a despecho de la conjunción *und*, se ha dicho que se trata de: “De la visión-enigma” (clásica ambigüedad); “De la visión *como* enigma” (con insalvable mediocridad); “De la *condición* enigmática de la visión” (con oportuno perífrasis que no explica nada, confirmando la evidente incapacidad de sondear la particularidad del asunto, excluyendo la singularidad de los términos a través de la subsunción indebida de un término en otro); “De la visión que *es* enigma” (no obstante, tiene su gracia que el verbo “ser” y la conjunción “y” sean copulativos),<sup>8</sup> e incluso “De la visión *del* enigma” (como interpreta cierta indelicadeza de corte heideggeriano). En esta pseudointerpretación, lo traducido como “la visión” recae, sin más, sobre lo traducido como “lo enigmático”. A simple vista, en “La visión del enigma” —qué extraño suena en este caso, aun cuando sugerente, “Lo visto de lo cifrado”— parece existir cierta *separación* (muy distinta de la que aduce la conjunción “y”) y delimita, en definitiva, lo cifrado como el *asunto* de lo visto<sup>9</sup> y no como si “lo cifrado” y “lo visto” tuvieran cierta independencia dentro del relato (ni siquiera es posible hablar de lo visto (o la vista) —en sentido restringido— de lo cifrado (o del acertijo) —en sentido extensivo—). A propósito, vale la pena anotar que la indelicadeza referida siempre conduce el sentido a sus insalvables caminos sin salidas en el circuito de su comprensión de la metafísica. Sin más, estos circuitos no son los que inicia un título semejante. El título exhibe rotundamente una “y” que no es posible soslayar sin

---

<sup>8</sup> A este respecto, considero necesaria la presencia de la conjunción por mor del sentido del pasaje, si se ha de tener en cuenta su naturaleza copulativa, su sentido de continuidad y, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE), su idea de repetición indefinida, antecedida y seguida de la misma palabra. Piénsese a propósito, por ejemplo, en las implicaciones de una conjunción tal en una obra como *Ser y tiempo*.

<sup>9</sup> El título perfilaría de entrada un “tratado” o un intento de “comprobación” (el título determinaría el pasaje como “científico”). El título no refiere a la “constatación de un hecho”.

faltar a la forma del pasaje y, con todo, a la dirección del sentido y a la subsecuente aprehensión o captación del mismo, por más que asalten fórmulas y consabidas claves de interpretación heideggeriana, a propósito del cual vale y no vale la réplica que haría Fink en relación con *lo que* habla el pasaje.<sup>10</sup> Con seguridad, Fink diría a Heidegger que del pensamiento del eterno regreso y de su carácter de enseñanza fundamental, no solo se habla “clara y expresamente” en dichos pasajes, sino también en los pasajes “Previo al despuntar del sol” (en relación con cierta amplitud del mundo), “Del Espíritu de la Pesadez” (en contraste con cierta cerrazón del mundo) y “Del gran anhelo” (como la disposición a partir de la cual el pensador accede al pensamiento de la amplitud del mundo). Pero estas delimitaciones en forma de réplica serían insuficientes y, con todo, insulsas, si Nietzsche ya ha dicho que el pensamiento del eterno regreso es la *Grundconception (sīc)* (concepción fundamental) de la obra: ser la concepción fundamental significa, ni más ni menos, que solo a través de esa concepción que la fundamenta se tiene que pensar el todo de la obra, esto es, *todos los pasajes sin excepción*. En contra de lo que se podría aducir externamente en relación con la verdad o la falsedad de la afirmación de Nietzsche respecto de la “fundamentabilidad” de la concepción, pienso que es mucho más promisorio *mostrar* las posibilidades de la afirmación, en lugar de detenerse —haciendo infinita gala de falso rigor en la exposición— en *demostrar* si la afirmación del filósofo es verdadera o no. ¿A fuer de qué el constante pretexto pseudoacadémico de la demostración si, para el efecto, se incurre en lo que todos hacen: cercenar la singularidad de un pensamiento fundamental? Si se

---

<sup>10</sup> Con seguridad, Fink diría a Heidegger que del pensamiento del eterno regreso y de su carácter de enseñanza fundamental, no solo se habla “clara y expresamente” en dichos pasajes, sino también en los pasajes “Previo al despuntar del sol” [“Vor Sonnen-Aufgang”] (en relación con cierta amplitud del mundo), “Del Espíritu de la Pesadez” [“Vom Geist der Schwere”] (en contraste con cierta cerrazón del mundo) y “Del gran anhelo” [“Von der grossen Sehnsucht”] (como la disposición a partir de la cual el pensador accede al pensamiento de la amplitud del mundo).

acepta el disparate de tener que demostrar premisas —como si esto fuera un juego positivista—, ¿por qué no se han de *tener que demostrar todas las afirmaciones* que un filósofo hace? El colmo del absurdo consiste en alegar “falta de supuestos” —como hacen con tantos aires de grandeza ciertas disciplinas de la filosofía—, cuando sin la necesaria presencia de al menos uno no se puede siquiera plantear una proposición. Querer demostrar todo es una forma soterrada de medianía del pensamiento.

\* \* \*

Ahora bien, no es casual tampoco el empleo deliberado del término *Räthsel* (acertijo, enigma, incógnita, adivinanza, misterio, rompecabezas).<sup>11</sup> Lo que en el título del pasaje se indica con el término *Räthsel* va más allá de la forma encubierta de lo por relatar; lo que es llamado de esta manera tiene una consistencia y movilidad propias —lo sugiere con agudeza la conjunción— y no se restringe a la actividad del ver o del descifrar. Lo cifrado (o el acertijo, o la adivinanza) está determinado, en todo caso, al margen de una eventual solución, pero la forma de lo cifrado juega o se juega descifrable en una “solución”: esta constitución o determinación se delata por el hecho de que lo por descifrar —sin que mengue la dificultad— se funda ya como descifrable y quizá como carcelero de lo que cifra

---

<sup>11</sup> Sin embargo, en español tiene su gracia traducir *Räthsel* por adivinanza, no solo por el carácter lúdico que encierra, sino también y principalmente por su rasgo infantil y por el arrojo del que se dispone al juego adivinatorio. El rasgo infantil del adivinar acoge también a aquellos a quienes se les arroja la adivinanza. Quizá una adivinanza planteada entre niños y con base en la seriedad propia de todo acto de jugar. En español, existen las fórmulas-expresiones: “¡Adivina, adivinador!”, “¡A que no me adivina esta!”, etc. Para el efecto, téngase en cuenta el verbo *rätself* (hacer conjeturas, especular), además del verbo *raten* (adivinar, descifrar, aconsejar) —que aparecerá hacia el final del pasaje— y el verbo *grübeln* (cavilar, meditar y cavar, este último en el sentido de “pensar profundamente en algo”).

u oculta. Incluso ya Zarathustra prevenía —en pasajes anteriores y con ocasión de un sueño— ante lo que implica algo cifrado, es decir, ante el sentido aprisionado que no vuela aún con alas libres por encima de lo que le aprisiona y además le determina, pues lo cifrado, por el hecho de descifrarse, no pierde su carácter cifrado.<sup>12</sup> Hay que recordar la segunda conjetura en relación con la preposición *von*: crea la atmósfera de cierta “condición tácita” necesaria para lo que se ha de desplegar, y ciertamente cabe la pregunta por lo tácito en un pasaje que se determina por un término que aduce ocultación de sentido —no ausencia de sentido— y que, por naturaleza, funda la necesidad de acertar en lo incierto.

\* \* \*

Respecto de la interpretación heideggeriana del título del pasaje, el asunto cobra en principio interesantes matices, si no fuera por la necesidad del mismo Heidegger de introducir siempre las veleidades del propio pensamiento, a despecho de las exigencias del asunto mismo. En *Nietzsche*, que recoge las lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo entre los años 1936 y 1940, además de trabajos inéditos que se extienden hasta 1946, Heidegger lleva a cabo una interpretación “exhaustiva” del pensamiento de Nietzsche y sus implicaciones en el marco del pensamiento occidental, a las puertas de lo que concibe como el otro inicio de la filosofía.<sup>13</sup> No obstante, me centraré en el semestre de verano de

---

<sup>12</sup> Sobre “Rätsel” y la ocultación del sentido (Nietzsche, 4, pág. 172-176).

<sup>13</sup> No en vano, de los cuatro años consagrados a estas lecciones, los dos primeros fueron entregados también a la composición de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [*Contribuciones a la filosofía (Del*

1937 —en el que dictó unas lecciones con el título “La nietzscheana postura metafísica del fundamento en el pensar occidental”, y al cual añadió en el manuscrito “El eterno retorno de lo mismo”—, particularmente, en la sección dedicada al pasaje en cuestión. Como es justo, Heidegger<sup>14</sup> comienza la indagación del pasaje determinando el carácter de lo que en el título es llamado *das Gesicht* y *das Räthsel*, realzando el carácter eminente de las palabras —es decir, a su juicio, lo que el título determina como *Gesicht* y *Räthsel* no es reemplazable o identificable con cualquier algo que comparta una determinación tal— y, en concreto, de lo cifrado por excelencia que viene —hay que decir— exclusivamente a la vista de Zarathustra. Al hacer estas promisorias aclaraciones preliminares, habla, en dos oportunidades, *von dem Räthsel* (“de lo cifrado”): en la primera oportunidad, desglosa la contracción *vom* para referir inmediatamente lo cifrado a la vista de Zarathustra; en la segunda oportunidad, después de dos puntos (:) —y como complemento al desglose—, resalta el artículo desglosado (*von dem Räthsel*), reiterando su carácter eminente, pero con ello, a la vez, advirtiendo una sutil distinción entre “lo visto” y “lo cifrado”. Hasta aquí, el

---

*acontecimiento*]). Como es su costumbre, Heidegger no se esfuerza en determinar el papel de las comillas en las expresiones o en los términos que emplea, y quizá en ello, por decir poco, veo cierta reserva en su tratamiento del pensamiento del regreso, cuando articula el curso de las lecciones en cuatro secciones. Basta con ver el punto C, donde dice: “La interpretación de la enseñanza del regreso como la *última* postura “metafísica” del fundamento en el pensar occidental”. ¿Existe acaso la posibilidad de que la esencia de la enseñanza del eterno regreso no sea “metafísica” y dónde quedaría respecto de los esfuerzos del otro inicio y de su pretendido decir pre-predicativo, si un poco antes Heidegger dice (en dos oportunidades) que la enseñanza del eterno regreso “contiene un *enunciado* sobre lo que es en el todo” [“enthält eine *Aussage* über das Seiende im Ganzen”] pero que, a pesar de esto, “no es una enseñanza cualquiera junto a otras enseñanzas sobre lo que es” [“ist nicht irgendeine Lehre über das Seiende neben anderen Lehren”]? (Heidegger, 1996, págs. 225 y ss.).

<sup>14</sup> “El primero de ambos fragmentos está intitulado: “De lo visto y lo cifrado”. No de un visto cualquiera, de un cifrado cualquiera sobre cualquier algo entre muchos otros, sino de lo cifrado por excelencia que viene a la vista de Zarathustra: de *lo* cifrado en que lo que es en el todo se oculta como “la vista del más solitario”, que solamente se vuelve visible “en la más solitaria soledad”. ¿Pero por qué “cifrado”? Lo cifrado se revela en lo que él oculta y contiene, con tal que se le llegue a descifrar” [“Das erste beiden Stücke ist überschrieben: “Vom Gesicht und Rätsel”. Nicht von irgendeinem Gesicht, von irgendeinem Rätsel über irgend Etwas unter vielem Anderen, sondern von dem Rätsel schlechthin, das Zarathustra zu Gesicht kam: von *dem* Rätsel, worin sich das Seiende im Ganzen verbirgt als “das Gesicht des Einsamsten”, das nur “in der einsamsten Einsamkeit” sichtbar wird. Warum aber “Rätsel”? Das Rätsel wird in dem, was es verbirgt und enthält, offenbar, sofern es erraten wird”]. (Heidegger, 1996, págs. 256-257).

despliegue interpretativo del filósofo no deja mucho que decir, pero como para este pensador se vuelve muy tedioso pensar el asunto desde los elementos a veces precarios que el asunto apresta —y si parte del optimismo hermenéutico de que se puede llegar a saber todo y de que se puede hacer anotaciones o dilucidaciones de todo (particularmente, de la poesía)—,<sup>15</sup> se dispone Heidegger a *superponer* sus fórmulas consabidas, a fin de salvar la gran dificultad de pensar la singularidad de lo que el título determina con plena libertad. Sin traición alguna a su usanza, Heidegger recurre inmediatamente a su expresión comodín *das Seiende im Ganzen* (“lo que es en el todo”) para indicar que ese “lo que es” en ese “todo” es lo intrínseco en la palabra *Räthsel*. Ya en lo cifrado del título del pasaje encuentra Heidegger la ocasión propicia para emplazar su expresión de marras y recursos retóricos desde su comprensión de lo llamado más adelante en el pasaje “lo visto del más solitario”, en estrecha conexión con “la más solitaria soledad” del aforismo 341 de *La ciencia jovial*.<sup>16</sup> Su “lo que es en el todo” (que se oculta sin más *en* lo cifrado) sería sin reparo alguno lo que, tanto en este pasaje como en el aforismo, se “vuelve visible” al pensador. Aun cuando hay una referencia explícita a la soledad superlativa, el aforismo no es susceptible de

---

<sup>15</sup> Esa es la intención oculta en frases pretenciosas como la de que las preguntas “son caminos a una respuesta” [“sind Wege zu einer Antwort”] o en el siempre deshonesto diálogo que Heidegger pretende con el pensador o el poeta y en el que siempre queda en desventaja el pensador o el poeta.

<sup>16</sup> Este aforismo constituye la primera comunicación publicada del pensamiento (o enseñanza) del regreso, a propósito de la cual, en un primer momento, Heidegger dice que está adjuntada o añadida al final de la primera edición de *La ciencia jovial* “solamente de pasada” [“nur beiläufig”], y que el pensamiento del regreso no está expuesto o pronunciado como una enseñanza, sino “asentado como una quimérica y singular ocurrencia, como un juego con una representación posible” [“... wie ein absonderlicher Einfall hingesetzt, wie ein Spiel mit einer möglichen Vorstellung”]. Estas observaciones iniciales son extrañas, más aún si un poco después dirá: “Así como es significativo, para la comprensión de esta enseñanza, el hecho de que Nietzsche comunique la enseñanza del regreso por vez primera al final de la *Ciencia Jovial* es, además, el modo como Nietzsche define por anticipado el *pensamiento* del regreso” [“Ebenso wichtig wie die Tatsache, dass Nietzsche die Wiederkunftslehre erstmal am Schluss der “Fröhlichen Wissenschaft” mitteilt, ist für das Verständnis dieser Lehre die Art, wie Nietzsche dabei den Wiederkunfts*gedanken* im voraus kennzeichnet”] y cuando, un poco después de esto, tendrá en cuenta el carácter de pregunta y de posibilidad de la introducción del pensamiento en esta primera comunicación. Si hay en el primer momento cierto tono de crítica por parte de Heidegger, entonces olvida que el *primer* Zarathustra se le ocurrió sorpresivamente (*einfallen*) a Nietzsche, o bueno, le atacó por sorpresa (*überfallen*). (Heidegger, 1996, págs. 235 y ss.).

reducción por cuenta del pasaje, y viceversa; pero con certeza el “asunto” del aforismo es el pensamiento que encierra también lo cifrado, aunque no se refiera en estos términos de forma expresa. No sobra entonces afirmar de antemano que Heidegger pretende con estas consideraciones introducir a Nietzsche en los filósofos de la pregunta conductora, en los filósofos de lo que su argucia entiende como primer inicio de la filosofía (y de la historia). El acervo de la pregunta por el ser (de lo que es), como *Leitfrage* —en la que Heidegger hace que casi todos los filósofos quepan como en un costal—, permite aseverar de antemano y sin atenuantes que la interpretación del título del pasaje está condicionada por su reiterada interpretación de la historia de la metafísica como historia del despliegue de dicha pregunta, en ausencia —o por procedimiento metodológico— de la *Grundfrage*. Según sus determinaciones, se puede conjeturar que Heidegger vertería el título del pasaje así: “Von (dem) Gesicht und (von dem) Räthsel”. Ahora bien, esta forma interesante —pero no inesperada— de verter e interpretar el título y su trasfondo, oculta intenciones de emplazar las singularidades del título y del pasaje en los lugares comunes que abre su pensamiento en relación con sus veleidades sobre la metafísica y la ciencia. Para Heidegger, lo cifrado se revela (*wird offenbar*) en lo que oculta y contiene, con tal que (*sofern*) lo cifrado sea puesto en juego a través del descifrar. Resulta que lo cifrado que “viene a la vista” (¿dónde queda lo visto (*Gesicht*)?) parece tener el carácter de la revelación (*Offenbarkeit*), pero “lo cifrado que viene a la vista” se termina convirtiendo, en el acomodado examen de Heidegger, en “la vista de lo cifrado”. Hablar de “lo cifrado que viene a la vista” o de “la vista de lo cifrado” parece decidirse unilateralmente, en beneficio y detrimento de la “postura metafísica” del pensador que habla con “enigmas”, en vez de

fijarse en la delicadeza de un filósofo que, dicho sea de paso, se percató de la(s) aporía(s) ínsita(s) en una(s) comprensión(es) circular(es) o lineal(es) del tiempo.

A propósito de la consideración de la “forma” y el “contenido” del pasaje, y alejándome de la nimiedad enraizada en planteamientos heideggerianos, de si la obra que le sostiene, examinada desde la forma, se instala en el espacio intermedio entre el pensar y el poetizar, Fink<sup>17</sup>, en su *Nietzsches Philosophie [Filosofía de Nietzsche]*, en el “Capítulo 3” llamado “La anunciación” [“Die Verkündigung”], en el apartado 4, realiza la lectura del pasaje “Vom Gesicht und Räthsel”, aun cuando —¿cabe suponer errata?— escribe “Von Gesicht und Räthsel”. Fink ha sido de los pocos que ha considerado (bien que parcamente) el pasaje —además de la obra, pero eso es previsible en una reseña— en relación con el discurso metafórico y, además, en relación con los aspectos internos y externos de la composición. Las consideraciones de Fink recuerdan que el pasaje pertenece al conjunto de discursos — no de cantos— de Zarathustra.<sup>18</sup> El problema del carácter metafórico de la composición del

---

<sup>17</sup> “Zarathustra está de peregrinación a su caverna en la cordillera, de peregrinación a su última y suprema soledad, donde se plantea su pensamiento más abismal o infundado, que significa su última transformación. Es cierto que habla a los marineros que lo conducen por sobre el mar, pero su discurso está velado en la forma de lo cifrado; habla al necio de la “gran ciudad” junto a la que “pasa de largo” en más de un sentido: pero todo su hablar verdadero no se dirige a otros, es propiamente diálogo consigo: el decir extremo como conversación del solitario consigo mismo. Pero los elementos estilísticos de la composición no son irrelevantes, no son arbitrarios; Nietzsche no los ha empleado para dar justamente a la obra una impulsión, una ascensión; la fábula no tiene la simple función de avivar una serie de elementos doctrinales que producen fácilmente efectos monótonos. Es mentada más seriamente” [“Zarathustra ist auf der Wanderung nach seiner Höhle im Gebirge, auf der Wanderung nach seiner letzten und höchsten Einsamkeit, wo er sich seinem abgründigsten Gedanken stellt, der seine letzte Verwandlung bedeutet. Zwar spricht er zu den Seefahrern, die ihn übers Meer bringen, aber seine Rede ist verhüllt in die Form des Rätsels; er spricht zum Narren der „großen Stadt“, an der er in mehr als einem Sinne „vorübergeht“: aber all sein Sprechen ist nicht wahrhaft adressiert an Andere, es ist eigentlich Selbstgespräch: das äußerste Sagen als Zwiegespräch des Einsamen mit sich selbst. Die kompositorischen Stil-Elemente sind aber nicht belanglos, nicht willkürlich; Nietzsche gebraucht sie nicht, um eben dem Werke eine Steigerung, einen Auftrieb zu geben; die Fabel hat nicht die bloße Funktion, eine leicht monoton wirkende Anreihung von Lehrstücken zu beleben. Sie ist ernster gemeint”] “En el capítulo “De lo visto y lo cifrado” ocurre la primera enunciación metafórica del Eterno Regreso” [“Im Kapitel „Von Gesicht und Rätsel“ geschieht die erste gleichnishafte Aussage der Ewigen Wiederkunft”]. (Fink, 1960, págs. 82 y ss.).

<sup>18</sup> Sin embargo, algunos pasajes en los que *canta* Zarathustra —por ejemplo, “Vor Sonnen-Aufgang” [“Previo al despuntar del sol”]— al final terminan con la expresión “Así *habló* Zarathustra”. La cursiva es mía.

pasaje atraviesa la integridad del mismo, y no sin decisivas consecuencias en el plano del pensamiento que cobija. La forma de la composición del pasaje supone entonces relaciones no fácilmente visibles a lo largo del mismo y por ello es que incluso —casi siempre de manera inapropiada, torpe, injustificada, ligera e innecesaria— el pasaje permite referencias a otros pasajes (en este caso, como es obvio, las referencias se llevan a cabo a despecho de la referencialidad esencial del título). No serían necesarias, en un primer momento, otras referencias, sean externas (que siempre abundan) o internas (que a veces faltan). Pero se puede conjeturar, en relación con la indagación de Fink en torno a la composición, que esta parece ser planteada a partir de la propiedad de las circunstancias que la composición general de la obra implica y, en particular, debe traer a cuento. La composición se basa justamente —a partir de la peregrinación— en la pertenencia de las circunstancias y ello es manifiesto en la reiteración, por parte de Fink, de los posesivos. Como si la última transformación del pensador solo se pudiera dar si a quien pertenece dicha transformación estuviera en posesión de las circunstancias que le llevan a una transformación tal. Ahora bien, y en relación con los aspectos internos de la composición, Fink introduce un “pero” respecto de la salvedad del tipo de hablar de Zarathustra en este pasaje. Antes había dicho que, al margen de eventuales oyentes o interlocutores, el hablar de Zarathustra es diálogo consigo. Esto, de la mano de los “elementos estilísticos”, no es razón suficiente para aseverar que Zarathustra *no* relata, porque relatar supone relacionar. Lo que aduce el relatar (*erzählen*), cuando menos, es justamente una singularidad del hablar, el hablar de Zarathustra como “hablar a otros”; el relatar o el relato se convierte así en el sitio donde más se evidencia la comunicación directa con otros. El “pero” que introduce la salvedad del discurso y respecto del hablar —¿qué pasa en ese lapso de transformación del hablar

(*sprechen*) a la elaboración que supone y entraña un discurso (*Rede*)?— velado en semejante forma, misma que da la pauta para colegir que el título del pasaje piensa la forma del mismo, es decir, que en el título está la indicación del decir a expensas del *a quién* — pues el título del pasaje está determinado por la preposición *von*, y se ha visto lo que implica—, al margen de las contingencias, encierra un *Sprechen* verdadero como *Selbstgespräch* o, lo que parece igual, el *Sagen* extremo como *Zwiegespräch* del solitario consigo mismo. Pero esto no es simplemente igual. Fink insiere el detalle considerable de que la singularidad en el hablar de Zarathustra se convierte en el decir extremo del solitario. Este decir extremo se encuentra en clara relación de pertenencia (y de paradoja) con la soledad y el pensamiento. Este “decir extremo (*äusserste*)” no tendría presencia sin la “última y suprema (*höchsten*) soledad” y, por supuesto, sin el “pensamiento más abismal o infundado (*abgründigsten*)”. En todo caso, este decir extremo está vedado, siempre que uno no sepa qué dice este decir. ¿Alude acaso este decir extremo al decir propio del *unterreden* del solitario con su alma? Esto es dicho en relación con lo que Fink, en particular, entiende de la forma (enunciado metafórico) y el contenido del pasaje (pensamiento más abismal o infundado) y, en general, de la composición. En consonancia, los avatares de la composición —del título en particular y del pasaje en general—, ¿estarán ligados a los avatares del decir propio del pensador que habla? ¿Qué tipo(s) de habla(s) habla Zarathustra en *Así hablaba Zarathustra*? Los imprescindibles elementos estilísticos se emplazan entonces en la singularidad de los múltiples decires y deciden el *a quién* de la composición. En esencia, ellos no pretenden impulsar o avivar los elementos doctrinales o enseñantes, sino recrear la singularidad del hablar y, finalmente, la comunicación de lo incomunicable. Los elementos estilísticos del pasaje —por más que quieran— no permiten

que el lector caiga en una monotonía, sino en una inquietante polifonía. Hablar de monotonía respecto de la composición del pasaje (o de la obra) equivale a no prestarle la atención debida, por creer ciegamente que en la obra en general y en el pasaje en particular se está simplemente adoctrinando y no sentando las bases del pensar en torno a “lo que es” y al tiempo, desde la consigna de la inexistencia del conjunto de lo que es en el tiempo, como rasgo esencial de su ontología negativa. En todo caso, la composición del pasaje está en íntima relación con la tentativa del enunciado (*Aussage*) de lo que significa lo visto y lo cifrado como caracteres generales del eterno regreso. Si el pensamiento que subyace velado (*verhüllt*) en tal forma es lo más universal, la importancia de la forma se revela esencial, pero con ello, y por una suerte acústica y quizá de sentido, “lo visto” (como discurso y relato) pasaría a ser directamente el contenido del pasaje. Una traducción del título del pasaje, a partir de la indagación finkeana, diría: “Vom rätselhaften Gesicht”. Sin embargo, esta traducción empobrece el relato a expensas de la “forma”. La comprensión de Fink a este respecto es similar a la de Heidegger: sumamente interesante, pero ambigua y timorata.

En *O homem doente do homem e a transfiguração da dor — Uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falava Zaratustra, de Frederico Nietzsche* [El hombre doliente del hombre y la transfiguración del dolor — Una lectura de “De la visión y del enigma” en Así hablaba Zarathustra de Federico Nietzsche] Gilvan Fogel,<sup>19</sup> al respecto de este asunto crucial, esto es, del asunto de la composición del pasaje en general y la del título en

---

<sup>19</sup> “Ahora, recorrida la “Introducción”, estamos mejor equipados para leer “De la visión y del enigma”. Y eso porque sabemos o, tal vez, entrevemos, ahora, “lo que va en el corazón del viajante”, del errante, esto es, del hombre occidental que, a bordo de su programa histórico, cumple su viaje, su peregrinación, quiere decir, su historia (acontecer, suceder, devenir) de *hombre doliente del hombre*” [“Agora, recorrida a *Introdução*, estamos melhor equipados para ler *Da visão e do enigma*. E isso porque sabemos ou, talvez, entrevemos, agora, “o que va no coração do viandante”, do errante, isto é, do homem occidental que, a bordo de seu programa histórico, cumple sua viagem, sua peregrinação, quer dizer, sua história (acontecer, suceder, devir) de *homem doente do homem*”]. (Fogel, 2010, pág. 52).

particular, parece sugerir en la primera oración, con creciente artimaña y presunción, que antes es necesario recorrer su “Introducción” a fin de estar “mejor equipados para leer “De la visión y del enigma””. El “ahora” con que comienza su afirmación no quiere sentar en ningún tiempo, y no debe por ello llevar a colegir que aquí se ha de hablar del tiempo o que ahora es el momento de hablar del tiempo. Su reiteración de “ahoras” no es más que pesada y refleja una escritura empalagosamente lenta y saturada de adverbios. Ahora bien, en relación con la afirmación inicial, se desprende que de ningún modo ha de ocurrir que se lean, por ejemplo, los pasajes anteriores de la obra o el pasaje que me ocupa —y mucho menos el título, que para Fogel parece estar ahí solo para adornar— sin haber recorrido su “Introducción”, pues precisamente solo el prodigio que ella significa puede aportar las herramientas necesarias e imprescindibles para leerlo. No en vano, según Fogel, abre “ahora” las posibilidades de saber o, tal vez, entrever una expresión externa al pasaje, posibilidades vedadas antes a todos los mortales, en tanto no disponían de su divina “Introducción”. En consonancia, él cree hacer una precisión al decir que “estamos mejor equipados para leer “De la visión y del enigma””, pero, con todo, esta “precisión” no es más que la creencia del autor de estar haciendo precisiones, además de su ingenuidad de creer que sin él y su “Introducción” no se está preparado para realizar la lectura en cuestión. La presunta precisión no precisa de ninguna manera el objeto de la lectura que para un filósofo, por necesidad metodológica, habría primero que precisar. La lectura que, para Fogel, supone ahora mejor equipamiento no se refiere al título del pasaje, sino a la integridad del mismo. Aquí nuevamente se toma la cabeza por la cola, y ello es más que confirmado cuando el autor propone de entrada no solo leer el pasaje a la luz de una expresión que no pertenece al pasaje mismo y tampoco a la obra, sino leerlo —digo, por

ahora, “leerlo”—, finalmente, bajo el signo de la extrapolación o el desplazamiento, y en ese sentido aquello que se pueda cumplir en el pasaje (*no* en el título) —como viaje o peregrinación— es la imagen del cumplimiento del supuesto “hombre occidental” y de su no menos supuesto “programa histórico”. En relación con la expresión *externa* que quiere introducir la temática, habría que concederle cierto crédito, en tanto pone en juego —aun cuando lo haga tan abruptamente y de antemano— el asunto de la interioridad del condicionado relator, con la inserción de la palabra *corazón*. ¿Qué dice esta palabra en relación con la singularidad del título del pasaje, más allá —cuánto afán en Fogel y jactancia de entrada— de las referencias de carácter histórico y proyectos occidentales, que ya no coaccionan a nadie, se vuelven pretextos para hablar demás y ponen trabas al pensar mismo? En consonancia, para este señor el preámbulo de este pasaje —si es válido hablar en estos términos— no es el pasaje inmediatamente anterior y primero de la Tercera parte, como para otros comentaristas, sino su texto introductorio de 36 páginas (y aquí ya no vale que él haga una parca referencia al pasaje citado mientras engalana su “Introducción” con citas de otros autores, particularmente de Pessoa y Dostoyevski). No se puede ahondar en un asunto sin haber entendido previamente que las herramientas para acceder a él no pueden darlas introducción —en este caso es una intromisión— externa, y mucho menos superposiciones históricas de entrada o relaciones con la historia, relaciones que el texto no ha planteado y que, en todo caso, si las ha de plantear, las planteará con ineludibles matices y en correspondencia con la forma que revisten. Creyendo que en tal referencia al dolor encarnado en el hombre doliente dizque del hombre, se fragua el proyecto del hombre occidental, Fogel confunde la inmensa tarea y exigencia del relator con algo (el “hombre” occidental) que nunca ha tenido ni ha querido tarea alguna y que, en caso de que la haya

tenido o querido, siempre la ha falseado creyendo, entre otras cosas, que padecer genuinamente por otro es compadecer. Esa fórmula de *hombre doliente del hombre* es la excusa para caer de nuevo en la ilusión de que el hombre realmente ha padecido por el hombre. Como se puede constatar,<sup>20</sup> Fogel despacha sin la menor delicadeza el asunto de la configuración del título y, finalmente, el asunto de la composición. Él tiene una interpretación tal del título del pasaje, que considera ciertamente inoportuno un acercamiento a su forma. Para Fogel, el título del pasaje se puede traducir así: “De la visión del hombre y del enigma de su dolor”. Al margen de matices, de aquí en adelante el pasaje tiene que rendir cuentas a ese *Menschen-Schmerz* (dolor-hombre u hombre-dolor), que Zarathustra refiere más adelante y en contexto determinado, pero que Fogel, a través de ciertos atropellos en la traducción, busca incorporar sin salvedad. El habla del discurso es tocado —como en el caso de Fink— en relación con el contexto o medio en que se dio y del cual no podrá salir, en tanto supone el relato de la experiencia de quien relata, pero la condición del relato nuevamente lo da ese dolor consustancial al medio del que surge y que,

---

<sup>20</sup> “El discurso, intitulado “De la visión y del enigma”, habla de la experiencia de ese dolor, de su superación o atravesamiento (“Verwindung”). El habla del discurso se hace, pues, en el medio de ese *humor*, de esa *experiencia* de dolor. En eso, dentro de eso, *a través* de eso, es preciso ver lo que el discurso describe. En eso, a través de eso, se da su visión y su enigma. Y: ¿Qué visión es esa? ¿¿Qué enigma?!// Decimos: dolor, *ese* dolor realiza la sustancia, el tejido del corazón del hombre, esto es, en el discurso, del corazón de *Zarathustra*. Y, recordemos: “¡De lo que está hecho el corazón, habla la boca!” Mas, se pregunta: ¿Cómo habla su corazón? Y el texto nos responde: entrando, ahondando en el abismo, que es ese dolor y, en la medida en que, así ahondando, cuidadosamente, ponerse a la escucha, a su escucha y auscultación.// Con tal escucha o auscultación, comienza el habla de “De la visión y el enigma”, que va dividida en dos partes, numeradas 1 y 2. El número 1 es también un preámbulo, una preparación para el anuncio grande, para la *visión* grande, que se hace en 2. “Grande”, aquí, está diciendo: más compacto, más intenso, más radical — en fin, más *evidente* o *esencial*” [“O discurso, intitulado *Da visão e do enigma*, fala da experiência dessa dor, de sua superação ou atravessamento (“Verwindung”). A fala do discurso faz-se, pois, no permeio desse humor, dessa experiência de dor. Nisso, dentro nisso, através disso, é preciso ver o que o discurso descreve. Nisso, através disso, dá-se sua visão e seu enigma. E: que visão é essa? Que enigma?!// Dissemos: dor, *essa* dor perfaz a substância, o tecido do coração do homem, isto é, no discurso, do coração de *Zarathustra*. E, lembremos: “Do que está cheio o coração, fala a boca!” Mas, pergunta-se: Como fala seu coração? E o texto nos responde: entrando, afundando no abismo, que é essa dor, e, à medida que, assim afundando, cuidadosamente, põese à escuta, à sua escuta e ausculta.// Com tal escuta ou ausculta, começa a fala de *Da visão e do enigma*, que vai dividida em duas partes, numeradas 1 e 2. O número 1 é ainda um preámbulo, uma preparação para o grande anúncio, para a grande *visão*, que se faz em 2. “Grande”, aqui, está dizendo: mais compacto, mais intenso, mais radical — enfim, mais *evidente* ou *essencial*.”]. (Fogel, 2010, pág. 52).

según Fogel, se compacta exageradamente en la designación *melancolía*. Entonces el *hombre melancólico* es la fuente de la experiencia de ese dolor. Nada del título, nada de la composición, salvo por algunas referencias a ciertos medios, aberturas y cariocas expresiones corrientes que enredan la situación y que suponen relaciones muy débiles, debido a su libertad en la exposición. En esto se basa, ni más ni menos, su interpretación del título y composición del pasaje, luego de no hacer clara, por ningún medio, una distinción entre lo que en el pasaje es llamado *Gesicht* y *Räthsel*. Fogel pregunta al modo de quien no ve distinción alguna, al modo de quien mañosamente quiere nivelar los términos a fin de no hacer las necesarias aclaraciones, sino seguir con sus planteamientos. Estos autores son de los que se aprenden un discurso y lo repiten sin cesar. En fin, parece que tanto uno como otro término desembocan en lo mismo, en este caso, en lo que aquí en el texto de Fogel se entiende como dolor, y el pasaje tendrá que dar cuenta irrevocablemente de ese dolor y de su subsecuente superación o atravesamiento. Se podría concluir, en relación con la digresión de Fogel, que su interpretación es tan condicionada y condicionante que incluso afirma que con la escucha o auscultación del dolor comienza justamente el pasaje.<sup>21</sup>

En “Instante y autenticidad” —artículo aparecido en 1980, en la revista argentina *Estudios de filosofía*— Bruno Piccione,<sup>22</sup> por otro lado —pero no al contrario de este

---

<sup>21</sup> Para este autor, el primer momento del pasaje es también un preámbulo, una preparación para el segundo momento, según él “más compacto”, “más intenso”, “más radical”, “más evidente” o “esencial”. Sin embargo, esto es algo que él siempre dice y atribuye a cualquier cosa, entonces nada termina siendo más compacto o más intenso o más radical, y mucho menos más evidente o esencial. En este sentido, el segundo momento del pasaje termina siendo “más compacto”, “más intenso”, “más radical”, “más evidente” o lo que sea, pero para lo que el comentarista tiene que decir del pasaje, y no por lo que el pasaje tiene que decir por sí mismo.

<sup>22</sup> “En la parte tercera, que comienza con un capítulo preparatorio, plantea Nietzsche en el segundo, titulado “De la visión y del enigma”, el problema en su aspecto central —esto es, existencial— de la concepción del eterno retorno de lo mismo y la necesidad de su ascensión propia y auténtica para su verdadera y más honda comprensión”. (Piccione, 1980, págs. 115-140).

último—, haciendo una referencia de paso al título, pero sin la necesaria interpretación del mismo, da sin problema alguno su interpretación del pasaje. En resumidas cuentas, el título es para estos autores solamente algo que divide un pasaje y otro, y por tanto una cortesía de Nietzsche para que el lector no se pierda en la lectura y sepa cuando termina un pasaje y cuando comienza otro. No tiene más que la intención de ser un formalismo de escritor para evitar ambigüedades y para que los eventuales lectores se puedan conducir sin inconveniente alguno en la lectura, que sin embargo nunca se pretende pormenorizada —y sustancial— y solo quiere informar o describir sobre determinado problema o asunto. Bastan solo unas referencias generales e históricas y ya se cree con ello haber dado una interpretación, obviando ciertamente las singularidades que son la vida del asunto. Ahora bien, Piccione concuerda con la mayoría de comentaristas en que el presente pasaje es cierta continuación del pasaje anterior y, en tal sentido, ya no preparatorio o preliminar, sino anunciatorio o posterior. Con estas observaciones siempre se cree decir gran cosa. Pero Piccione, en su “interpretación” general del pasaje constitutivo de la “Tercera parte”, dice que Nietzsche plantea el problema en su aspecto central o *existencial*. Y aquí es necesario hacer ciertas aclaraciones, por supuesto aclaraciones que Piccione no hace, y que ciertamente encausan una lectura del pasaje, por más mediocre que esta sea. El problema existencial lo conforman básicamente, según se desprende del comentario de Piccione, tres momentos: 1) la concepción del eterno retorno de lo mismo, 2) la necesidad de su asunción propia y auténtica y 3) la verdadera y más honda comprensión de dicha concepción. Esta básica pero concreta conformación del problema tiene ciertamente que retrotraer al título del pasaje, a fin de determinar la dimensión en la que se despliega el carácter bifronte del pensamiento fundamental. ¿Cómo y en qué medida el título del pasaje aporta los elementos

necesarios para determinar si el problema que cifra es llanamente existencial o de otro tipo? ¿Por qué el aspecto central no ha de ser el *ético*, al decir de Vattimo? En primera instancia, el título no puede decirlo de esa manera, porque la intensidad del pasaje corre en otro tiempo y medida. El título solo en principio podría insinuar. Pero Piccione parece sugerir que el problema existencial supone, en las consecuencias, una cuestión ética, cuando se habla de la necesidad de la “asunción propia y auténtica”. Piccione parece moverse en la línea de los que sostienen que Nietzsche despliega en este pasaje —como en otros del *Zarathustra*— su postura ética a expensas de la concepción del eterno retorno, postura inseparable de la cosmológica. Pero hay algo que se dice exclusivamente en este pasaje y que no es susceptible de ningún tipo de *reducción* frente a otro pasaje. En este sentido, la “verdadera y más honda comprensión” de la concepción, según lo que se ha dicho, no puede partir exclusivamente de los elementos de este pasaje, pero sin ellos la verdadera y más profunda comprensión (¿cómo sería?) es imposible. ¿Pero qué dice Piccione de novedoso al respecto? Se muestra que, en este momento de su artículo, Piccione no hace más que “repetir” lo que ya Heidegger o Vattimo han dicho de varias maneras, pero quizá lo que sorprende más aquí es el acercamiento conceptual entre Nietzsche y Heidegger con equiparaciones que requerirían más fundamentación y menos condescendencia con el pensador de Sils Maria y con el de la Selva Negra. Lo que Heidegger y Vattimo —sobre todo el primero— dicen muestra en muchos sentidos qué caminos no hay que seguir, si lo que se quiere es no engañarse a sí mismo y a los otros con pretensiones de honradez u honestidad intelectual que alegan el intento de pensar el asunto del pensar. Sin embargo, Piccione menciona —a lo mejor sin querer— una palabra que no se debe caer en menos, y es la palabra “necesidad”. Pero la necesidad de asumir el pensamiento es en principio —y

no solo en principio— la necesidad de pensar lo que no se ha pensado, en este caso, el pensamiento.

En *Nietzsche, life as literature* [*Nietzsche, vida como literatura*] en la Parte II: “The Self” [“El Sí mismo”], en el Apartado V: “This Life— Your Eternal Life” [Esta Vida— Tu Vida Eterna”], Alexander Nehamas,<sup>23</sup> gran conocedor de la literatura de Nietzsche y de la recepción —desde el punto de vista cosmológico y ético— del pensamiento del eterno regreso, no escatima esfuerzo en decir muy poco del título y, cuando mucho, unas elementales explicitaciones en torno a la composición y estilo de la obra. Los comentaristas se llenan la boca hablando de estilo “lírico”, “alegórico”, “profético”, “bíblico”, etc., pero nunca llegan a ahondar en la necesidad de un pensador de recurrir a esa(s) forma(s) de expresión y mucho menos a las consecuencias que trae consigo hablar de esa(s) manera(s), al margen de presuntas necesidades puramente literarias. ¿Por qué esta forma es quizá la más apropiada para decir lo indecible? ¿Por qué un filólogo-filósofo-músico tiene la

---

<sup>23</sup> “Nietzsche acaso sospechó en determinados momentos que esta cosmología le era inútil. Si esto es verdad, se explicaría por qué no intentó nunca publicar ninguna de sus “pruebas” de la recurrencia, pese a que la teoría, si es interpretada cosmológicamente, es inseparable de su prueba. Por estar privada de cualquier suerte de fundamento empírico, la teoría de la recurrencia ni siquiera empezaría a adquirir visos de credibilidad, independientemente de una demostración *a priori* de algún tipo. No es ninguna tontería, ya que en un famoso pasaje Nietzsche describe la recurrencia como “la concepción fundamental de” *Así hablaba Zarathustra* (EH, III, en Z, 1) y considera que Zarathustra mismo, justo como vimos, es quien la enseña. Pero enseñar una teoría del universo requiere al menos intentar mostrar que ella es verdadera, y Nietzsche nunca hace este esfuerzo en la obra publicada. Cabría argumentar que el estilo en que *Zarathustra* está escrito no tolera un intento de prueba científica de la teoría. Y cabría argüir que la sección titulada “Sobre la visión y el enigma” (Z, III, 2), que pronto discutiré en detalle, es lo más cercano a una prueba que sea compatible con el estilo lírico de la obra” [“Nietzsche may have suspected at times that this cosmology was useless to him. If this is true, it would explain why he never tried to publish any of his “proofs” of the recurrence, despite the fact that, if it is interpreted cosmologically, the theory is inseparable from some such proof. Since it is essentially a theory for which no empirical support can possibly be given, the recurrence cannot even begin to appear credible independently of an *a priori* demonstration of some sort. This is not a minor matter, for in a famous passage Nietzsche describes the recurrence as “the fundamental conception of” *Thus Spoke Zarathustra* (EH, III, on Z, 1), and he considers that Zarathustra himself, as we just saw, is its teacher. But to teach a theory of the universe is at least to make some effort to show that it is true, and Nietzsche never makes this effort in his published work. It might be claimed that the style in which *Zarathustra* is written does not tolerate an attempt at a scientific proof of the theory. And one might argue that the section “On the Vision and the Riddle” (Z, III, 2), which I shall soon discuss in detail, comes as close to offering such a proof as is compatible with the work’s lyrical style”]. (Nehamas, 1985, págs. 142-143).

obligación, en este punto, de ser (en sentido amplio) un literato? En principio, la interpretación de Nehamas quiere ver hasta qué punto es posible una vinculación del pensamiento del eterno regreso con una concepción cosmológica —a pesar de que Nietzsche, por razones de inseguridad, nunca dio públicamente una prueba que se dijera científica (objetiva) del pensamiento del eterno regreso—, y cuánto influye esta vinculación con la concepción ética del pensamiento. En relación con el estilo y composición “de la obra” —Nehamas no dice “del pasaje”—, no tendría lugar el modo de proceder de un enfoque (*Einstellung*) que se dijera científico (por lo menos no hasta donde Nietzsche entiende ese enfoque), aun cuando Nehamas se permite argumentar que la presunta prueba científica parece darse cita —a fuerza de lidias— en el pasaje en cuestión, y aun cuando se pueda ver, en determinadas circunstancias, una convincente objetividad en los desarrollos posteriores de Zarathustra. Al decir de Nehamas, el estilo lírico de la obra tolera cierta exposición científica del eterno regreso, pero el “cierta” parece irse necesariamente por las ramas y descuidar el carácter de relato del pasaje, si bien es cierto que incluso el “cierta” compromete especialmente el estilo lírico. El pasaje —que nunca Nehamas discute “en detalle”, a pesar de que dice “soon discuss in detail”— estaría, en este sentido, sirviendo de sutil intermedio entre un estilo lírico y un estilo “científico”. Nada extraño en Nietzsche conjugar de esta manera dos “estilos” tan diversos en tan singular (y monumental) armonía.

En clara consonancia con Nehamas, se pueden leer las observaciones de Vattimo<sup>24</sup> en *Introduzione a Nietzsche* [*Introducción a Nietzsche*], respecto de las posibilidades del

---

<sup>24</sup> “En general, podemos considerar que la abundancia de apuntes sobre el sentido cosmológico del retorno no prueba que Nietzsche considerara esta la parte fuerte y decisiva de la doctrina; o mejor, que sentía, de una manera que nunca llegó a aclarar definitivamente (y de aquí la continua reiteración de los argumentos), el nexo con el significado ético de la misma; significado que es lo más importante también para él. Es este significado ético el que domina, por ejemplo, en los grandes discursos de Zarathustra que tiene por objeto la

pensamiento del eterno regreso como enseñanza cosmológica y ética. Si bien es cierto que la recurrencia de los argumentos no es prueba contundente de la importancia de los mismos en el sistema de un pensador —más en un sistema como el de Nietzsche—, no por ello se han de insertar estos argumentos en el plano de lo inane del sistema en cuestión, más si — como legado póstumo— aún permite la fuerte discusión. El problema que vuelve y juega con estos comentaristas es su recurso a lo “general” y a las observaciones generalizadas y generalizantes. Los nexos “que salen a la luz” nunca salen realmente a la luz, y es por ello que incluso las significaciones, una y otra vez, se tienen que volver a poner. La significación, que aquí sería lo más importante, no está, por así decir, como algo dado de antemano, no es algo dado absolutamente y mucho menos algo que se haya pensado desde las singularidades que el pensador cortésmente otorga. Las presuntas significaciones se construyen con clara consciencia del falseamiento del pensamiento. Ahora bien, si el significado ético domina “sobre todo” la integridad de este pasaje y este significado caracteriza al pensamiento del eterno regreso, entonces habría que buscar dicho significado (además del cosmológico) en la integridad, no solo del pasaje, sino de *Así hablaba Zarathustra*. El pensamiento del eterno regreso domina (fundamentando) la totalidad de la obra y no solo el pasaje que de ordinario se ocurra. Habría que ver hasta qué punto estas insuficiencias no permiten ver otras significaciones del pensamiento de Nietzsche y no solo los significados cosmológicos y éticos, que a veces terminan caracterizando, con

---

doctrina del retorno, sobre todo aquel (en la tercera parte) “De la visión y del enigma”. No es posible dar aquí un comentario puntual, dada la extensión y complejidad del mismo, que hacen de él una de las páginas capitales de toda la obra” [“Possiamo in generale ritenere che l'abbondanza di appunti sul senso cosmologico del ritorno non provi che Nietzsche considerava questa la parte forte e decisiva della dottrina ; o meglio, ne sentiva, in maniera che non chiarl mai definitivamente (e di qui la continua ripresa degli argomenti ), il nesso con il significato etico di essa ; significato che rimane quello più importante anche per lui. È questo significato etico che domina, per esempio, nei grandi discorsi di Zarathustra che hanno per oggetto la dottrina del ritorno, anzitutto quello (della terza parte) su “La visione e l'enigma”. Non è possibile darle qui un commento puntuale, data la lunghezza e complessità, che ne fanno una delle pagine capitali di tutta l'opera”]. (Vattimo, 1990, págs. 88-89).

contundentes precariedades, el pensar de Nietzsche. Como Vattimo no piensa el pensamiento del eterno regreso desde el título de la obra, por eso puede aducir que este pensamiento es susceptible de algún tipo de reducción (cosmológica o ética). En *Introducción a Nietzsche* Vattimo alega la imposibilidad de hacer un “comentario detallado”, en virtud de la extensión y complejidad del pasaje, aun cuando en nota a pie de página dice haberlo intentado en *Il soggetto e la maschera* [*El sujeto y la máscara*]; sin embargo, en tal obra nos deja, al igual que Nehamas, con las ganas de leer el supuesto comentario detallado. “Comentario detallado” significa para estos “medianamente leído”, “medianamente referenciado”, en fin, “medianamente pensado”. Tales intentos no se quedan más que en intentos.

Un ejemplo especial de interpretación del pasaje se encuentra en *Nietzsche. Eine philosophische Einführung* [*Nietzsche. Una introducción filosófica*], en el Capítulo VI: “Leben der Erkenntnis” [“Vida del conocimiento”], en el Apartado VII: “Du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft” [“Tú eres el que enseña el eterno regreso”]. Aquí Günter Figal<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> “Entonces tuvo que ser mentado también lo comparable en el experimento del pensamiento de Nietzsche con la pregunta de si se quería “esto una vez más e innumerables veces más”. Y menos que de lo representado, se trata ante todo de lo que es *mentado* con la representación. Pero porque no se deja disociar efectivamente lo uno de lo otro, y solamente pueden ser marcados los acentos de manera distinta, la afirmación de la vida, del querer liberador ocupa una vez el primer plano, y del otro lo representado, el eterno retorno como un acontecer —alternativamente, así que uno puede declinar en el otro, afirmación de la vida en el sin sentido, puesto que representó para sí retorno, y a la inversa. Luego vino así a ganar de nuevo, una y otra vez, el sentido del representar. La representación del eterno regreso de lo mismo fue dirimida de tal manera que recién se tuvo que encontrar, a través de lo representado, la confirmación y sello victorioso de la existencia. Se tuvo que embocar lo representado como la “máxima gravedad”, para entonces poder arrojarlo, mientras se descubre el sentido de la representación.// Eso se reviste a través de una extraña historia en la que Zarathustra comparte su experiencia con el pensamiento del eterno regreso” [“Dann müßte auch in Nietzsches Gedankenexperiment mit der Frage, ob man “diess noch einmal und noch unzählige Male” wolle, Vergleichbares gemeint sein. Es ginge vor allem um das, was mit der Vortellung *gemeint* ist, und weniger um das Vorgestellte. Aber viel sich das eine vom anderem nicht wirklich trennen läßt und nur die Akzente verschieden gesetzt werden können, steht einmal die Bejahung des Lebens, des befreienden Wollens, und zum anderen das Vorgestellte, dir ewige Wiederkehr als ein Geschehen, im Vordergrund — wechselweise, so daß eines ins andere umschlagen kann, Lebensbejahung in die sinnlose, weil für sich vorgestellte Wiederkehr und umgekehrt. Also kommt es darauf an, den Sinn des Vorstellens immer wieder neu zu gewinnen. Die Vorstellund der ewigen Wiederkunft des Gleichen wäre derart auszutragen, daß man durch das Vorgestellte

abordó el pasaje frente a los textos anteriores de Nietzsche (algunos pasajes del *Zarathustra*, pero principalmente el § 341 de *La ciencia jovial*), además del carácter de la representación que configura este pensamiento. Vale ciertamente el intento de Figal de considerar el tránsito de lo que Nietzsche refiere de manera especial en el § 341 y lo que es condensado de manera tan extraña y fascinante en este pasaje. Figal trae a cuento el problema nada sencillo de los diferentes giros en la representación del pensamiento, luego de su singular enunciación en *La ciencia jovial*. Sin duda, Nietzsche sentó esa peculiaridad del “esto” que debía ser —o no debía ser— querido “una vez más e innumerables veces más”. Sin embargo, la comparación no se condujo al margen de las eventuales representaciones y, mejor aún, al decir de Figal, de lo *gemeint* en la representación. Si se trata del “lo que” particular y no tanto del “qué” general, entonces lo que resalta Figal es la intensidad de la representación *en* lo representado. Ahora bien, Nietzsche toca nuevamente la representación del pensamiento del eterno regreso y de lo representado, pero ya no de la misma manera. La manera es aquí esencial, al margen de si lo fundamental fue o no ha sido aún dicho. Para el caso, las representaciones y lo representado en concreto se mueven en diferentes tiempos, contornean las tonalidades esenciales del pensamiento y configuran el sentido de lo en cada caso representado. Lo representado en este caso, aun cuando Figal no se molestó en aludirlo, es bifronte y no se deja simplemente incorporar en la expresión *eine seltsame Geschichte*. La extrañeza hay que buscarla justamente allí donde la forma del pensar —el pensar es netamente forma— pone a prueba de manera cada vez más decidida, hasta el extremo de no dejar más que en la decidiente soledad aquilina del pensar, y única

---

zu einer Bestätigung und Besiegelung des Daseins erst finden müßte: man hätte das Vorgestellte als das „größte Schwergewicht“ aufsich zu nehmen, um es dann, indem man den Sinn der Vortellung entdeckt, abwerfen zu können.// Das wird durch eine seltsame Geschichte belegt, in der Zarathustra seine Erfahrung mit dem Gedanken der ewigen Wiederkunft mitteilt”]. (Figal, 2014, pág. 267).

fuente de lo digno de una transición a lo por pensar. Ahora bien, aun cuando son y se van volviendo cada vez más interesantes las observaciones de Figal respecto de lo que, en un primer momento, se pueden llamar lo representado o mentado como pensamiento del eterno regreso, sus respectivas alternancias y primeros planos, también es cierto que, al igual que en otros comentaristas, le domina la prisa por saltar del primer momento del pasaje al segundo momento. Tanto es así que al primer momento dedica una página y al segundo once.

\* \* \*

Ahora bien, ¿cuál es el horizonte de sentido que recién inaugura el título mismo? ¿Hay acaso en el título —hasta donde se puede ver— una especie de *tensión*, una suerte de movimiento *bidireccional*? Estas preguntas son pertinentes, y no por ociosidad metodológica, más si se tratan de adentrar en el posible sentido de un título pensado agudamente por un filósofo-filólogo como Nietzsche, es decir, por alguien que no toma palabras al azar para expresar sus pensamientos, sino que, al incorporarlas al texto de publicación, ya las ha atravesado por una profunda reflexión, y por ello el procedimiento empleado aquí para el respectivo acercamiento a las deliberadas intenciones plasmadas en el título es seguramente el más indicado y, con todo, el necesario: es imprescindible en todo intento de explicitación de un texto que lo exhiba. Lo que es claro es que el título implica, en sí mismo, un desdoblamiento e incluso cierta alternancia, que por cuestiones metodológicas, de sentido y de honestidad intelectual *no* se puede leer así no más en clave

heideggeriana. Naturalmente, esto no excluye que lo que en el pasaje es llamado *Gesicht* sea problemático y que quizá inste a porfiar con algo que excede los límites del texto mismo. Con todo, es imposible objetar, por la peculiaridad del asunto y sin consentimiento alguno de exclusión de la distinción de lo “visto” y la propiedad de lo “cifrado”, que tanto lo visto (o la visión) comparte cierto elemento de cifrado, como lo cifrado comparte cierto elemento de visión (no en vano en relación con lo cifrado se dice *sah*). No por hablarse de visto y de cifrado, es decir, con esta aparente separación, se puede decir que lo visto es por ello patente, obvio, ostensible, fácil de entender y no problemático, y que lo cifrado es por ello ajeno a una posible mirada panorámica o perspectiva. Cada una (*Gesicht* y *Räthsel*) pertenece esencialmente a la otra, sin que por ello sean lo mismo, aun cuando están referidas a lo mismo. Ciertamente, el título del pasaje es un problema y encierra ya la dificultad de la comprensión de la totalidad del mismo. El horizonte de sentido del título determina la comprensión de un pasaje que ya desde el punto de vista de la composición se desdobra. Tal desdoblamiento y oscilación define las intensidades de lo por relatar en cada caso, máxime si el título introduce perspectivas de trasfondo y primer plano, o más especialmente, cuando se apela a la terminología antigua —pero aún útil y necesaria— de “forma” (*Räthsel*) y “contenido” (*Gesicht*). Pero no solo hay consonancias que se dirían “externas” al título (o al pasaje). El pasaje exhibe abundantes consonancias internas y este título definitivo convoca los términos en su síntesis esencial, al igual que lo hace el contundente título inicial. En el título inicial —como en el título definitivo— concurren la preposición *von* y la palabra *Gesicht*, pero no la conjunción *und* y la palabra *Räthsel*. Sin embargo, con el título inicial se pone en relación una nueva díada: la díada *Gesicht-*

*Einsamkeit*.<sup>26</sup> En efecto, el cambio del título supone cierta evolución en las intenciones de Nietzsche desde el punto de vista de la determinación que el título implica respecto de un pasaje (o un texto en general) y la composición del mismo, si bien no parece suponerla desde el punto de vista del sentido, y esto por la referencia explícita al título inicial —entre guiones— que, en boca de Zarathustra, se llevará a cabo más adelante. Justo la parte central de la versión previa, cobijada con el título inicial, ostenta un carácter más dialogal, en contraste con la versión definitiva y su carácter aparentemente monológico. Según lo dicho, el título del pasaje ofrece una indicación en la que sutilmente se dice, respecto de la palabra *Gesicht*, que *un todo* es, por así decir, “puesto a la vista” (o “abierto a la vista”) y a la vez, respecto de la palabra *Räthsel*, que *un todo* está “arrebataado a la vista” (o “cerrado a la vista”): aquí lo cifrado, al margen de las apariencias, aparece como la cerrazón —esas nubes de tormenta que impiden la visibilidad del cielo despejado tan caro a Nietzsche— que obstaculiza la vista de una razón o discernimiento (*Einsicht*)<sup>27</sup> del pensamiento que cierra y que cifra. Finalmente, el título del pasaje se puede traducir así: “De lo visto y lo cifrado”. Una traducción de *Gesicht* por “visto” pretende entonces rescatar las posibilidades de la palabra *Gesicht*. En este sentido, se podría decir, con razón, que *das Gesicht* no es el hecho inmediato de estar viendo, sino que implica esencialmente el todo de lo que se ha visto, máxime, el todo que se *ha hecho visible* y que, a través de una férrea intención configurativa y comunicativa, es puesto bajo la lógica-rigor del relato. Con el propósito de

---

<sup>26</sup> Repárese en la importancia a este respecto de que Nietzsche, en el mencionado pasaje de *Ecce homo* sobre la inspiración, cite un versículo de *Así hablaba Zarathustra*, que pertenece al pasaje “Heimkehr” [“Retorno al hogar”], titulado inicialmente “Von der Einsamkeit” [“De la soledad”]. En *Ecce homo. Cómo uno llega a ser el que es*, Nietzsche dirá también: “[...] En el verano, habiendo retornado al hogar [*heimgekehrt*], al sitio sagrado donde había fulgurado para mí el primer rayo del pensamiento de Zarathustra, encontré el segundo Zarathustra. Diez días bastaron; en ningún caso, ni en el primero, ni en el tercero y último he empleado más”.

<sup>27</sup> En la palabra *Gesicht* también consueña *Einsicht* (discernimiento, examen, juicio), *Aussicht* (perspectiva), y es “sinónima” de *Anblick* (vista, panorama), *Erscheinung* (fenómeno, aparición), *Fratze* (hocico, mueca) y *Fresse* (jeta, morro). Sobre la palabra *Einsicht*, en relación con el pensamiento fundamental de Zarathustra (Nietzsche, 6, pág. 344-345).

rescatar dichas singularidades, la traducción intenta recobrar lo que el título en alemán, formalmente, no puede inmediatamente verter, pero que Nietzsche, con marcada intención, quiere que se considere, pues ello ha de comprometer incluso la lógica interna (forma e intensidad) del relato y el centro esencial de lo relatado: el carácter neutral-metafórico e indeterminado-inspirado del prodigio de lo visto y de lo cifrado de semejante pensar infundado.<sup>28</sup> El velar el decir en la forma de lo cifrado, es decir, el dar carácter metafórico a la enunciación instala el relato en el problema de lo que implica la metáfora en el pensamiento, o mejor, hacer del pensamiento la única metáfora. ¿Qué maravilla moviliza la forma (metáfora) en el ámbito del pensamiento fundamental, fundamental por su carácter in-fundado? ¿Qué quiere decir Nietzsche al velar en tal forma lo esencial? Para salvar ciertos equívocos, habría que decir que, en Nietzsche, la metáfora es razón de pensamiento, el gran desafío para el óptimo lector que *ya no puede ser más lector*, precisamente porque no se puede acceder al carácter de la experiencia a partir de la experiencia misma. Quien experiencia hace lo indecible: convertir la situación más pesada en la metáfora del pensamiento más abismal, transmutar la superficialidad más alta en la altura más abismal. El título del pasaje se revela como algo que requiere también su determinación, máxime si ya, como es manifiesto, re-crea el sentido de lo por relatar. En definitiva, “lo visto” y “lo cifrado” son aquí el indicio *jánico* de *un único* pensamiento.

\* \* \*

---

<sup>28</sup> Algo similar se puede decir en relación con la presencia del guión (o “raya de pensamiento”) en este pasaje y, especialmente, en *Así hablaba Zarathustra*. No hay modo de creer que Nietzsche no conoce los puntos suspensivos (...). Pero que no los use en esta obra, sino que emplee permanentemente el guión (—), se debe a que no solo quiere darle otros *efectos formales*, sino principalmente otros *efectos dramáticos*. El cambio en la traducción de un guión por unos puntos suspensivos no solo es atrevido: es completamente *inoportuno* porque tira a la basura parte de las intenciones literarias de Nietzsche.

El pasaje no solo está constituido en su título por dos palabras fundamentales (*Gesicht* y *Räthsel*), sino que, además, se compone de dos momentos, indicados expresamente por un 1 y un 2. La división del pasaje en dos momentos (generalidad de la composición), así como la presencia de dos palabras fundamentales en el título (determinación de la generalidad de la composición), de ninguna manera es azarosa, sino claramente deliberada, con vistas a la armonía de la composición y con marcados propósitos filosóficos-literarios. La división del pasaje en dos momentos permite considerar la inserción de un cambio de tono en el relato e incluso un espacio determinado para la reflexión, por mediación del silencio de Zarathustra, de lo que hasta el final del primer momento es relatado y, finalmente, el tipo de relación de continuidad entre el primer momento y el segundo, que Nietzsche, nuevamente no de casualidad, quiere que se piense.<sup>29</sup> La composición intencional del pasaje en dos momentos permite incluso la aseveración de que lo que aquí se da cita es —al mejor estilo de una revelación preplatónica— un *doble relato*.<sup>30</sup> ¿Pero qué significa que, en tal caso, este pasaje se configure como un (doble) relato, relatado en

---

<sup>29</sup> Desafiante recurso del filósofo para incitar en el lector estructuras interpretativas y crear procederes de comprensión. A propósito de la díada del título y de los dos momentos en que se divide el pasaje, hay que recordar lo que dice Zarathustra en “Von der Erlösung” [“De la redención”] y que asignaba como tareas para el hombre que es “poeta”, “descifrador de lo cifrado” y “redentor del azar”.

<sup>30</sup> Colli anota —en relación con este pasaje y con “Unter Töchtern der Wüste” [“Entre hijas del desierto”]— que aquí está presente el enigma griego como fuente de inspiración, e indica que tales pasajes “podrían ser analizados, incluso en sus detalles, mediante una referencia a dicha esfera” [“potrebbero essere analizzati, anche nei dettagli, mediante un riferimento a tale sfera”]. Vale la pregunta de si, en definitiva, el mundo griego —concretamente, la poesía griega— ofrece los elementos necesarios para comprender el pensamiento del eterno regreso en Nietzsche o no es más que otro recurso innecesario a referencias que solo escamotean el asunto. Mirar hasta qué punto la poesía griega ofrece estos elementos puede ser fructífero (solo en parte). Pero para ello es imperativo que la referencia haga con decisión la tentativa de pensar el problema, sin quedarse únicamente en la esfera de lo referencial, misma en la que han caído la mayoría de los comentaristas del pasaje, los cuales, por otro lado, no han hecho referencias a la poesía griega. Estos solo se han quedado —cuando mucho— en las referencias a la religión cristiana. A este respecto, considero que Colli incurre en un error muy grande, al titular su comentario insufriblemente general del pasaje: “Donde la Biblia está ausente” [“Dove la Bibbia è assente”]. (Colli, 1974, pág. 183).

general por Zarathustra, y dónde sitúa a Nietzsche en esta voluntad de configuración? En las obras de Nietzsche —y ciertamente en este pasaje— no hay exenciones de ningún tipo, como no las hay tampoco en los *Diálogos* de Platón. Ahora bien, la referida composición del pasaje, a pesar de las abrumantes “interpretaciones” de los comentaristas, aún deja ver cierta temática que se podría leer en clave de submomentos de hipermomentos (1, 2). Ciertamente —e incluso si no se desplegara discusión alguna—, mostrar la propia temática supone un intento de interpretación del pasaje. El intento de interpretación, a través de la división temática, no pretende crear la (falsa) ilusión de que el pasaje se puede caracterizar como un “conjunto de piezas autónomas” o, en general, que el primer momento del pasaje es independiente del segundo y no le condiciona, o viceversa. El pasaje exhibe una singular concatenación sin la cual las “piezas” del mismo no tendrían sentido, más si se hiciera el experimento —del que ya Fink previno, pues el asunto no es arbitrario o caprichoso— de intercalar o intercambiar unas piezas por otras. La estructura temática del pasaje sirve de advertencia y punto de partida:

- a) La composición. La cifrada inspiración del título “Vom Gesicht und Räthsel” (Línea 1. pág. 197).
- b) *Prooemium* (Línea 3-16).
- c) Caracterización de los oyentes y del “proceder descifratorio” (Línea 17-25).
- d) Avatares de la ascensión (Línea 1-15. pág. 198).
- e) Palabras del Espíritu de la Pesadez (Línea 16-24).
- f) Silencio del Espíritu de la Pesadez y soledad de Zarathustra (Línea 25-31).

g) El coraje y la pregunta por la “repetición” (Línea 32-16. pág. 199).

## CAPÍTULO SEGUNDO

### *PROOEMIUM*

\* \* \*

La sencillez de la estructura del *prooemium* es fácilmente tildada de simpleza en la forma, y de ahí que quien —con ligereza— se apresura a una “lectura” cree ver en el singular comenzar la típica estructura formal, y además busca, por todos los medios, que esta sea susceptible de circunscripción, de cuando en cuando, en formas generalizadas del relato. A esta sencillez —nunca simpleza— habría que adjudicar la necesaria persistencia de Nietzsche en reiterar los comienzos (y fundamentos) que dieron impulso y color a la obra —así como al título del pasaje—, si bien cabe la minucia de aducir sutil evocación (aunque se reproche generalización), de formas en que, de ordinario, inician ciertos relatos, cuentos y fábulas de la interminable tradición filosófica-literaria. En particular, este pasaje recuerda notablemente la forma platónica de configuración literaria —aquí no hay “secretas correspondencias”—, pero también y, al mismo tiempo, que Nietzsche quiere con este pasaje y con su enorme plasticidad tantear la contraparte de la forma platónica de filosofar.<sup>31</sup> Sin embargo, ambas formas no eluden tiempo, consecuencias y

---

<sup>31</sup> Sin duda, en una obra como el *Régimen*, la cuestión del tiempo y de Sócrates en el tiempo no está planteada al azar. No en vano Platón, luego de múltiples comienzos tentativos, decide poner —al comienzo de la obra— el adverbio temporal “ayer” (*χθὲς, herī*). Incluso vale poner en consonancia este “cuando” de Nietzsche —no hay muchos ejemplos— con la expresión “aquel día” de los Evangelios. De esta se aduce que, difícilmente,

determinaciones, intensidades (que ambos entienden como lo principal): estos no están pensados azarosa e indeliberadamente, pero no cabe duda que permiten la configuración del azar, que en el devenir del relato —diálogo a su manera— es prodigiosa creatividad. Lo que me atrevo a llamar el *prooemium* de “De lo visto y lo cifrado” no está destinado a simplemente ubicar personajes y lugar donde interviene y deviene el azar, sino que inaugura ya abiertamente el problema en torno a lo más y siempre esencial de los pormenores del pensamiento que el “protagonista” llama “más abismal o infundado” del eterno regreso. En el *prooemium*, por cuenta del narrador inicial “Nietzsche”,<sup>32</sup> se asiste a lo que se podría llamar el “estilo indirecto” del relato y, principalmente, a parte de su declaración de intenciones en su peculiar determinación de la filosofía, en lo que respecta a la tentativa de pensar el pensamiento de la voluntad de/para el poder hacer frente al pensamiento del eterno regreso:

---

tiene modo de concretarse en el tiempo —no solo por la forma de los libros, sino también y principalmente por la distancia que siempre media entre un evangelista y otro— en el universo literario de la obra. En vista de la dificultad de concretarla, se recurre a la aseveración de que este “aquel día” es una “simple expresión estereotipada sin valor cronológico”.

<sup>32</sup> El narrador inicial —aquí con las características de un narrador omnisciente—, que toma parte en la narración para, indirectamente, dar su opinión y que, en momentos muy especiales de la obra, dirige la palabra al lector (perdiendo, en cierta medida, el estilo directo de la narración), introduce al lector en los acontecimientos (interiores y exteriores), a propósito de un navío y unos especiales tripulantes. Al final del primer párrafo y momento general decide dar la palabra a Zarathustra y solo la retoma al final del pasaje —como en la mayoría de pasajes— para indicar que el personaje Zarathustra habló de esa manera en que habló o cantó de esa manera en que cantó. Dicho sea de paso, la forma de la narración de *Así hablaba Zarathustra* —solo en ciertos casos tratada y no exhaustivamente— es bastante particular y, por más que parezca, no cabe simple y llanamente en la etiqueta de “narración de una fábula”, como opina Fink. El estilo directo e indirecto del narrador a lo largo de la obra —tomando posición respecto de ciertos acontecimientos (narrador intradieético), la forma en que, interrogante, se dirige al lector o a un indeterminado “vosotros” (narrador autodieético), la forma en que habla del “protagonista” (¿o habla el “protagonista” de sí mismo?) y luego habla de un yo que hace o hizo lo mismo que aquel de quien antes hablaba (narrador-protagonista)— sigue siendo uno de los detalles más omitidos en la tradición comentarista de *Así hablaba Zarathustra*.

Als es unter den Schiffsleuten ruchbar wurde, dass Zarathustra auf dem Schiffe sei,  
— denn es war ein Mann zugleich mit ihm an Bord gegangen, der von den  
glückseligen Inseln kam — da entstand eine grosse Neugierde und Erwartung.<sup>33</sup>

Comentaristas que se creen filósofos y filósofos que se dan demasiada importancia consideran muy apropiado pasar por alto el permanente recurso a lo temporal que Nietzsche se permite en la obra y, especialmente, en este pasaje, quizá porque creen que traer a cuento una “insignificante conjunción temporal” no deja de ser una minucia de carácter metodológico. Para ellos solo se puede hablar de las expresiones que más rebosan de generalidad, expresiones que —a despecho de Zarathustra, demás personajes y el propio Nietzsche— no dejan de ser grandilocuentes e incurren en innecesarias habitualidades. Algo muy distinto piensa quien ve en la presencia deliberada de la conjunción *als* el detalle sobremanera importante de que, ya desde el comienzo del pasaje, el narrador Nietzsche quiera más que llamar la atención —muy sutilmente, pero con peculiar énfasis— sobre lo que viene más adelante en el mismo: una singular y problemática visión del tiempo y de

---

<sup>33</sup> “Cuando llegó a ser rumorado entre la gente del navío que Zarathustra estaba en el navío —pues, además de él, se encontraba abordo un hombre que vino de las Islas Afortunadas—, entonces surgió una gran curiosidad y expectación.” La traducción de *Schiff* por “navío” y *Schiffsleuten* por “gente del navío” conserva la sonoridad que Nietzsche quiere resaltar —no exclusivamente con estos términos— en este pasaje. En relación con estos detalles de traducción, siempre necesarios en esta obra, no deja de ser más que oportuna —a la vez que contraria a la decisión de todos los traductores, que traducen *Schiffsleuten* como “marineros”— la traducción de *Schiffsleuten* por “gente del navío”, una vez que se tiene en cuenta el contexto del “Evangelio según San Mateo” en el que Jesús, en la barca, se dirige a la gente que se halla en la ribera. En una obra como *Así hablaba Zarathustra*, de ninguna manera se debe pasar por alto el a veces insoportable elemento paródico respecto de la Biblia, que Nietzsche ha querido y que, de manera deliberada, ha acentuado. En efecto, el pasaje se mueve constantemente en un juego de semejanzas y oposiciones —estas reafirman el elemento paródico— donde se asiste a cierta re-elaboración o re-creación literaria de elementos bíblicos, para pensar ideas esencialmente opuestas. El conjunto de pasajes —no necesariamente relatos— que componen *Así hablaba Zarathustra* y el conjunto de libros que componen la *Biblia* son, claramente, expresiones literarias. Ello no hace —por lo menos a la primera— menos filosófica, y no descarta en ella tampoco la posibilidad de que, en el fondo, Nietzsche esté pensando una nueva y determinada concepción de religión, o mejor, de religiosidad. El propio Zarathustra es una re-elaboración poética-filosófica del profeta persa y su pensamiento dionisiaco una re-elaboración poética-filosófica del dios griego. De cualquier forma, no hay que quedarse con estas pobres referencias y mucho menos partir de ellas sin más para pensar la concepción fundamental del pensamiento del eterno retorno —y— del eterno regreso.

todo lo que ella implica. En consonancia, el *Als* —que inaugura el *prooemium* y los pormenores de la estancia— es una conjunción temporal de la Tercera parte —posterior al pasaje “El caminante”— y permite colegir, respecto del pasaje anterior, cierto carácter transitivo, refiriendo, en este momento del relato —en lo que respecta a la cronología que, por lo dicho, se presenta como alusión— a un tiempo determinado en las disposiciones de los pormenores de la estancia y circunscribe, por su mediación, a quien se diría protagonista (no exclusivo) del mismo. El *Als* es el primer referente del pasaje y sostén de todo posterior referente espacial. En primera instancia, esta conjunción no requeriría más contenido, salvo para sostener nuevas referencias que, sin embargo, no tendrían por qué opacar su carácter necesario. No obstante, ella cobra más fuerza y determinación en el primer momento del pasaje y del relato inicial, en la relación que —no por capricho de Nietzsche— ha de servir como determinación inmediata. La conjunción está determinada por el verbo *werden* (devenir, llegar a ser, convertirse) en el modo del pretérito (*wurde*, devino, llegó a ser, se convirtió) y por el adjetivo rumorado (*ruchbar*). Ambos, conjunción y verbo, conforman la expresión común en alemán de *ruchbar werden* (llegar a ser rumorado, llegar a saberse, divulgarse). Cuando se eligen los términos de traducción, más por belleza que por sentido, se pierde la referencia inmediata de Nietzsche al devenir o llegar a ser —en esto fallan todas las traducciones—, pero los referentes, por ingentes que puedan ser, no son solo conjunciones y verbos. Nietzsche no solo elige referentes de tipo temporal y espacial para signar acontecimientos, sino también referentes de tipo causal. La elección cuidadosa de la palabra para ilustrar *uno* de los referentes causales —en este caso, la gente o personas del navío (*Schiffsleuten*)—, deja abierta la posibilidad de hacer ciertas distinciones al respecto. Ahora bien, si los primeros son —conforme a las intenciones más inmediatas de

Nietzsche— “gente o personas del navío”, esto es, si en verdad —y no como aducen todos los traductores— se trata de gente del navío y *no* de navegantes (*Seefahrer*)<sup>34</sup> o marineros (*Seeleute*)<sup>35</sup>, entonces el narrador se refiere solo a los que, quizá por algo azaroso —pero ello no les demerita—, se hicieron a la mar, y no propiamente a aquellos que tienen como oficio el hacerse a la mar, a aquellos que de manera constante navegan a través de los mares. Entonces llegó a ser rumorado entre la gente del navío sobre la presencia de Zarathustra *en* el navío. Cabe la aseveración de que estos no conocían en persona a Zarathustra, sino que tal vez habían oído del peculiar sabio, solitario y sin-dios. La opción de la forma lacónica de introducción de referentes les convierte en necesarios y fundamentales, aun cuando no se les pueda adjudicar —si es posible aún “adjudicar”— a simple vista un propósito “claro”. Nietzsche optó por una forma lacónica de introducir unos personajes y, ciertamente, en el pasaje en su totalidad no hay personaje que no sea necesario y fundamental. En todo caso, el suceso es determinado entre los referentes causales. Aquel tiene que ver con una presencia y un lugar. Ahora bien, este enunciado, que abre los pormenores de la estancia, comienza con una frase de carácter ilativo (principalmente causal) y le atraviesa un inciso de tipo aclaratorio. Llegó a ser rumorado, entre la gente del navío, que *Zarathustra* estaba en el *navío*. Pero esto no es dicho sin el menor cuidado y sin la debida especificación —entre guiones—, del agente de lo en principio aparentemente impersonal (*es ruchbar wurde*). En este inciso de tipo aclaratorio, lo que se nombra como “un hombre” es, en efecto, un hombre. No veo la necesidad de dar carácter sobrenatural a lo que no lo tiene, más si Nietzsche y el propio Zarathustra tienen el coraje, la sensatez y, en definitiva, el vocabulario necesario como para llamar a las cosas

---

<sup>34</sup> Aquellos que conducen el navío.

<sup>35</sup> Aquellos que realizan determinado trabajo en el navío.

por su nombre, sin necesidad de circunloquios y demás bajezas del estilo. Este “un hombre”, determinado en su indeterminación y que, “además de” (*zugleich mit*, al mismo tiempo que) Zarathustra, se encontraba a bordo en este navío —y que probablemente le conocía—, incluso se encargó, por este “conocimiento”, de rumorar acerca de su presencia en el navío. Este “un hombre” indeterminado —pero, sin duda, determinado como agente del rumorar, y ello lo confirma el “pues” (*denn*) que no está ahí para adornar— “comparte” con Zarathustra el hecho de que se encontraba, antes de embarcarse, en las Islas Afortunadas. Con la presencia de las Islas Afortunadas se vuelve a aludir, como ya se había hecho con el carácter transitivo del “cuando” —y que trae a cuento la presencia inalterable y para nada caprichosa del pasaje “De lo visto y lo cifrado” en la Tercera parte y solo en ella—, el pasaje anterior y primero de la discutida parte. Sin embargo, con esto no se está diciendo que este “un hombre” sea natural o que habite de ordinario en las Islas Afortunadas, sino, más bien, que este “un hombre” se pudo haber encontrado de paso en las Islas Afortunadas (como parece encontrarse de paso en este pasaje, a tal punto de que *ya no aparece* a lo largo del mismo).<sup>36</sup> Pero todavía —como se indicó antes— se pueden hacer ciertas distinciones: por un lado, la distinción entre aquellos que pertenecen (o no) al navío y a lo que ello implica; por otro lado, la distinción entre Zarathustra, los que pertenecen (o no) al navío y los diferentes referentes incidentales que, cuanto más se les observa, no tienen nada de incidental. Una cosa es cierta, por lo menos en esta oscilación de referentes: se habla de pertenencia y de estancia incidental (o no), pero ya, por mediación de la significatividad del *estar en*, la pertenencia inicial parece extenderse a lo incidental. Dicho brevemente: gente o personas del navío, Zarathustra y hombre, por encontrarse en el navío

---

<sup>36</sup> En las obras literarias es muy común que un personaje aparezca *una vez* —con un propósito muy claro— y luego desaparezca.

son, ni más ni menos, gente o personas del navío. Parece que este “un hombre” —que la pesada mano de los comentaristas ha identificado con el Espíritu de la Pesadez— cumplió, para Nietzsche (porque para Zarathustra no lo tiene y ya nunca tendrá), su papel de inmediato agente referencial de la para nada extraordinaria presencia rumorada.<sup>37</sup> Ahora bien, Nietzsche dice a continuación —y como conclusión del enunciado— que tal rumorar (en principio impersonal) de la presencia inusitada en el navío hizo que surgiera, en la gente o personas del mismo, curiosidad y expectación. Al margen de la sencillez que se puede encontrar en la forma del enunciado que me ocupa, no está de más llamar la atención sobre la fuerza que Nietzsche imprime, más allá de las primeras apreciaciones que de ordinario produzcan palabras aparentemente tan triviales —en un momento de un pasaje aparentemente tan trivial para comentaristas y filósofos—, a lo que suscita tal presencia en la gente del navío. Surge —y este no es cualquier surgir, a despecho de preteridas consecuencias de *lo que surge*— curiosidad y expectación. Pero esto no tiene la menor importancia. Curiosidad y expectación, de alguna manera, todos las han tenido o sentido. ¿Qué hace que esta curiosidad y esta expectación sean aquí el ánimo necesario ante una presencia como la de Zarathustra, *en un navío como el que les lleva o soporta*? En primer lugar, se puede argüir inicialmente que (la) curiosidad de la gente del navío respecto de Zarathustra tiene que ver con lo que *tuvo o ha tenido lugar* en un pasado en relación con este y que provoca en ella esa propensión a saber lo que el renombrado tripulante trae

---

<sup>37</sup> Pero también se puede considerar —y dentro de la coherencia de la obra tiene sentido— que con la referencia a este “un hombre” se está haciendo una referencia previa a la “sombra” de Zarathustra, quien aparecerá en la Cuarta y última parte y quien —si se da crédito a sus palabras— ha seguido a Zarathustra incansablemente y por doquier (Nietzsche, 4, pág. 338 y ss.). Ahora bien, al margen de si se trata o no de la sombra de Zarathustra, esto tiene la no menor importancia de que conecta a su manera la Tercera parte con la Cuarta y última parte. Con todo, sé que tal conexión (o incluso desconexión) no afecta esencialmente tanto a una parte como a otra, y mucho menos desconozco el hecho de que aquí se trata de una obra literaria donde hay personajes que van y vienen, personajes que simplemente pasan —como podría ser el caso— y personajes que, aunque pasen, se recuerda su pasar.

consigo. Entonces sería (la) curiosidad ante las proezas del sabio famoso, del sin-dios confeso y despreciador de las cátedras de la virtud.<sup>38</sup> En segundo lugar, se puede colegir que (la) expectación de la gente del navío respecto de Zarathustra tiene que ver con lo que, según ella —y no otra—, *tendrá lugar* en un porvenir en relación con lo que viene a partir de lo que, para ella, es Zarathustra. Con todo, esto que digo es insuficiente. ¿Por qué quiere Nietzsche demarcar con tanto énfasis (la) curiosidad y (la) expectación? ¿Por qué una presencia como la de Zarathustra (en el lugar que sea) hace que surjan tales disposiciones, mismas que parecen a las claras tan vulgares y triviales a ojos tan circunspectos como los de Nietzsche y, por tanto, menos dados a ese tipo de disposición-reacción? ¿Acaso no son la curiosidad y la expectación algo caro a Nietzsche como pueden quizá llegar a serlo para Zarathustra?<sup>39</sup> Se puede afirmar parcamente, gracias a las referencias de Nietzsche a la curiosidad, que esta no tiene siempre una connotación negativa. Otra cosa es que, para Zarathustra —como parece desprenderse de este momento del pasaje—, tal disposición —sumada la expectación—, en determinadas circunstancias, *no* es propicia. En este punto no se puede hablar de cuestiones tan trilladas como de “autenticidad” e “inautenticidad”, pues en este punto —como en tantos otros— Nietzsche no permite subrepciones. El sentir y llenarse de curiosidad por lo que quizá se ha *visto* u *oído*, y el sentir y llenarse de

---

<sup>38</sup> En español, es particularmente interesante la relación de sonoridad entre la curiosidad y eso que los abuelos llamaban “curia” (cuidado). Cabe suponer, desde esta buena y familiar referencia, cierta delicadeza de la gente del navío para con el sabio. Sin duda, esto aleja de la curiosidad reminiscencias como lo revoltoso y desordenado, tan cercanas a la curiosidad —que ahora parece más “lamesuelismo” (*sīc*) que otra cosa— de la que de ordinario se es testigo. Sin embargo, en alemán no parece existir esta relación de sonoridad.

<sup>39</sup> Dicho sea de paso —y quizá esto es bien sabido—, tales disposiciones en la gente del navío no desentonan incluso con lo que el pasaje “De lo visto y lo cifrado” y la obra *Así hablaba Zarathustra* suscitan en el ánimo de verdaderos lectores. Abusando de la ingenuidad, es difícil encontrar un verdadero lector de *Así hablaba Zarathustra* que no haya sentido también, en un principio, respecto de la obra y su sentido, curiosidad y expectación.

expectación por lo que quizá se *verá* u *oirá* son rasgos comunes del hombre, incluso del llamado en esta obra “superior”.<sup>40</sup>

\* \* \*

La respuesta de Zarathustra no está dada en calidad de asentimiento a lo precedente, pero no por ello quiere ser su expresa contraparte, aun cuando, por virtud de Nietzsche, el enunciado insiere la *contradisposición*, máxime, toda una serie de *contraposiciones* engendradas por lo que suscita la significatividad de Zarathustra. No solo se busca contrastar el enunciado anterior, sino también y principalmente abrir el espacio del silencio de Zarathustra, en lo que respecta a las más inmediatas —y, en este momento, esenciales— disposiciones de la gente del navío:

Aber Zarathustra schwieg zwei Tage und war kalt und taub vor Traurigkeit, also, dass er weder auf Blicke noch auf Fragen antwortete.<sup>41</sup>

El *Aber* —que traductores gustan de omitir, quién sabe por qué repugnantes razones “formales” o “estilísticas”—, indica así de manera preventiva que la disposición que generó la presencia de Zarathustra en la gente del navío no se quedó, en lo que respecta a la

---

<sup>40</sup> Vale aclarar que, tanto para Zarathustra como para Nietzsche, no hay dudas sobre la naturaleza de la *gente del navío* y de los que, en esta obra, se caracterizan como *Hombres Superiores*. En esta obra, las múltiples referencias al Hombre Superior permiten afirmar contundentemente que Él se encuentra afectado de cierta pesadez, que Él ostenta cierta naturaleza pesada. Por lo contrario, este no parece ser, en particular, el caso de la gente del navío y, en general, de todo lo que es de linaje marino. En el pasaje titulado “Del Hombre Superior” [“Vom höheren Menschen”] —donde se habla *a* Él y *de* Él— Nietzsche no quiere otra cosa que delimitar el alcance y la distancia entre la pesadez-pequeñez de Éste y la ligereza-grandeza de Zarathustra. Dicho sin más: Zarathustra es de linaje marino y no es un Hombre Superior.

<sup>41</sup> “Pero Zarathustra guardó silencio dos días, y estuvo frío y sordo de aflicción, de modo que no respondió a miradas ni a preguntas.”

intimidad de Zarathustra, en simple pasividad. Pero, ¿qué tipo de *contradisposición* quiere inserir Nietzsche en Zarathustra, a expensas del “pero”? Las disposiciones (curiosidad y expectación) en la gente del navío, al margen de si tuvieron o no consecuencias en aquel que era la ocasión de las mismas, tuvieron exteriorizaciones particulares. Dicho de otra manera: (la) curiosidad y (la) expectación de la gente del navío no se quedó en eso, pues esta se dirigió —en vano— con miradas y con preguntas a Zarathustra. En efecto, el enunciado que insiere Nietzsche quiere dar una respuesta de Zarathustra, en calidad de *contradisposición*, a la exteriorización de la disposición de la gente del navío, pero el *Aber* con que comienza el enunciado contrasta notablemente lo que viene con lo suscitado en la gente del navío a partir del “llegó a ser rumorado”. ¿Es la *contradisposición*, es decir, el guardar silencio dos días, la respuesta de Zarathustra a este ambiente aparentemente revoltoso, del rumor, de lo curioso y de lo expectante? Lo que llamó a Zarathustra a guardar silencio dos días y que, en atención a lo cual, *no* respondía ni a miradas ni a preguntas, ¿fue la mejor respuesta a (la) curiosidad y (la) expectación *humanas* de la gente del navío? Ahora bien, estas preguntas no pretenden, de ninguna manera, ensalzar ninguna actitud o disposición de Zarathustra, en relación con actitudes o disposiciones —sin duda, demasiado sosas e insípidas—, respecto de la gente del navío, sino que buscan *pensar el espacio de las disposiciones y de las respectivas intensidades que atraviesan tanto a unos como a otros, en la consigna de pensar finalmente lo que Nietzsche quiere con este teatro, con estas ambivalentes oscilaciones de unos y otros, con estas fortuitas esferas de configuración de lo que bien se podría considerar el horizontal espacio marítimo de la filosofía*. De cualquier manera, es importante no solo lo que Nietzsche dice en relación con la curiosidad y la expectación, sino ante todo la forma de la interpelación a Zarathustra, al margen de que

se pueda argüir que esta estuvo más que condicionada por las disposiciones suscitadas. Ahora bien, que la gente del navío interpele con miradas y preguntas no es algo que se deba pasar por alto en la filosofía de Nietzsche y en el pensamiento de Zarathustra, tan proclives a las preguntas y a las miradas y, en general, a los gestos. *Esta gente del navío —que se encuentra en este con Zarathustra— representa para Nietzsche algo que quizá no tiene el toque de lo extraordinario, pero para Zarathustra representa algo diferente.* Nietzsche crea el espacio de las representaciones y de los propósitos a partir del azar y de la ventura, que supone un navío en mar abierto, pero Zarathustra es el personaje del espíritu de linaje marino. ¿Acaso Zarathustra guarda silencio *este tiempo no (tan) específico* como quien aguarda a sus azarosos y venturosos oyentes? Se puede decir “no (tan) específico”, porque, aun cuando Nietzsche diga que Zarathustra guardó silencio dos días, ¿hay forma de asegurar —por lo que Nietzsche dice inmediatamente después— que Zarathustra guardó silencio *precisamente* esos dos días y ni uno más? Con todo, el tiempo del silencio de Zarathustra no es lo más notable, si bien su notabilidad se deba advertir en el momento inaugural de la interpretación *de la filosofía* —tanteadas en estas difíciles imágenes— y que Nietzsche quiere convertir, sin duda alguna, en la antesala *de su filosofía*. Pero la frase que me ocupa no solo dice que Zarathustra guardó silencio, sino que “estuvo frío y sordo de aflicción”. En este momento del *prooemium*, encuentro que ha sido más grande el esfuerzo, por parte de la tradición comentarista, de decir cosas siempre más generales sobre los pormenores de la filosofía de Nietzsche en relación con el pensamiento del eterno regreso, pero ha habido poca decisión de enfrentarse a las grandes peculiaridades del primer momento del pasaje, y unas de ellas son el “silencio” —que no solo es una peculiaridad, sino un protagonista del pasaje—, la frialdad, la sordera y la aflicción (o el duelo). El

silencio de Zarathustra —nunca hay que perderlo de vista— es equiparable a su soledad, y solo a partir de esta equiparación se puede osar un intento de acercamiento a sus particulares intenciones, máxime si, con suma deliberación, la obra sugiere —incluso a través de su título— escuchar cuidadosamente la *forma* del habla de Zarathustra o la *ocasión* u *ocasiones* que llevan al más solitario y, por tanto, al más silencioso, a exteriorizar su habla.<sup>42</sup> Ahora bien, Zarathustra no solo guardó silencio —y, por tanto, exteriorizó quien ha de llegar a ser, incluso sin necesidad de “hablar”—, sino que “estuvo frío y sordo de aflicción”. Estas disposiciones no solo parecen ser aquí necesarias —como todo lo que se da cita en el pasaje—, sino que parecen, en primera instancia, ser disposiciones que cortan un posible diálogo con los otros. Incluso es la causa inmediata de la disposición de Zarathustra para con la interpelación ajena. Cabe llamar la atención a la forma de la interpelación, más si el “de modo que” parece darla por sentada. El *also, dass* alude a la disposición de Zarathustra, pero también se abre a la forma de la interpelación, sin que por ello la explicita. El sentido de “frío y sordo de aflicción”<sup>43</sup> se explica por sí mismo, pero, por lo menos hasta este momento del pasaje, no se explicita el porqué de esta disposición, que no parece ser una contradisposición a la incidente interpelación de la gente del navío: ella es aquí la ocasión de la ausencia de respuesta de Zarathustra. Ahora bien, ¿cuál es la causa de esta “frialidad y sordera de aflicción”? ¿Acaso dicha aflicción es ocasionada por el prodigio que se cierne sobre Zarathustra —a expensas del eterno regreso—, conmoviéndolo íntimamente? ¿Zarathustra es aún presa de la aflicción suscitada a causa de lo visto por él, el más solitario, y que, por lo menos en un primer momento, hace imposible un diálogo

---

<sup>42</sup> El *Also* del título *Also sprach Zarathustra* no solo significa “así”, “de este modo”, sino también “por tanto”, “por consiguiente”, “entonces”, etc. Otro asunto —no muy distinto— tiene que ver con el subtítulo *Ein Buch für Alle und Keinen*, que solo prueba, una y otra vez, que Nietzsche —al igual que Platón— solo vive para luchar contra sí mismo.

<sup>43</sup> O “sordo ante el duelo”.

abierto con los otros, o incluso cualquier relato a oyentes (singulares o cualesquiera)? ¿Acaso dicha aflicción es el correlato de resistir o llevar a cuestas lo-visto-y-lo-cifrado pronto a relatar? Esta frialdad y sordera de (*vor*, ante) la aflicción o el duelo no permiten inmediatamente compartir la palabra, sea que se trate de gente curiosa y expectante, o discreta y despreocupada. Estas preguntas, aun cuando posibles a partir del espíritu del pasaje, no por ello se salvan de cierta obviedad, pues el momento en cuestión permite la aseveración de que Zarathustra no estaba frío y sordo por estar grávido de una aflicción o duelo cualesquiera, y de ahí que sea consistente sostener que la aflicción o el duelo es una indicación muy sutil, por parte de Nietzsche, de que, en efecto, ella o él habla del pensamiento abismal o infundado. Entonces se trataría de la aflicción propia del pensador que piensa a fondo su pensamiento abismal o infundado y que consuena con las palabras del final del pasaje —en el tono de la exclamación afirmativa— sobre el ser de Zarathustra y su carácter existencial como voluntad de/para el poder hacer respecto del carácter fundamental de todo lo que deviene y *preyace* (*vorliegen*) como voluntad de/para el poder hacer. Concluyo que este *prooemium* no esconde el pensamiento del eterno regreso para luego sacarlo, no sin cierta afectación, en el segundo momento del mismo: el pensamiento abismal o infundado se muestra nuevamente como la referencia obligada de Nietzsche en este momento del pasaje y como la condición incondicionada de las disposiciones en lo que respecta a Zarathustra y que determinan todas las relaciones, por mediación de la disposición de quien le lleva a cuestas, las disposiciones en lo sucesivo.

\* \* \*

Aquí no vale solo tomar la simple forma general en que suena y se despliega el pasaje que ahora me permito fraccionar metodológicamente —a fin de considerar paso a paso el carácter del pensamiento abismal o infundado en sus pormenores—, en la medida en que ello solapa el alejamiento del considerar matices, por razón de los altos que permite la forma del relato, en tanto altos *ficticios* propios de la “exposición”, pero no del suceso-relato. Lo que sigue insiere la voluntad —que después de Zarathustra no puede ser más que la de/para el poder hacer— y solo provisoriamente —pero aquí sin explicitar *in concreto*— la singularidad de la gente que ahora (*no* antes) se sostiene en semejante prodigio. Sin duda alguna, por ocasión del prodigio, es posible *abrir de nuevo los oídos*:

Am Abende aber des zweiten Tages that er seine Ohren wieder auf, ob er gleich noch schwieg: denn es gab viel Seltsames und Gefährliches auf diesem Schiffe anzuhören, welches weither kam und noch weiterhin wollte.<sup>44</sup>

Si “frío y sordo de aflicción” —uno no insiere a otro necesariamente— tienen como implicación la ausencia de respuesta a “miradas” y a “preguntas”, la integridad de la disposición se traduce en *cerrazón* (del escuchar y del decir). El *wieder* no dice solo “de nuevo” y ya. Este *wieder* no se queda en la simple pretensión de mostrar caprichos de la disposición, sino que está puesto en conexión con el *denn* que viene a continuación, luego de los dos puntos (:) que explicitan la (de nuevo) apertura del oído: pero no solo está en conexión con ello, sino, ante todo y principalmente, con la disposición de la disposiciones encarnada en el prodigio. El *wieder*, con todo y lo elemental que pueda parecer en este

---

<sup>44</sup> “Pero al anochecer del día segundo abrió de nuevo sus oídos, aunque [de] igual [manera] guardaba silencio: pues había mucho de extraño y peligroso que escuchar en este navío, que venía de muy lejos y quería ir aún más lejos en adelante.”

relato inicial, deja ver —de parte y a despecho de Nietzsche— ciertas referencias, no del todo explícitas, a momentos anteriores del relato de la filosofía, que se pretende inicial. Pero no por ello se cierra la oportunidad de alcanzar una intelección sobre las implicaciones del *wieder*, en connivencia con la disposición del prodigio. Si este relato de los pormenores hay que tomarlo absolutamente, el *wieder* no es más que el indicio del nuevo comienzo, de lo que, a partir del escuchar, tiene que llegar a ser considerado de nuevo. En este sentido tan especial, el eterno *Wiederkunft* es un escuchar de nuevo. Ahora bien, al margen del importante silencio que se prolonga de Zarathustra —insisto, no se sabe exactamente por cuánto tiempo, aun cuando el lector se pueda conformar con lo dicho de que “Zarathustra guardó silencio dos días”—, el “oír de nuevo” tiene suma importancia, en relación con la filosofía que, no obstante, ha de comenzar con la soledad-silenciosidad, pues —como se infiere claramente a partir de las primeras palabras del “Discurso previo” de la obra— *solo a partir de la soledad nace Zarathustra como aquel que enseña una enseñanza*. Con todo, ¿qué es aquello que ha de ser escuchado (de nuevo) y que ha de consolidar el nuevo comienzo? ¿Por qué ello se debe dar en el “anochecer” o en lo que se suele llamar “tarde noche” y no en la “claridad del mediodía”, como Nietzsche gusta de decir? En suma: ¿Por qué Zarathustra abre de nuevo sus oídos al-atardecer-del-día-segundo? En efecto, hay razones que justifican la apertura, pero *no* hay razones que justifiquen el tiempo de la apertura. Nietzsche parece dar peso solo a la duración de la extensión, pero no al tiempo de la extensión. Entonces se permitió —al anochecer— establecer la relación del escuchar para con la gente del navío pero, aun cuando activo en la escucha, era pasivo en cuanto a la palabra. Al anochecer del día segundo, y con el propósito de escuchar eso “mucho de extraño y peligroso” —que no parece ser otra cosa que aquello que la gente del navío trae

consigo en la forma de la vivencia (*Erlebnis*), en un primer momento, sin la consideración de la minucia de si son efectos directos o indirectos de la vida en mar abierto y, por tanto, a su manera en el prodigo—, Zarathustra abrió de nuevo sus oídos. Sin embargo, ni Nietzsche ni Zarathustra cuentan algo así como una vivencia o vivencias particulares de la susodicha gente del navío. El narrador se conforma con decir lacónicamente que es “mucho de extraño y peligroso” y con eso cree que debe bastar para abrir las perspectivas de lo por escuchar en este singular navío. Si esto “mucho de extraño y peligroso que escuchar” contribuyó a aminorar esa “frialidad y sordera de aflicción”, de tal manera que ahora Zarathustra pudo prestar oídos a las pretendidas vivencias extrañas y peligrosas —mismas que se corresponden con lo visto y lo cifrado (abismal) de lo por relatar—, ello no se explicita en este contexto, y la singularidad de las mismas alcanza su punto culminante en el segundo momento del pasaje. Pero el pasaje con que inicia la obra brinda una referencia importante a este respecto: la consigna de la nueva verdad vista en el horizonte de su alma.<sup>45</sup> Por tanto, guardar silencio y escuchar-tantear a la gente del navío son aquí las disposiciones del pensador ante el nuevo proyecto o la nueva consigna. El proyecto o la consigna también se expresa en esta difícilísima metáfora del navío. Pero esta metáfora es

---

<sup>45</sup> Aquí es necesario recurrir al tan mentado —pero a la vez tan olvidado— “Discurso previo” [“Vorrede”] de Zarathustra y a las referencias de Nietzsche a lo marino. En este “Discurso previo”, en relación con una nueva verdad, Zarathustra es comparado con un marinero (*Seefahrer*). Ahora bien, en relación con una nueva verdad, *vista* en el horizonte del alma de Zarathustra, cabe decir que condiciona, a modo de selección, lo aún por relatar —a manera de parábola o metáfora— de lo visto y lo cifrado a la gente del navío. Esta verdad no es otra que la de ser cauto y selectivo en su decir y cantar, misma que busca la compañía de aquellos que quieren seguirse a sí mismos; esta verdad es la guía —cual luz que surge— hacia el paraje de la doctrina. No solo se abre la cuestión (determinante en el todo de la obra) de la soledad —llamada por Nietzsche “azul”— de Zarathustra con su silencio, sino igualmente con los compañeros de viaje. Estos —que alivianan o a veces hacen peso a su soledad— no serán siempre sus discípulos ni los mismos. Sus auténticos compañeros de viaje son los compañeros de la doble voluntad. En relación con el sustantivo *Gefährten*, que traduzco por “compañeros de viaje”, cabe mencionar que está compuesto por el sustantivo *Gefahr*, peligro, ocasión, conminación, lance, contingencia, empeño, escollo, riesgo, y alude al verbo *fahren*, atravesar, navegar, conducir, viajar, ir. Siendo así, el sustantivo *Gefährte* permite la traducción de “compañero en el peligro”, “compañero en la aventura”, “compañero en el riesgo” (e incluso “camarada”). Quizá no está de más recordar que, para Zarathustra, el peligro (*Gefahr*) se puede convertir en profesión (*Beruf*).

aquí algo más que un simple tropo, por cuanto en su integridad representa la singularidad de los antecedentes. Que Zarathustra no mencione la palabra metáfora y que Nietzsche, en cambio y con plena intención, la introduzca previamente al relato-de-Zarathustra, con ello enfatiza el lugar o la estancia de todo lo que sin excepción viene a continuación: este relato, como el espíritu del pensamiento que habita en él, es y ha de ser en su totalidad —y para toda la eternidad—, un relato metafórico-inspirado. El prodigio es la estancia (*auf*) que sostiene la constelación de las nuevas disposiciones en la unidad de las singularidades. La estancia habla (sin mencionarlos) de motivos, de razones, de azares, de fluctuaciones, de esferas, de afueras, de adentros, en definitiva, de la compañía-del-relatar y de la soledad-del-evocar, ensambladas en espacio y tiempo. Espacio y tiempo resplandecen a los ojos de Nietzsche en este momento del pasaje del pasar en el navío. Finalmente, ¿de qué otra cosa puede hablar la voluntad de/para el poder hacer si no es de espacio y tiempo? Espacio (*auf*) y tiempo (*als*) se ensamblan aquí de manera especial y tiran (*ziehen*) constantemente uno del otro, lejos (*weither*) y aún más lejos en adelante (*weiterhin*), por mor de cierta musicalidad (...*welches weither kam und noch weiterhin wollte*) y horizontalidad consustancial al origen del movimiento: el de aquí para allá (*hin und her*) de la voluntad de/para el poder hacer. Este navío que lleva, carga, soporta, resiste a la gente del navío es el fundamento abismal que viene a Zarathustra *de muy lejos* (como voluntad de/para la verdad), pero solo le es lícito, a partir de él, “ser” el “proceso” (“*Prozeß*”) hacia lo *aún más lejos en adelante* (como voluntad de/para el poder hacer). En las expresiones “muy lejos” (*weither*) y “más lejos en adelante” (*weiterhin*) persiste la palabra *weither* —y, con ella, la alusión a *die Weite* (la vastedad, la holgura, la anchura, la amplitud, la espaciosidad)—, pero con este detalle Nietzsche quiere solo enfatizar, una vez más, que lo que persiste, ha

persistido y persistirá —aún después de Zarathustra— es la voluntad (*Wille*), en tanto carácter fundamental de la filosofía. Sin embargo, esta amplitud-voluntad parece no haberse dado comienzo y parece no tener la mirada en un fin, por sus escasas referencias en el pasaje y en el anterior. Este navío arribó a las Islas Afortunadas en las cuales Zarathustra se embarcó, pero no está en su naturaleza quedarse indeterminadamente en un punto fijo. Este navío tiene como correlativo al pájaro (*Vogel*), que desea naufragar en la infinitud.<sup>46</sup> Uno puede admitir —y es mucho decir— que comentaristas no hagan mención alguna al navío y a su carácter genuinamente metafórico, pero sin duda deja mucho que desear que la tradición comentarista, no solo en el primer momento del pasaje, sino también en el segundo, no haga mención alguna al espacio o a la espacialidad.

---

<sup>46</sup> En *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* [Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales], en el §575, escribió Nietzsche: “Nosotros aeronautas del espíritu” —“Todos esos osados pájaros que vuelan hacia lo lejano, hacia lo lejanísimo —¡ciertamente! En alguna parte no podrán volar más lejos y se asentarán sobre un mástil o un pobre escollo —¡y además tan agradecidos por este miserable albergue! ¡Pero quién podría deducir de eso que no hay ante ellos *ninguna* prodigiosa vía libre, que han volado tan lejos como se *puede* volar! Todos nuestros grandes preceptores y precursores al final se detuvieron, y ello no es el más noble y encantador gesto con el cual la fatiga se detiene: ¡eso sucederá también a mí y a ti! ¡Ojalá eso me alcance y te alcance! ¡Otros pájaros volarán más lejos! ¡Este discernimiento nuestro y credulidad vuela a porfía con ellos hacia adelante y hacia arriba, asciende derechamente sobre nuestras cabezas y sobre su impotencia hacia la altura y ve desde ahí hacia la lejanía, ve delante las bandadas de pájaros, más poderosos que nosotros, que hacia allí aspiraran, hacia donde nosotros aspiramos y donde todo es aún mar, mar, mar! — ¿Y acaso hacia dónde queremos ir? ¿Queremos *atravesar* el mar? ¿Hacia dónde nos arrastra esta poderosa pasión que nos rige más que ningún otro placer? ¿Sin embargo, por qué rectamente en ese sentido, hacia allá, donde hasta ahora todos los soles de la humanidad se *han hundido en su ocaso*? ¿Quizá se llegue a repetir un día que también nosotros, *tirando hacia el Oeste, esperamos llegar a una India* —pero que nuestra suerte era naufragar en la infinitud? ¿O acaso, hermanos míos? ¿O acaso?” [“*Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!* — Alle diese kühnen Vögel, die in’s Weite, Weiteste hinausfliegen, — gewiss! irgendwo werden sie nicht mehr weiter können und sich auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken — und noch dazu so dankbar für diese erbärmliche Unterkunft! Aber wer dürfte daraus schliessen, dass es vor ihnen *keine* ungeheure freie Bahn mehr gebe, dass sie so weit geflogen sind, als man fliegen *könne*! Alle unsere grossen Lehrmeister und Vorläufer sind endlich stehen geblieben, und es ist nicht die edelste und anmuthigste Gebärde, mit der die Müdigkeit stehen bleibt: auch mir und dir wird es so ergehen! Was geht das aber mich und dich an! *Andere Vögel werden weiter fliegen!* Diese unsere Einsicht und Gläubigkeit fliegt mit ihnen um die Wette hinaus und hinauf, sie steigt geradewegs über unserm Haupte und über seiner Ohnmacht in die Höhe und sieht von dort aus in die Ferne, sieht die Schaaren viel mächtigerer Vögel, als wir sind, voraus, die dahin streben werden, wohin wir strebten, und wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist! — Und wohin wollen wir denn? Wollen wir denn *über* das Meer? Wohin reisst uns dieses mächtige Gelüste, das uns mehr gilt als irgend eine Lust? Warum doch gerade in dieser Richtung, dorthin, wo bisher alle Sonnen der Menschheit *untergegangen* sind? Wird man vielleicht uns einstmals nachsägen, dass auch wir, *nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften*, — dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder? —”]. (Nietzsche, 3, 1999, pág. 331).

\* \* \*

Como si el elemento contrastante no fuera suficiente, Nietzsche introduce otro *aber*, buscando con ello —quizá no muy sutilmente— la singular vinculación de Zarathustra y la gente del navío, a expensas de somera justificación de lo “extraño” y “peligroso” que semejante gente trae consigo en la —a falta de otra mejor expresión— forma de la vivencia. La singular vinculación entre la gente y Zarathustra se lleva a cabo en relación con dos aspectos que, para Nietzsche —más que todo desde la época de *La ciencia jovial*—, son sumamente esenciales. Estos se pueden sintetizar —con todo y lo pernicioso de poder hacerlo— en el viaje *lejano* y la vida *peligrosa*:

Zarathustra aber war ein Freund aller Solchen, die weite Reisen thun und nicht ohne Gefahr leben mögen.<sup>47</sup>

El intento de vinculación —por lo menos formalmente— adolece de falta de sutileza, por cuanto el *aber* introducido para expresar amistad y semejanza, no dice expresamente *a cuento de qué* es un *aber*. Sin embargo, es claro que el *aber* desemboca en la ocasión de comparación, que Nietzsche eleva a la esfera de vinculación consentida. Nietzsche —sin pedir permiso— hace que Zarathustra extienda su amistad a todos aquellos semejantes (a Zarathustra, en efecto) que hacen o “realizan viajes lejanos y no gustan de vivir sin peligro”. Pero con esto Nietzsche no solo reitera los motivos del “Discurso previo” del

---

<sup>47</sup> “Pero Zarathustra era un amigo de todos aquellos semejantes que realizan viajes lejanos y no gustan de vivir sin peligro.”

*Zarathustra* y, con ello, la consigna de la nueva verdad, sino los motivos del “vivir peligrosamente” de *La ciencia jovial*. A los ojos de Nietzsche, Zarathustra extiende su amistad a esta gente del navío *en particular*. Ahora bien, esta no azarosa particularidad no ha de tener su fundamento en la nada, y menos aún la consigna ha de tener un fundamento o lugar fijo, al modo de una apariencia de realización: no hay que ser expresamente una persona de un navío o, con todo, un marinero para llevar a cabo la consigna del “vivir peligrosamente”. Esto no es una consigna de manual o algo por el estilo, y tiene todo el peso de una tarea para la que *todavía ningún* hombre es apto, pero sin duda ella y el mantenerse en ella es la condición para un verdadero descubrimiento de la existencia. Solo ella trae la dignidad para acceder a lo que puede llegar a ser visto y que otros no estarían, por naturaleza, en condición de ver. Esto no es una cuestión de carácter “moderno”, “postmoderno” o de cuanto título se atraviere. Con todo, cabe la pregunta de por qué sigue siendo tan importante que no solo filósofos como Nietzsche jueguen todavía con paradigmas de algo tan informe y tan mezquino como el hombre, y de algo tan manoseado —en las tres acepciones de “manosear”— como la filosofía. La filosofía, como el hombre, es también un navío sujeto al juego y vaivén de las olas. Nietzsche les ha pensado, con ciertas condiciones, guiñando a la infinitud.

\* \* \*

El momento final del primer momento quiere ser cierta resolución, nuevamente en virtud del escuchar con atención. Zarathustra —y no solo él— estaba preso del escuchar

con atención, a expensas de la singularidad de la gente del navío. Esta liberación llevó a la resolución de las *tensiones sensibles* que se dieron cita a lo largo del momento. Valga la permanente remisión a lo sensible en el nuevo relato de la filosofía y en los pormenores del pensamiento abismal o infundado, al margen de caracterizaciones existenciales:

Und siehe! zuletzt wurde ihm im Zuhören die eigne Zunge gelöst, und das Eis seines Herzens brach: — da begann er also zu reden.<sup>48</sup>

En el escuchar con atención *lo que* el silencioso consideró digno de escuchar, la propia lengua le “fue soltada” para poder decir lo que habría que decir casi a su pesar. La “propia lengua” y el “hielo de su corazón” son aquí expresiones de la interioridad, además de que los verbos *lösen* y *brechen* —que condicionan las respectivas referencias al cuerpo— guardan una estrecha relación entre sí, máxime cuando el referente mismo es la propia amistad. Considero que las respectivas referencias se llevan a cabo —sin necesidad de determinaciones causales— desde la consigna de que siempre, a pesar de las situaciones penosas, hay que poner a prueba la propia fuerza. La lengua atada y el corazón helado resguardan las lindes de la interioridad. En este sentido, considero que la liberación y la ruptura del propio Zarathustra —justamente por el escuchar con atención— presienten la liberación y la ruptura de las cadenas de las que se tendría que liberar a la propia existencia. Solo en esta liberación y ruptura es posible escuchar a otros por vez primera. Esta liberación y ruptura posibilitó aquí que el solitario dijera “algo” o adoptara la disposición de quien dirá algo. Sin embargo, en este momento final no se puede afirmar inmediatamente que Zarathustra simplemente “comenzó a decir”, sino que —así parecen

---

<sup>48</sup> “¡Y véase! al fin, en el escuchar con atención, la propia lengua le fue soltada, y [se] rompió el hielo de su corazón: — Entonces comenzó a decir así:”

indicarlo los dos puntos (:) y el guión (—)— esto tomó su tiempo y, sin duda, la exteriorización mencionada se dio con cierto arrebató de la propia interioridad. Entonces Zarathustra exteriorizó su interioridad al “comenzar a decir”, esto es, dio rienda suelta, al romperse “el hielo de su corazón”, a lo que *aún* se le rehusaba en virtud de lo por escuchar: el decir (*sagen*), el hablar (*sprechen*), el relatar (*erzählen*). “Rompió el hielo de su corazón” significa: extendió los límites de su interioridad —desde el signo del *parentesco* de la interioridad de quien ha de relatar— a la disposición de aquellos a quienes se ha de relatar. Lo más íntimo de la interioridad guarda una relación esencial y nada fortuita no solo con los “destinatarios” de lo por relatar sino, principalmente, con lo por relatar.

\* \* \*

Sin duda, una interpretación como la de Heidegger<sup>49</sup> deja más incógnitas que respuestas, y ello *no* por la dificultad, sino por la exposición marcadamente descriptiva del suceso, además de su manía de resaltar —a su manera— solo lo que le conviene. Esto es evidente en el término que emplea para exponer la caracterización de los navegantes. Quién sabe por

---

<sup>49</sup> “¿Qué visión tiene ahora lo cifrado que relata Zarathustra? Por ello, si queremos ponderar adecuadamente el “*Qué*”, debemos prestar atención a cómo lo relata, esto es, dónde y cuándo y a quién relata Zarathustra. Zarathustra relata lo cifrado en un navío, en viaje hacia el abierto, “inexplorado” mar. ¿Y a quién relata lo cifrado? No a otros pasajeros, sino solo a los marineros” [“Welches Gesicht hat nun das Rätsel, das Zarathustra erzählt? Doch es gilt darauf zu achten, wie er erzählt, d.h. wo und wann und wem Zarathustra erzählt, wenn wir das “*Was*” recht einschätzen wollen. Zarathustra erzählt das Rätsel auf einem Schiff, auf der Fahrt ins offene, “unerforschte” Meer. Und wem erzählt er das Rätsel? Nicht anderen Fahrgästen, sondern allein den Seeleuten”]. Más adelante: “¿Y cuándo relata Zarathustra lo cifrado a los marineros? No inmediatamente, lo hace después de que ha subido a bordo, después de que ha guardado silencio dos días — eso quiere decir: habla después de haber alcanzado mar abierto y después de haber comprobado si los marineros mismos son los oyentes adecuados” [“Und wann erzählt Zarathustra den Seeleuten das Rätsel? Nicht sogleich, nachdem er an Bord gekommen, er schweigt zwei Tage — das will sagen: er spricht erst, nachdem sie das offene Meer gewonnen haben und erst nachdem er inzwischen die Seeleute selbst geprüft hat, ob sie die rechten Hörer sind”]. (Heidegger, 1996, págs. 258-259).

qué razón “hermenéutica” Heidegger lo cambia indebidamente, sin dar una explicación convincente por dicho cambio: no es lo mismo —y no puede llegar a serlo— que Nietzsche escriba *Schiffsleuten*, pero que Heidegger —como quien cree que hace una corrección— escriba *Seeleuten*. En efecto, es notable —aunque, visto con rigor, es lo más natural—, a fin de ponderar (*einschätzen*) *qué o lo que* se ha de decir o relatar, que Heidegger considere el *wie*, el *wo*, el *wann* y el *wem* del relato. Pero esta consideración se viene abajo, si no se termina más que describiendo lo que el relato dice, si no se va más allá de lo que el navío, en este contexto, encarna en cuanto tal. Lo único que debe llamar la atención, en relación con la “interpretación” de Heidegger a este respecto —pero esto ya lo he dicho—, es la exclusividad del relato de Zarathustra a los navegantes. Si de manera afortunada Heidegger conecta esta escena con un poema de *La ciencia jovial*, el lector “se queda en las mismas”, si el filósofo, por excesiva parquedad, no explicita las razones de tal conexión.

Por lo contrario —y a este respecto—, Fogel<sup>50</sup> es mucho más dado a hablar y a hablar y a introducir muchos más términos complejos que, en este momento del pasaje, no se dan cita y que Nietzsche no considera necesario darles su lugar. Por lo que he desplegado, resulta ostensible que Nietzsche tiene razones más grandes en *no* incorporarlos, que Fogel en introducirlos. Por lo demás, las razones de su introducción no aparecen en Fogel: solo una procesión de imágenes y de palabras que dan una idea muy corriente y desordenada de

---

<sup>50</sup> “El oír, más, la escucha (el texto habla de “zuhören”) suelta, o deja, desamarra, desata, libera o liberta la lengua, el habla, el discurso. Ahora el habla se hace como decir o mostrar eso que se revela y, así, se impone en la escucha. En la escucha, *esto es*, en la obediencia. Ahora el habla es obediencia de obediencia y, así y por eso, el corazón se descongela, se revitaliza, se hace realmente lo que él es, a saber, vida, pulso, cadencia. Vida es el pulsar, el cadenciar-se de escucha, de obediencia” [“A escuta, mais, a ausculta (o texto fala de “zuhören”) solta, ou seja, desamarra, desata, libera o liberta a língua, a fala, o discurso. A fala, agora, se faz como dizer ou mostrar isso que se revela e, assim, se impõe na escuta. Na escuta, *isto é*, na *obediência*. A fala, agora, é obediência de obediência e, assim e por isso, o coração degela, se revitaliza, se faz realmente o que ele é, a saber, vida, pulso, cadência. Vida é o pulsar, o cadenciar-se de escuta, de obediência”]. (Fogel, 2010, pág. 56).

lo que aquí en este pasaje es presentado. No tiene caso traer una y otra vez términos fuera de contexto, si el problema central se deja de lado. Sin duda, tal procedimiento de Fogel tiene que ver con la eventualidad que este primer momento del pasaje, para él, no es más que un preámbulo que solo tiene la importancia de ubicar espacio-temporalmente a unos personajes. Con todo y mucho esfuerzo, considero que vale la pena retener la cuestión del oír, o mejor, de la escucha (*a auscultata*), en relación con la *obediencia* que Fogel, sin embargo, no determina por el eterno regreso. Nada más evidente que el hecho de que, para escuchar, hay que guardar o hacer silencio, pero Nietzsche salta sobre esta evidencia e introduce la problemática en relación con lo incommunicable, máxime, con lo inaudible-metafórico del eterno regreso. Aquí lo que habría que oír o sostener es el *Ohrwurm* —como Nietzsche también le llama— de la metáfora del eterno regreso y del prodigio —siempre como atmosfera *contrastante*— de la estancia inalterable del permanente descubrimiento.

## CAPÍTULO TERCERO

### SINGULARIZACIÓN-CARACTERIZACIÓN DE LOS OYENTES Y DEL “PROCEDER DESCIFRATORIO”

\* \* \*

La indicación de que el suceso-relato tenga que insertar el respectivo cambio de tono —y no solo de narrador— pone en evidencia la enorme maleabilidad de quien sabe adoptar las intensidades —al margen de las formalidades necesarias de un *relato escrito*—, al tiempo que las eventuales flexibilidades, ínsitas en los elementos correspondientes a la singularización-caracterización de los implicados oyentes y co-determinantes en la inexorable relación con lo cifrado implicante, a expensas de la circunscrita voluntad-prodigio que les co-determina. La inmersión de la relación en cuestión atraviesa el comenzar mismo y no se le separa, configurando el esclarecimiento de lo que fue digno de ser notado por quien adopta en lo sucesivo el tono de narrador principal. Lo que fuera digno de ser notado en y para la disposición de Zarathustra, fue consecuente con la coacción no fortuita del escuchar con atención, a expensas del pensamiento abismal o infundado. Afirmando entonces que la relación, que solo el pensador del pensamiento fundamental se ha permitido cotejar, a fuerza de vincular con decisión la disposición de los oyentes —dissipando las disposiciones inmediatas de carácter superfluo—, pone no solo a prueba lo

precedente, sino que ahonda cada vez más y con más resolución la instancia fundamental que sobrelleva incluso al prodigio-voluntad que circunscribe la constelación de determinaciones, al margen de exhortaciones y caracteres de tipo general-existencial, de que tanto gusta la tradición filosófica-comentarista. Lo singular de la singularización-caracterización se revela —aun cuando se tengan que poner en relación motivos ajenos al pasaje mismo— como lo preparativo de la preparación, entendida como el inevitable advenimiento y sus formas, en relación con el pensamiento. Afrontando la preparación — en el pasaje es antesala del todo del advenimiento, que se desplegará en el segundo momento del pasaje—, se avista lo preparativo o preparatorio, que en el proseguir se reviste como refinamiento permanente del *quién*, en la preconcepción de Nietzsche y Zarathustra —esa es la impresión que deja la forma de la escritura, si bien el devenir-del-relato se instala en el pasado por-venir— de *lo que ha de advenir*:

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf  
furchtbare Meere einschiffte, —<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> “A vosotros, a los arriscados tanteadores, tentadores, y [a] quien alguna vez navegó con astutas velas a mares terribles, —”. La juguetona inserción de la pareja de términos *Suchern* (tanteadores) y *Versuchern* (tentadores) —que en esta obra y en posteriores tiene un carácter técnico— refiere a los verbos *suchen* (buscar, tantear) y *versuchen* (tentar, intentar), respectivamente. Esto puede cobrar un poco más de sentido, cuando Klossowski advierte: “El término “*Versucher*” que, a veces, aparece en los textos de Nietzsche tiene el doble sentido de experimentador y de tentador. Todo creador es, a la vez, aquel que tienta a otros y que *experimenta (tienta) sobre sí mismo y sobre otros* alguna cosa para crear lo que *aún no existe*: un ensamble de fuerzas capaces de *hacer actuar y de modificar lo que existe*” [“Le terme de “*Versucher*” qui, parfois, apparaît dans les textes de Nietzsche, a le double sens d’expérimentateur et de tentateur. Tout créateur est à la fois celui qui tente autrui et qui *expérimente (tente) sur lui-même et sur autrui* quelque chose pour créer ce qui *n’existe pas encore*: un ensemble de forces capables d’agir et de *modifier ce qui existe*”]. Klossowski, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*, págs. 186-187. Valga la referencia marginal de que el propio Nietzsche determinó su transvaloración de todos los valores, esto es, su auténtica tarea filosófica como una *Versuch* y a Dionysos como *Versucher-Gott*. A este respecto, lo que sobresale sobremanera es el hecho siempre discutible de que la filosofía está lejos de ser un conjunto de determinaciones *fijas* en torno a esa *preyacencia de la apariencia* que se puede nombrar como “existencia” y, en este sentido, Nietzsche “determina” a la filosofía como creación constante y al pensador del pensamiento más esencial como un singular creador, en la necesidad de *tener que crear condiciones* que introduzcan valoraciones respecto de lo que deviene y sus

So pretexto de la forma “exhortativa” y de lo que a ciertas patrañas corresponde loar —sin reconocerlo— como “consabido” y “reiterativo” en el pensar de Nietzsche, la forma de la interpelación —sin omisión alguna, pero sin la exagerada notación de la interpolación— muestra por vez primera la configuración de los caracteres que —por ventura del azar— han cifrado la interpelación y su objeto. Quizá se podría alegar mucho en relación con Nietzsche y su deliberada voluntad de ciframiento, a despecho de Zarathustra, si bien estos alegatos desmerecen la vinculación de la forma y lo que se fragua en beneficio de la interpelación, al tiempo que trasladan la inmediatez de la imagen en las participaciones hace más de un siglo “consabidas”, pero poco pensadas. Que el relato quiera concitar la atención en la rigurosidad de los términos en la esfera de la interpelación, no se debe a la fatuidad de quien recurre —como buen filólogo y filósofo— a la presunta “claridad conceptual”. Por vez primera el relato concita la atención y quiere —a partir del relato mismo— ser el inicio de las referencias en el todo del pensamiento que les anima, haciendo gala de (a veces) imperceptibles fortalezas acústicas<sup>52</sup> y de inusitadas precisiones de carácter gramático-formal, que permiten a Nietzsche no (tener que) hacer expresas ciertas formalidades, que tendrían que ser necesarias, dadas las insalvables e inapreciables condiciones de lo escrito. Los términos que sobresalen por vez primera —para quien lee por vez primera el pasaje— asumen de esta manera no solo lo inusitado sino la *prefijación esencial del pensamiento* que presta la palabra a la determinación primera y marca —a la sazón, como advenimiento y pensamiento— el permanente forcejeo entre el pasado, el presente y el porvenir. Lo *kühnen* (arriscado), que se muestra a las claras como co-

---

singularidades. En relación con el pronombre relativo *wer*, le traduje como “[a] quien”, a fin de conservar el caso y la buena sonoridad.

<sup>52</sup> Pretiriendo el elemento acústico se corre el riesgo de leer el todo de la estructura como simple correlato gramatical del dativo o complemento indirecto.

determinante de la determinación general de los oyentes de Zarathustra, quiere ser el refuerzo —no en vano la coma que le sigue (,)— de lo que con resistencia en la determinación se consolida como lo superior y lo más logrado del pensamiento y de los compensados como los —no por ocurrencia el artículo *den* (a los)— *por excelencia Suchern, Versuchern* (tanteadores, tentadores), en y para el pensamiento, con expreso destierro de lo que, a este respecto, tiene tintes de lo “cualquiera”. Quien no piensa la importancia de la exclusión de lo “cualquiera”, refuerza el permanente empeño de encontrar razones para la interpolación —que echa por tierra el esfuerzo de la interpretación— y a la vez reincide en convencionalismos, prescindiendo de que quien ha de oír y quien ha de hablar han de estar a la misma altura y signados por el pensamiento elector. Es cierto y determinante que Nietzsche concibió —usando la imagen de Dionysos— al pensamiento del eterno regreso como el pensamiento de la tentativa, pero *la inmersión de la interpolación —en detrimento de los oyentes— no se muestra en el pasaje como concluyente, y Nietzsche se ha permitido medios más poderosos para consolidar el sentido de la interpelación y la forma, en la consigna de afirmar la incondicional relación entre los singulares oyentes de lo (in)comunicable-(in)audible: la reminiscencia de corte exterior —principalmente la religiosa— empobrece el esfuerzo monumental de la interpelación. Lo inicial de la disposición y el extremo o determinación a ultranza de la misma (Ver-), se tienen que concebir como referencias al comienzo de las disposiciones y al lugar de desarrollo de dichas disposiciones, en tanto presentimientos del pensamiento del eterno regreso y de su espacio de contienda, incluso cuando para ello Zarathustra compacte aún más el objeto de la interpelación. Al margen de que el *wer* resalte y compacte el objeto de la interpelación, Nietzsche no busca con ello retomar motivos generales y remitir a lo que escuetamente se*

puede reconocer como lo “dionisiaco”, a fin de pensar determinadas “individualidades” o superación de las mismas. Lo que se ejecuta —a partir de la coma (,) y de la conjunción *und*— es el iniciar de lo singular de la singularización, y es fundamental —pues está en consonancia con la tarea filosófica de Nietzsche— que lo singular de la singularización tenga que ver expresamente con la anterior determinación del prodigio-voluntad de/para el poder hacer. Sin embargo, Nietzsche no dice esto como quien necesita mantener permanentemente su tesis en la boca, esto es, como si se tratara de un tratado filosófico y no de un *relato-de-la-filosofía*. Concibo que el relativo *wer* y el verbo *einschiffte* —en tercera persona del singular y en el modo del pasado— quieren indicar nuevamente que Nietzsche no pone palabras al azar a fin de generar determinadas reacciones, sino que quieren *apuntar al hecho de que la singularidad de los venturosos oyentes está —por este solo pero fundamental hecho— referida a su co-participación en la voluntad de/para el poder hacer y solo como esa voluntad incondicional*. En relación con el tiempo (*je*) y el espacio (*auf*), Nietzsche no tiene problemas en instalar el relato de Zarathustra en el seno mismo de las repercusiones en el marco del pensamiento más abismal, hasta el punto de que esta instalación permanente se vuelve la ocasión —por parte de Nietzsche— de poner a prueba hasta el extremo incluso el pensar mismo de Zarathustra, en correspondencia con los filósofos de la nueva tentativa del pensamiento que conquista el espacio y el tiempo. No solo realzando la singularidad de los oyentes, sino la palabra misma del relator en el detalle de las preposiciones —como no podría ser de otra manera en un filósofo-filólogo como Nietzsche— se quiere refinar de una vez y para siempre la intransferible exclusividad de quienes son los oyentes de lo cifrado-por-relatar y han de ser los comunicadores de lo cifrado-por-descifrar, en el énfasis de la salvedad. Sin embargo, el “a quien” —que abre,

concretiza la salvedad y se sostiene en el “navegó”— se absolutiza en el *je* (alguna vez). Ahora bien, la particular salvedad —a expensas del *wer*— da un carácter preeminente a la aparente contingencia presente en el *je*. Aquí el *je* —aunque haya parecido minúsculo tenerlo en cuenta en una consideración filosófica— *no* quiere decir “alguna vez y ya no más”, sino todo lo contrario: el *je* retiene a la fuerza el pasado con el presente, al punto de significar: “alguna vez, *manteniéndose* desde esa vez”. Pretiriendo del ámbito de la prefiguración cualquier asomo de contingencia, Zarathustra introduce de nuevo el espacio intranferible e inmodificable de las disposiciones. Una y otra vez, esto solo prueba que — para Nietzsche— el juego del espacio y el tiempo es *conditio sine quā nōn* en el pensamiento del eterno regreso y en aquellos que son co-pensados en este pensamiento, y que semejante juego —al contrario de lo considerado por los partidarios de la “contradicción del núcleo”— solo es posible en el horizonte de la voluntad de/para el poder hacer. En definitiva, el “alguna vez navegó” o el “alguna vez se embarcó” significa: *fue alguna vez co-partícipe de una voluntad de/para el poder hacer como conocimiento, en la prodigiosa visión de lo fortuito, manteniéndose, en lo sucesivo, en dicha co-participación, en tanto inmersión o incorporada disposición*. En este sentido, el verbo *einschiffte* — compuesto por el prefijo *ein*— es muy específico e implica necesariamente el movimiento de afuera hacia adentro, el movimiento del entrar —por lo demás, muy común en la lengua alemana—, del acceder o del integrarse en el instrumento de un movimiento. Para el efecto, esto significa: instalarse para siempre en la forma particular de la voluntad de/para el poder hacer, que tendría que llegar a ser confirmada —para el propósito del momento del pasaje— en una voluntad de/para el poder hacer como conocimiento, como voluntad concreta frente a la “general” —y, sin embargo, filosófica— voluntad de/para el poder

hacer, que en principio fue necesario vincular con la disposición de los oyentes, por ocasión del navío y de las intenciones del relator inicial. En este sentido, las disposiciones —como en otros momentos precisos, pero externos al relato— no surcan los aires, sino que se movilizan a los *Meere*, pensados como *furchtbare*. El espacio —que aquí sirve al movimiento— se asienta en y se moviliza a los mares, concebidos necesariamente —en este primer momento del pasaje, a diferencia del segundo— como “terribles”. Determinando el espacio de tal manera, Zarathustra no quiere solo reiterar el carácter de los oyentes y la permanente co-pertenencia del pensamiento —vibrante en las disposiciones—, sino que quiere pensar la constancia de dichos oyentes en el movilizarse y mantenerse en tales espacios, en tanto espacios-de-la-filosofía. Cabe la aseveración de que estos “mares terribles” no son algo que —a la renovada vista de los oyentes— goce de la novedad, pero no por ello se puede argüir que estos son algo que ellos dominen (precisamente por su carácter de “conocidos”). Aquí la voluntad de/para el poder hacer como conocimiento no es la voluntad que se confía ingenuamente por encontrarse frente a lo “conocido”, sino que tiene el privilegio de ser astuta, de usar “astutas velas” —aquí entendidos como los instrumentos más adecuados—, a fin de sortear los más grandes peligros. El navegar *mit listigen Segeln auf furchtbare Meere* es el indicio de que los oyentes son portadores de un saber y que, en esa medida y solo como portadores de ese saber-disposición, pueden hacer frente a lo problemático, que aquí quiere ser lo problemático de la existencia como prodigio de la voluntad misma. Puedo concluir al respecto que el comenzar acalorado y contundente de la singularización-caracterización es rotunda concreción de la constelación de determinaciones y *prefijación* —sin ánimo de convencimiento— de la determinación propicia de la recepción de lo cifrado, sin la cual no hay asomo alguno en la posibilidad de

pensar el pensamiento abismal o infundado del eterno regreso, en tanto la *única constelación de relaciones incondicionales, con omisión de la cual no habría, en definitiva, ninguna palabra que fuera digna de comunicación alguna y, por tanto, que fuera digna de oyentes algunos.*

\* \* \*

Ahora bien, el iniciar de la singularización-caracterización pretende ser un llamado a la consideración del pasado de quienes —por ventura del azar— se encuentran en el navío con Zarathustra, sin menoscabo alguno de la disposición propicia que —con ocasión de ese pasado— permite un mantenerse de la gente del navío en la disposición misma. Aun cuando la necesidad de *retención del pasado* se vuelve fundamental a los ojos de Zarathustra, este momento intermedio de la singularización-caracterización inserta inmediatamente a la gente del navío en un presente, mismo que habría que estimar como aquello que, en la consideración de Zarathustra, fue suscitado por los días de silencio y escucha en el navío. Por fuerza —para el pensador del pensamiento del eterno regreso—, toda premisa y consecuencia, en lo que respecta a quien ha de osar a pensar el pensamiento, están dadas en calidad de condicionantes y —en lo concerniente al espíritu del pasaje— en calidad de momentos preliminares:

euch, den Räthsel-Trunkenen, den Zwielight-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird:// — denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr *errathen* könnt, da hasst ihr es, zu *erschliessen* —<sup>53</sup>

El momento intermedio —ostensible a través del juego de los modos del tiempo— tiene de nuevo el propósito de vincular fundamentalmente lo preparatorio y la preparación, el carácter-singularidad de la gente del navío y el portento del aquí objeto del relato, por mediación de la forma de avistamiento de lo cifrado. El juego de los modos del tiempo se mueve en calidad de *contratensión entre lo pasivo y lo activo*, que en el todo del pasaje se confirma como justificación para lo activo. El juego contribuye a que no se pueda prescindir de las contundentes expresiones que —de la mano del insoslayable tono— son la voz de Zarathustra y que deliberadamente son la ocasión de continuar en la singularización-caracterización de los oyentes, de la mano de detalles rebosantes de complejidad. En la consigna de que el pasaje, por sí mismo, tiene que arrojar sus propios motivos, sin ayuda de otro pasaje u obra de Nietzsche, afirmo que con las expresiones *den Räthsel-Trunkenen* (a los ebrios-de-lo-cifrado) y *den Zwielight-Frohen* (a los gozosos-de-la-media luz) se quiere pensar propiamente una unidad en quienes son caracterizados —en virtud del resonante artículo determinado— como los ebrios y gozosos *por excelencia*. Así como —en el momento anterior— la sonoridad de los términos permitía pensar una extremación o enfatización de la determinación, aquí se puede pensar algo similar, si bien no cabe por ventura ahogar una cosa en otra o despachar lo singular de los términos aquí usados, so pretexto de vinculaciones o reminiscencias de tipo dionisiaco. Teniendo en consideración

---

<sup>53</sup> “a vosotros, a los ebrios-de-lo-cifrado, a los gozosos-de-la-media luz, cuyas almas son atraídas con flautas a cada garganta-de-error:// — pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y donde podéis *descifrar*, ahí odiáis *deducir* —”

que en el término *Räthsel* hay una referencia al título del pasaje, este término y el término *Zwielicht* —en relación íntima con la sedicente disposición de los oyentes— dicen cifradamente lo que tendría que ser crucial, lo que tendría que llevar a lo decisivo: el universo sobre el cual la unidad de las disposiciones —desplegadas como ebriedad (*Trunkenheit*) y gozo (*Frohsinn* o *Fröhlichkeit*) — de los oyentes ha de tener su inequívoco lugar y vinculante determinación. Ahora bien —y al contrario de lo que ciertos términos pueden suscitar en ciertas instancias—, la alusión en la unidad de las disposiciones que se signan como ebriedad y gozo hay que asumirla con sumo cuidado, a fin de no reincidir en las consuetudinarias referencias de las que hace gala la tradición filosófica-comentarista. Considero que la referencia explícita a la “ebriedad” *no* quiere rubricar una especie de jactancioso éxtasis, de desenfreno estúpido, de presuntuosa disolución, de ridícula inmoderación, en oposición a las determinaciones esenciales de lo perfilado como “lo apolíneo”. De la misma manera, la referencia explícita al “gozo” no quiere suscribir una suerte de bobada, de veleidosa alegría, de desmedida simpleza. La ebriedad y el gozo — justamente por el carácter fundamental de la forma-contenido sobre la-el cual se posa la unidad de la disposición— son la “separación” de lo que se ha de entender, en unidad, como suprema severidad y, al mismo tiempo, como máxima circunspección, necesarias y eximidas de lo que supone una simple y arbitraria “tendencia” en el pensar del pensamiento más esencial, y faltantes en lo que ha concernido a la forma de acceso del lector al pensamiento más abismal o infundado. Desterrando del escenario de la singularización-caracterización todo aquello que no sea suma necesidad, Zarathustra quiere dar cuenta de la importancia de lo cifrado y los descifradores, entendidos en su unidad más esencial e irreductible. Vale la pena insistir: ebriedad y gozo no son los soterrados indicios de una

pura pasión desenfadada y sin el menor asomo de contenido —en la asunción de una pobre forma—, sino las pruebas más rotundas de la extrema frialdad, del firme tanteo en la búsqueda a ultranza de la determinación pedagógica del proceder y de los que proceden. La compleja y familiar expresión *deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird* quiere seguir indagando la búsqueda a ultranza. En este sentido especial y resuelto, la expresión no pretende asumir ninguna pasividad, aun cuando la voz pasiva *gelockt wird* (son atraídas, seducidas, tentadas, ensortijadas) parezca indicar lo contrario. Se puede afirmar con resolución que la disposición consiste en siempre dejarse —nunca ciegamente— atraer, seducir, tentar, ensortijar con tales instrumentos musicales *zu jedem Irr-Schlunde*. *Las almas atraídas con flautas no son solo las almas atraídas al peligro que tiene la aureola de lo inminente; tampoco son las almas que terminan sucumbiendo, a causa de no detenerse a tiempo en la consideración de las posibilidades barajadas por ocasión del azar venturoso. Las “almas” son aquí el refuerzo de la indicación tenue de la unidad de la disposición y las “flautas” son los instrumentos poéticos-musicales de la forma de acceso por excelencia a la forma-contenido del pensar divino que evoca las disposiciones. El alma que mejor piensa un pensamiento está mejor destinada para ese pensamiento, así como la mejor virtud del pensar necesita del lugar dónde desplegar esa virtud.* Siendo enemigo de las referencias externas que buscan explicar los asuntos, saltando por encima de su complejidad, considero que la referencia a Plutarco —por más pertinente que sea— no permite tocar el fondo de la inmersión de las disposiciones y del pensar que les anima, por más que se pueda colegir que fue sin duda el mismo Plutarco el primer filósofo que tocó a su manera las consecuencias de un nihilismo inicial, signado en la forma

elemental de la muerte de un dios.<sup>54</sup> Me permito afirmar que aquí la música de la *poesía divina* —interpretada en flautas divinas— es la música del filosófico pensar divino, que el espíritu de la obra *Así hablaba Zarathustra* piensa como portentoso pensamiento dionisiaco, en la más insalvable lucha interna con lo más abismal o infundado del nihilismo y su advenimiento. El papel de la música-poesía —y no solo de la música en sentido amplio— tiene la fugaz importancia de que conduce las intensidades de y en la constelación del pensamiento, si bien supone estar sensibilizado con la poesía de lo cifrado *en* el relato de lo cifrado, con la música peánica de lo decisivo-incomunicable, que ciertamente no solo coacciona a un aguzamiento de los oídos, sino a una dilatación de la vista. Solo esta sensibilización poética-musical permite conducirse a lo que es y tiene que ser lo decisivo por excelencia. Con suma precisión, *jedem Irr-Schlunde* es el punto crítico en el que el pensamiento del eterno regreso y los que son co-pensados alcanzan su determinación y se ponen a prueba, más allá de las determinaciones de la filosofía que les dice y la poesía que les canta. *Jedem Irr-Schlunde* es el lugar donde el pensamiento se tiene que conquistar a cada instante, donde el pensamiento del eterno regreso lucha (a muerte) frente a la decisión del sí y el no. Lo que aquí dice el pensamiento más abismal o infundado es (lo) “cifrado”, (la) “media luz” y “cada garganta-de-error”: (lo) “cifrado”, como aquello a lo cual se dirige —y es causante de— la ebriedad; (la) “media luz”, como aquella que exige —de quien es alcanzado por ella— hacer un esfuerzo de la visión para poderle hacer frente con más

---

<sup>54</sup> En *Vidas paralelas I*, dice Plutarco: “Y cuando ya su falange estaba formada y los enemigos a la vista, en ese momento el rey hacía el sacrificio de la cabrita e invitaba a todos a coronarse, y daba orden a los flautistas de que interpretaran el *kastóreion*. A la vez se iniciaba un peán de marcha, y así el espectáculo era a un tiempo solemne y sobrecogedor, pues se ponían en movimiento rítmicamente, al son de la flauta, sin dejar ni un resquicio en la falange ni conturbados en su espíritu, sino guiados apacible y gozosamente por la música hacia el peligro.// En efecto, es natural que en personas con semejante disposición no surja miedo ni turbación, sino una firme circunspección combinada con esperanza y coraje, por el convencimiento de que la divinidad está con ellos.” Plutarco, 1985, págs. 320-321.

determinación; “cada garganta-de-error”, como aquello donde siempre está la posibilidad de decidir por la negación —esta no es la posibilidad de errar—, de transformar el pensamiento más abismal o infundado en un pensamiento más de la tradición filosófica, de asumirlo como un simple pensamiento ético-cosmológico, de apropiarlo como un antiguo pensamiento de la filosofía oriental-occidental. La hermeticidad que sugiere lo cifrado, la opacidad natural de la media luz, incluso la oscuridad inmanente a “cada garganta-de-error” supone la *más hermosa ocultación de sentido*, la *sobreabundancia en su problemática expresión desasosegante*. Sin embargo, estas formas-contenidos del pensamiento no son la imagen de la pura incertidumbre. En lo cifrado, en la media luz y en cada garganta-de-error hay un encanto (siempre extraño), así como hay un encanto (a veces extraño) en la música de flauta, aunque en algunos momentos haya quien guste de otro instrumento que le acompañe. Las referencias a lo opaco-oscuro en el pasaje quieren indicar las seducciones de la disposición hacia lo más profundo, más allá —pero teniendo en cuenta— de que lo que en el pasaje se deja oír y ver es justamente la incandescente chispa de la seducción a los sentidos, desplegada como vehementes tentaciones y agotadoras metáforas —que recuerdan el papel juguetón de la metáfora mítica en Platón—, y que, en sus momentos preliminares —aunque no solo en ellos—, se terminan convirtiendo en el vehículo fundamental en la comunicación de lo incommunicable. La laconicidad en la forma del despliegue de las disposiciones y sus co-determinaciones quiere delimitar la inmersión posterior de la voluntad de/para el poder hacer (como vida-conocimiento), desplegada en su determinación más extrema y mortal, en la forma de lo más concreto, lo más específico de la singularización-caracterización. El papel del guión anterior (—) era el de poner en la balanza un conjunto de disposiciones, que solo podrían llegar a tener su definitiva concisión

en el inciso que —luego de los dos puntos (:)— se abre para indicar lo singular de la caracterización-singularización. Este inciso entre guiones —queriendo con ello hacer una explicitación no menor en lo concerniente al todo de la disposición— inserta a través del verbo *wollen* la voluntad de/para el poder hacer, en relación con la disposición de la gente del navío, a expensas del navío que les circunscribe. Con la nueva referencia a la voluntad de/para el poder hacer quiere Nietzsche enfatizar de nuevo la disposición de la gente del navío, pero para consolidar esta vez la voluntad de/para el poder hacer como la forma de acceso a lo cifrado y, en este sentido, como voluntad de/para el conocimiento de lo cifrado. Se podría reiterar aquí lo previamente indicado sobre el prodigio-voluntad y su relación con la disposición misma de la gente del navío, pero pienso que la nueva reiteración de Nietzsche introduce nuevos matices, que no se podrían simplemente dejar insertar en motivos anteriores. *Nietzsche no es de los muchos filósofos ingeniosos que a veces dice lo mismo, solo que con palabras distintas; al contrario, es de los filósofos que cada vez pone a prueba y conquista su propio pensar a través de la contratendencia armónica de lo diverso.* Precisamente, esta armónica contratendencia se ve con más claridad en lo subsiguiente, cuando Zarathustra —en la línea siguiente, luego de un guion (—) y de un *denn* de carácter aclaratorio— determina la voluntad de/para el poder hacer como conocimiento de la gente del navío; máxime: dos guiones cercan el inciso de tipo aclaratorio que introduce semejante voluntad de/para el poder hacer, esclareciendo, en definitiva, el todo de la exhortación y circundando, con la voluntad de/para el poder hacer como disposición de conocimiento, la forma-contenido (*Räthsel, Zwielficht, Irr-Schlunde*) del pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Esta forma-contenido del pensamiento es el motivo por el cual se asume de los oyentes que *denn nicht wollt ihr mit feiger Hand*

*einem Faden nachtasten*. Ahora bien, parece que en las expresiones “navegar con astutas velas”, “ser atraídos con flautas” e incluso “no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo” hay elementos suficientes para considerar una rotunda exclusión. Sin embargo, las expresiones tienen su lugar en momentos inalterables. Entonces, a este respecto, la presunta exclusión tendría que ser determinada —para el caso puntual de la última expresión— por el “pues”. Ahora bien, el tipo de exclusión contornea aún más el tipo de disposición, sin menoscabo de los elementos anteriores, puestos —en virtud del primer guión— como en una balanza y donde lo posterior de la caracterización se convierte en cierta extremación de lo anterior. Sin perder de vista que este inciso se instala en el presente del objeto de la enunciación, por cuenta del *wollt*, lo que se dice después del punto y coma (;) cambia el tono de lo precedente, además de que muestra la relación contratendiente de ciertos verbos:

1— [...] no queréis (*wollt*) [...] seguir a tientas (*nachtasten*).

2— [...] y donde podéis (*könnt*) *descifrar* (*errathen*).

3— [...] ahí odiáis (*hasst*) *deducir* (*erschliessen*).

Sin omitir que aquí son ostensibles tres parejas de verbos, e incluso reteniendo en lo posible la fuerza que Nietzsche imprime —al subrayarlos— al *descifrar* y al *deducir*, se está muy lejos de alcanzar o desplegar lo singular de la cuestión de la voluntad de/para el poder hacer como conocimiento, en relación con el juego entre el *descifrar* y el *deducir* en la filosofía del eterno regreso. Por otro lado, insisto en que no hace falta precipitarse a la instalación de referencias externas al pasaje mismo, incurriendo en débiles interpretaciones. Los hermeneutas alegan algo semejante, pero no obran conforme a lo que dicen, por su permanente insistencia en referir a lo externo. Sin embargo, hay expresiones que

contribuyen promisoriamente a hacer ciertas referencias externas, sin menoscabo alguno del pasaje que me ocupa. En este sentido, Nietzsche no tiene la necesidad de introducir expresamente un coraje, si Zarathustra, en la expresión *nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten*, le refiere necesariamente, bien que por contraste. Cuando Zarathustra exterioriza la expresión *nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten* está signando la expresión como manifestación de cobardía, incluso sin especificación alguna de la determinación de la mano, principalmente porque la voluntad de/para el poder hacer —según el análisis precedente— es expresión de coraje, con total exclusión de toda suerte de “seguidismo” (*nach*: en busca de, tras) —más si refiere a la esfera del tacto, en ausencia de la visión (*nachtasten*)— de algo tan frágil como un hilo, aun cuando la referencia mítica no refiera a cualquier hilo. Esta referencia —que en el pasaje (como en los *Diálogos* de Platón) es la ocasión para hacer señas a lo impensable— dice abiertamente que —respecto de la singular gente del navío y su disposición fundamental entendida como voluntad de/para el poder hacer— hay que luchar con la convención de la heroicidad, concretamente, de la heroicidad del conocimiento. La referencia mítica de Teseo siguiendo a tientas el hilo proporcionado por Ariadna, a través del Laberinto de Creta, no deja de ser una vieja referencia, si bien —como es común en Nietzsche— los motivos exceden la referencia misma. En este sentido, no solo el personaje de la referencia no tiene nada de heroico a los ojos de Zarathustra —y de los de Nietzsche—, sino que parece condenar toda heroicidad. En defensa de Teseo, se puede decir que su hazaña es bastante heroica, pero esto es solo el parecer que no ha concebido la divina heroicidad aquilina y sin testigos, pensada por Zarathustra en representación del coraje. En la esfera de la heroicidad del conocimiento, la mano dudosa y su seguir a tientas (cobardía) no ha de reemplazar el ojo

aquilino y su ver (coraje). La comprensión del conocimiento en representación del coraje y su ver, en clara oposición con la comprensión del conocimiento en representación de la cobardía y su “seguir-a tientas” (*nach-tasten*, en ausencia de visión, con incertidumbre y dudosamente palpa, sigue-a tientas) compacta mejor aquello en lo cual se debe convertir el conocimiento —si es que ya no se ha convertido en cobarde seguidismo administrativo—, máxime si este, como voluntad de/para el poder hacer, quiere ser aquí la unidad —hasta ahora mendazmente pensada— entre el que conoce y el conocimiento mismo.<sup>55</sup> Las palabras de Zarathustra —por más impetuosas que parezcan— no están dichas atropelladamente, y ciertamente Nietzsche es quien obliga de nuevo a sopesar la importancia de la conjunción *und* y el subsiguiente punto y coma (;). El inciso *und, wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen* — (y donde podéis *descifrar*, ahí odiáis *deducir* —) *no* se inscribe de manera explicativa, y mucho menos debe concitar la creencia de que —por cuestiones de convencionalismos adjudicados a la filosofía de Nietzsche— aquí se asiste a la absoluta exclusión de una cosa en beneficio de otra o incluso a una suerte aporética de “o esto... o aquello” (*entweder... oder*), que echarían por tierra cualquier intento de vinculación. ¿En qué tono está expresado el inciso por parte de Zarathustra, máxime si Nietzsche se permite la licencia de resaltar sus verbos principales? Cuando Nietzsche tiene la bondad de concitar la atención al lugar o al *wo* (donde) en que es posible o se puede descifrar, y enfatiza con el *da* (ahí) —luego de una coma (,)— lo inapropiada que resultaría en este ámbito la inmersión del aparataje instrumental que entraña el deducir, *no* se está excluyendo de una vez y para siempre el deducir. En este punto, Zarathustra

---

<sup>55</sup> En *Ecce homo*, Nietzsche dirá: “Cada conquista, cada paso hacia adelante en el conocimiento *resulta* del coraje, de la dureza frente a sí, de la limpieza frente a sí...”. [“Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss *folgt* aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich...”]. (Nietzsche, 1988, 6, pág. 259).

incurre en una forma curiosa de resistencia, que piensa en términos de odio (*Hass*). De cualquier manera, esta forma particular de resistencia no puede llevar a la aseveración de que Nietzsche está excluyendo, con insoportable menoscabo, el deducir. Si se lee el inciso con la necesaria cautela, Zarathustra quiere abogar por posibilidades de conocimiento abiertas en cada caso; máxime, por múltiples posibilidades de conocimiento siempre abiertas, sin preterir las determinaciones pertinentes de la forma y el contenido, tal y como corresponden a una voluntad de/para el poder hacer como voluntad abierta e incluyente de (diferentes) formas de conocer. Esto tiene que retrotraer necesariamente al espacio abierto por la voluntad de/para el poder hacer en relación con el pertinente procedimiento —que se revela en cada momento como pedagógico— que operaría victoriosamente en la aprehensión o captación del pensamiento más abismal o infundado. Lo que sugiere el inciso de Zarathustra —por cuenta del *wo* y el *da*— es el rechazo a toda falta de pertinencia en y de lo exigido, no al margen de las posibilidades y limitaciones que al proceder determinado —en este caso, descifrar o deducir— le es asignado y permite los instrumentos determinados, si bien se puede aseverar —sin menoscabo alguno del espíritu del pasaje— que Zarathustra galantea con el descifrar. A este respecto, lo que Nietzsche piensa es mucho más complejo y tiene que ver con las formas particulares en que se le reveló el pensamiento del eterno regreso —que le llevaron a configurarle por tantos medios—, formas que no permiten, por ejemplo, hacer una inversión del inciso. Si Zarathustra dijera: “y donde podéis *deducir*, ahí odiáis *descifrar* —” las posibilidades no solo se vuelven nulas, sino que el propio proceder incurriría en el sinsentido. Por mor de las convenciones, donde se puede deducir, ahí *no* es posible descifrar; pero donde se puede descifrar, ahí se

puede deducir, aun cuando esto es lo que Zarathustra asume que los oyentes odiarían.<sup>56</sup> Concluyo que esta determinación de la voluntad de/para el poder hacer como conocimiento —configuración de la forma de conocer, con cierta exclusión del moralismo— indica la relación del proceder con quien procede, e incluso pone en hielo el implacable dominio de las formas tradicionales de conocer, como aquella que se llama —para bien o para mal— “hipotética-deductiva”. Teniendo como horizonte y determinación fundamental la voluntad de/para el poder hacer como conocimiento, la pertinencia del proceder y los instrumentos determinados que le han sido asignados, no solo se pone en hielo algo como el método científico y su determinación deducco-reduccionista de lo “verdadero”, sino que con ello se “critica” —es decir, se delimita y se supera— también el quehacer académico-filosófico, harto deseoso de mostrar sus “razones” y de hacer gala de exhibicionismos de corte —mal corte— positivista. Más allá de lo que se puede sostener en un primer momento —y que daría cuenta de las grandes insuficiencias y de los lugares comunes en los que de ordinario incurre el lector— tales expresiones, al margen de si son “dicentes” o “sugestivas” —esto lo dicen los académicos cuando no saben qué decir— son infinitamente determinantes en el todo del pasaje y del pensamiento abismal o infundado, no solo por poner en relación los motivos más esenciales de la tarea filosófica de Nietzsche, sino porque aquí quieren ser la condición incondicional de la forma-de-acceso al pensamiento del eterno regreso en tanto enseñanza, mostrando cifradamente la relación entre el pensamiento más abismal o

---

<sup>56</sup> Este momento del pasaje permite recordar a su manera lo que Sócrates aducía en relación con la “opinión verdadera” en el *Menón* de Platón, en la determinación de que quien tuviera una opinión verdadera, era quien procedía —sin conocimiento— de manera “descifratoria” y, sin embargo, acertaba —a pesar de lo rústico del procedimiento— en algo verdadero, aunque fuera una opinión verdadera. Pero la argumentación de Sócrates aduce la “opinión verdadera” con *exclusión absoluta del error o de toda posibilidad de errar*, mientras el momento (difícil) del pasaje que me ocupa aboga por lo contrario: parece que —para Nietzsche— *descifrar introduce por principio la posibilidad del errar*. Por supuesto, estas determinaciones dan un vuelco cuando Nietzsche forcejea infinitamente en la fundamentación de la verdad como error. Por ello, la expresión “cada garganta-de-error” tiene que expresar cabalmente el pensamiento más abismal o infundado, como lugar de la contienda de lo que —como verdad— se funda a cada instante.

infundado y los asignados como oyentes. En lo sucesivo, todo lo que no sea expresión de los verdaderos fundamentos y de las ingentes disposiciones, solo daría cuenta de cuestiones supletorias y ajenas al pasaje mismo, cuestiones que echarían por tierra no solo el arrobamiento de lo vinculante del pensamiento del eterno regreso, sino de su componente pedagógico, que perfila aquí la respectiva forma-de-acceso.

\* \* \*

La forma de la exhortación tiene la plena intención de sopesar a los oyentes y al pensamiento que se esconde en la “intención comunicativa” de quien exhorta. Cada uno de los elementos intervinientes exige su necesidad, en la medida en que son la mejor manera en que Zarathustra encuentra propicia la oportunidad de iniciar la comunicación de lo que tiene que revestir la forma (filosófica) del relato y que, solo por su propia naturaleza —sin asomos de voluntad de persuasión—, tiene que convocar a la tentativa de desciframiento de la forma-contenido del relato mismo, poniendo en evidente relación —y no solo en consonancia— la singularidad de los oyentes y la singularidad del pensamiento, como propia exclusividad del relato a los oyentes e intransferible pertenencia de lo que el relator avista como lo visto:

euch allein erzähle ich das Räthsel, das ich *sah*, — das Gesicht des Einsamsten.—<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> “a vosotros solos relato lo cifrado que *vi*, — lo visto del más solitario.—” Hay que recordar que el título “Vom Gesicht des Einsamsten” [“De lo visto del más solitario”] fue el título que Nietzsche otorgó inicialmente al pasaje “Vom Gesicht und Räthsel” [“De lo visto y lo cifrado”]. El problema que se abre respecto de la soledad como patria de Zarathustra y este en su condición de solitario introduce la peculiaridad

La reintroducción exhortativa de Zarathustra —como el pronombre personal *euch* (a vosotros)— enfatiza y cierra el carácter inicial de la singularización-caracterización como interpelación. El énfasis y cierre de la interpelación se sirve de la inmersión de la delimitación *allein*. Ocurre algo similar que con la reintroducción anterior: enfatiza el carácter exclusivo del relato y de los oyentes, a la vez que cierra toda posibilidad de inmersión de carácter externo, aun cuando la constelación de circunstancias ya estaba dada para cumplir la exclusión de lo externo. La determinación *allein* —que no es *einsam*, por más que la acepción de “solitario” la arroje un diccionario— es una determinación contundente y unívoca. La contundencia y univocidad de la determinación permite aseverar en quienes son determinados de tal manera ciertos dejos de aislamiento o desposesión, aun cuando el relato no permita establecer si semejante estado se da a pesar de aquellos a quienes incluye la disposición de Zarathustra. Si el término *allein* significa: “solo a ellos” —en este sentido, no suena inapropiada la traducción “no más que a vosotros”—, entonces Zarathustra no solo quiere introducir la advertencia de que el relato es exclusivo para quienes son sus oyentes, esto es, que su relato es exclusivo para aquellos que le acompañan como compañeros a bordo del navío, sino que el estado particular que Zarathustra permite concitar es el más adecuado a la recepción. Naturalmente, esta advertencia no se queda sin inevitables consecuencias en el pensar de Nietzsche y sus exigencias, en relación con lo singular del pensamiento más abismal o infundado y con la soledad, en su papel expreso en la configuración del mismo y de la disposición para conquistarle. En el sentido de la soledad para el pensamiento más abismal o infundado, el relato no es solo exclusivo, sino excluyente. El estado particular de “encontrarse solos” no es aún —no puede ser aún— la

---

—paradójica— de que el solitario por derecho propio relate a otros (algo visto y (algo) cifrado, de que *solo lo que viene en la más solitaria soledad sea digno de ser relatado a otros*; máxime, de que *solo lo que ha llegado en la más solitaria soledad es digno de ser legado a un porvenir*.

excepcional condición de “ser solitarios”. Sin embargo, “encontrarse solos” está lejos de ser entendido negativamente, así como una transformación del espíritu como la del “camello” está lejos de ser despreciable. La presencia del *all-ein* (uno-entre-todos, uno-de-todos, uno-todo) no permite una vinculación absoluta con aquello que Zarathustra determina como la forma-contenido del relato, máxime si hay una soledad como medio que establece una distancia cualitativa, una disyunción absoluta entre relator y oyentes. Ahora bien, esto no implica que la presencia del *allein* excluya una vinculación relativa, por el hecho insoslayable de que en la disposición de los oyentes hay afinidad —no cualquier afinidad— a partir de lo cifrado y su constelación.<sup>58</sup> En este sentido, la pertenencia de la forma-contenido del relato es intransferible, por más que el pensador guiado por su pensamiento convoque a la tentativa de descifrar dicha forma-contenido. Se comprende que quien es el relator por excelencia del pensamiento se puede y se debe dirigir a oyentes por excelencia de un pensamiento, si bien han de sobresalir por fuerza las diferencias infranqueables entre relator, forma-contenido del relato y oyentes. Precisamente, el universo del relato despliega lo único, por mor de la pertenencia del pensamiento al relator, pero el propio universo del relato filosófico suscita por este hecho la necesidad de pensar su configuración desde el modelo del recuerdo, y de ahí que el maridaje con el pasado parezca más consistente. A

---

<sup>58</sup> En *Más allá de bueno y malvado* [*Jenseits von Gut und Böse*], dice Nietzsche: “Una nueva especie de filósofos surge: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligro. Así como yo les descifro, así como ellos se dejan descifrar —pues pertenece a su linaje el *querer* permanecer algo cifrado en algún punto—, esos filósofos del porvenir podrían llegar a ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores*. En definitiva, este nombre mismo es solamente una tentativa y, si se quiere, una tentación.” [“Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen — denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen —, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.”]. En todo caso, vale sobremano retener el verbo que Nietzsche emplea para indicar el surgimiento de estos filósofos (*heraufkommen*), pues permite pensar la inmediata relación con el término que por esos años usaba reiteradamente para indicar el surgimiento (*Heraufkunft*) del nihilismo. En este sentido, la exigencia estriba en que estos filósofos del porvenir luchan contra el nihilismo en la consigna de la tarea y —en términos inmediatos del momento del pasaje— que lo cifrado que el lector ha de descifrar es, en esencia, la confrontación expresa con el nihilismo. Nietzsche, 1988, 5, pág. 59.

este respecto, la expresión *erzähle ich das Räthsel, das ich sah* (relato lo cifrado que vi) ha de dar cuenta del antecedente más inmediato, en virtud del cual el todo-del-relato ha de tener su lugar y determinación, sin menoscabo de la forma de aceptación. Aun cuando el recuerdo sea el antecedente más inmediato, no por ello la forma alude a la inmediatez de relatar. Asevero que, en el fondo, el recuerdo del relato es el recuerdo-relato, es la conexión inmediata entre la acción y el objeto: el recuerdo-relato es el modelo externo de la forma-contenido y no el despliegue subjetivo y con añadidos de algo acontecido en el pasado. En este sentido, la expresión *erzähle ich das Räthsel, das ich sah* es una de las más difíciles del pasaje y lleva a los equívocos de pensar el relatar como supeditado al ver —y viceversa—, en lugar de abrirse al espacio para pensar la absoluta concatenación entre agente-acción-objeto, máxime si la expresión introduce la unidad de la dualidad del título del pasaje, lejos de las inmediateces de las que haría gala cualquier abstracción filosófica. En primera instancia, la sentencia *erzähle ich das Räthsel, das ich sah* significa: transformo en palabra que comunica el pensamiento cifrado que asaltó a mi visión. Sin embargo, esto no dice nada, más cuando no retiene la importancia del verbo *vi* —en pretérito y subrayado—<sup>59</sup>, y si no piensa la prodigiosa concatenación entre el *Räthsel* y el *Gesicht* en quien se permite determinarlos en el universo del relato-recuerdo, libres —como he desplegado— de la inmediatez de un relatar lo visto, e incluso de la evidente conversión de lo que el pensador vio en lo visto. La complejísima expresión “relato lo cifrado que vi” trae a la inmediatez la

---

<sup>59</sup> Según la *Gramática de la lengua castellana, destinada al uso de los americanos* de Andrés Bello, el pretérito tiene como rasgo esencial la “anterioridad del atributo al acto de la palabra”. En efecto, en este pasaje el verbo “ver” tiene la contundencia de un verbo permanente y, por esta razón, es llamativo —aunque se me recusen las formalidades del *relato escrito*— que Nietzsche diga *sah* y no diga *habe gesehen*. El perfecto *gesehen* introduce una particular *duración* en el tiempo, el tono de que aquello que es complemento directo del verbo aún perdura, de que aquello ha dejado su impronta; pero, por otro lado, al *sah* del pretérito no le sobra bastante contundencia, suficiente fijeza. A este respecto, vale la pena cotejar el tono del *sah* de este pasaje con el *war* del pasaje “Von der Erlösung” [“De la redención”].

verdadera tensión del pensamiento en la boca del pensador que le piensa e introduce la ocasión de pensar la unidad de la dualidad *Räthsel* y *Gesicht*, y, en ese sentido, el todo-del-pensar, en relación con la *soledad como medio del pensador*. Precisamente por ello, la expresión — *das Gesicht des Einsamsten*.— (— lo visto del más solitario.—) aparece justo después entre guiones, indicando no solo el carácter de inciso aclaratorio, sino el carácter de *medio* en relación con lo que solo en apariencia tiene el aspecto de una dualidad. La *Einsamkeit*, que determina la condición del *einsamste*, no tiene exclusivamente la forma de una pertenencia no fortuita. En este sentido, los guiones que cercan la expresión que inmediatamente surge en la interpelación de Zarathustra no buscan aclarar, arrojar nuevas luces sobre el relato —en términos de lo cifrado que Zarathustra vio—, o realizar una subsunción inapropiada que conduzca a la idea de interpolación. El inciso entre guiones — introducido en este momento medial— evoca el título previo del pasaje, título que Nietzsche cambió, sin duda por cuestiones que versan inexorablemente con lo más esencial del sentido del pensamiento. Realizando está evocación se piensa al mismo tiempo la cuestión de la soledad —o *einsamste Einsamkeit*— del pensador, en términos del espacio donde *Gesicht* y *Räthsel* tienen su determinación esencial, con profunda exclusión de oyentes que se permitan la licencia de sobrevolar la instancia de la propia causa. Puedo concluir que la expresión “lo visto del más solitario” no indica solo la pertenencia de lo visto al más solitario: indica que lo visto y lo cifrado, en la unidad de la soledad, es lo que hace al solitario el más solitario, al tiempo que indica que el más solitario, en la unidad de lo visto y lo cifrado, es lo que hace a lo visto y lo cifrado la unidad de un todo. Mutua pertenencia por ocasión de una soledad medial que no tiene, en ningún sentido, el carácter de lo fortuito. Lo visto y lo cifrado pertenecen al más solitario como el más solitario

pertenece a la más solitaria soledad, es decir, a la forma extrema de la condición de la cual y solo de la cual surgen lo visto y lo cifrado, en tanto pensamiento más abismal o infundado del eterno regreso y la instancia de la cual emergen por vez primera los dones de la creación. Ahora bien, dada la condición a partir de la cual se abre la unicidad de la fortitud necesaria del pensar en la esfera de la soledad más extrema, lo visto-del-más-solitario, en tanto anudamiento prodigioso de lo visto y lo cifrado como forma-contenido del pensar esencial, solo puede quedar a otros como objeto-de-interpretar, dada la infranqueable co-pertenencia. La unicidad de la necesaria fortitud del pensamiento más abismal o infundado como forma-contenido de lo visto y lo cifrado (se) apropia del solitario en su condición más extrema: solo esto es la íntegra unidad de pensamiento y pensador, la *unidad que configura una soledad (Ein-samkeit)* y que mira, al mismo tiempo, desde el instante hacia pasado y porvenir, en la encomienda de una tarea. En este punto álgido de la tarea, Nietzsche y Zarathustra son cómplices.<sup>60</sup> Lo que en obras previas marcaba el talante de la recuperación, en esta inscribe el de la consolidación del crecimiento de la enseñanza de la filosofía del eterno regreso, con ayuda del proceder más acorde con ese tipo de enseñanza. En un filósofo marcadamente polifacético, vale más aún retener la mirada en esta forma particular de unidad-soledad, que quiere ser la condición más inmediata y antesala impreterible de todo pensar, sobremanera alejadas de cualesquiera impresiones de

---

<sup>60</sup> A propósito de su tarea afín con la de Zarathustra, dice Nietzsche: “De todos [los] ciframientos semejantes nadie tuvo hasta ahora la solución, dudo que alguien viera aquí siquiera algo cifrado. — Zarathustra determina una vez, con rigor, su tarea —es también la mía— que uno no se puede confundir sobre el *sentido*: dice sí hasta la exculpación, también hasta la redención de todo pasado.” [“Von allen solchen Räthseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, dass je Jemand auch hier nur Räthsel sah. — Zarathustra bestimmt einmal, mit Stenge, seine Aufgabe — es ist auch die meine —, dass man sich über den *Sinn* nicht vergreifen kann: er ist *jasagend* bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen.”]. En este orden de ideas, se puede convenir en lo que Nietzsche dice respecto de que su tarea y la de Zarathustra son, en el fondo, la misma, pero no se puede asentir que alguien externamente asevere que ellas se formulan de la misma manera. Entonces esto quiere decir que lo cifrado pronto a relatar por Zarathustra está emparentado no solo con la gente del navío y sus inclinaciones sino, ante todo y principalmente, con su tarea —y con la de Nietzsche—, que tienen que ver expresamente con el pasado y el porvenir. Nietzsche, 1988, 6, 348.

tipo “fisiológico”. *En este caso —como en tantos— hay que apelar al tono en que se hablan o cantan las cosas —dependiendo de las intenciones de cada obra—, haciendo la respectiva salvedad de si es Nietzsche o Zarathustra quien habla o canta.* En la esfera del pensar filosófico, Nietzsche no es el primero en prefijar las implicaciones del doble relato. Las propias exigencias se mantienen por encima de los individuos particulares, se yerguen sobre las limitadas capacidades.

\* \* \*

Tal como sea requerido por la reflexión, Heidegger<sup>61</sup> portea los términos y expresiones que más se ajustan a sus intenciones de vinculación del pensamiento de Nietzsche con la plena finalización de la metafísica, en la asunción de un presunto *das Seiende im Ganzen*.

Con ello a la vista, la indeterminada gama de motivos que Nietzsche esgrime frente a la

---

<sup>61</sup> “Sin embargo, el descifrar es esencialmente diferente del calcular. En este, a la zaga de un “hilo” predado, se deduce progresivamente lo desconocido a partir de lo conocido; pero en el descifrar yace un salto, sin hilo conductor y sin los peldaños de una escalera, que cualquiera en cualquier momento puede trepar. El aprehender de lo cifrado es un salto, máxime si lo cifrado se abre a lo que es en el todo — aquí no hay ningún ser particular o una diversidad de seres de la cual pudiera llegar a ser deducido algún día el todo. El descifrar de esto cifrado tiene que osar-salir con resolución a lo abierto de lo oculto, a lo no hollado e intransitado, a la desocultación (*ἀλήθεια*) de esto más oculto, a la verdad. Este descifrar que aconseja es un osar la verdad de lo que es en el todo.” [“Das Erraten jedoch ist wesentlich verschieden vom Errechnen. Bei diesem wird am Leitband eines vorgegebenen „Fadens“ aus Bekanntem ein Unbekanntes schrittweise erschlossen; im Erraten aber liegt ein Sprung, ohne Leitfaden und ohne die Sprossen einer für jedermann jederzeit zu erkletternden Leiter. Das Fassen des Rätsels ist ein Sprung, zumal dann, wenn das Rätsel auf das Seiende im Ganzen geht — hier gibt es kein einzelnes Seiendes oder ein Vielerlei des Seienden, woraus das Ganze jemals erschlossen werden könnte. Das Erraten dieses Rätsels muß sich hinauswagen ins Offene des Verborgenen überhaupt, in das Unbetretene und Unbefahrene, in die Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) dieses Verborgenen, in die Wahrheit. Dieses Raten ist ein Wagen der Wahrheit des Seienden im Ganzen.”]. Más adelante: “Pero lo cifrado y el descifrar de lo cifrado serían aquí malinterpretados profundamente, si quisiéramos creer que se trata del encuentro de una solución con la que se resolviera lo más digno de ser preguntado. Antes bien, el descifrar de esto cifrado debe experimentar que no se le puede hacer desaparecer *como* lo cifrado...” [“Aber das Rätsel und das Erraten des Rätsels wären hier gründlich mißverstanden, wollten wir meinen, es handle sich um das Treffen einer Lösung, mit der sich alles Fragwürdige auflöste. Das Erraten dieses Rätsels soll vielmehr erfahren, daß es *als* das Rätsel nicht auf die Seite gebracht werden kann...”]. (Heidegger, 1996, pág. 257).

filosofía y su proceder —en su confrontación con la ciencia y su método— son sondeados por Heidegger, inscribiendo a Nietzsche en los albañales pseudo-opositores entre la filosofía y la ciencia, presentes en el descifrar y el deducir, respectivamente. Como quien no toma algo en serio, Heidegger determina el descifrar como *wesentlich verschieden vom Errechnen*. La diferencia que el pensador llama *wesentlich* consiste en que las implicaciones del calcular —al contrario de las del deducir— estriban en su despliegue deductivo-progresivo de lo *aus Bekanntem ein Unbekanntes*. Hasta aquí, uno se puede hacer el de la vista gorda. Al margen de cierta explicitación o gradación temática respecto de lo que implica el descifrar, lo cierto es que la injerencia del deducir en el calcular científico y su “hilo” —*am Leitband* (a la zaga), *Leitfaden* (hilo conductor), *Leiter* (escalera)—, oculta soterradamente que la pretendida lucha a ultranza de Nietzsche con el método científico no es más que la excusa de Heidegger para incorporar los motivos de Nietzsche en los suyos, so pretexto de que lo cifrado que relata Zarathustra implica el presunto *hinauswagen* (atreverse, osar-salir, osar más allá) a lo abierto de lo oculto, en definitiva, a su presunta “desocultación”, como controvertida traducción de ἀλήθεια. De buenas a primeras, Nietzsche es discípulo de Heidegger. Aun cuando este se permita la licencia de sustantivar verbos tan decisivos como *Erraten* (descifrar) y *Raten* (descifrar que aconseja), no es difícil, a este respecto, conceder la yacencia del salto en el descifrar, e incluso pensar el descifrar en su carácter “aconsejante”. Sin embargo, en la esfera de la comunicación de lo incommunicable, lo que cuesta tanto trabajo sostener —dado lo que Nietzsche imprime al pasaje, en conexión con sus necesarias repercusiones—, es la pretendida oscilación heideggeriana entre lo-que-se-oculta y lo-que-se-desoculta, máxime si el sentido del relato se juega en el desciframiento y en la eventual captación o

aprehensión de lo que da señas de fundación incondicional de verdad en el seno y a través de la forma del recuerdo-relato. Que en este momento particular del pasaje no aparezca el verbo *raten* sino el verbo *erraten*, indica que Heidegger está pensando conexiones y concesiones con el segundo momento del pasaje, introduciendo ciertas licencias que el suceso-relato no ha concertado. Cabe la aseveración de que con la referencia al verbo *aflösen* Heidegger quiere prevenir respecto de una postura hegeliana de antemano, en el sentido de que la introducción de tipo hegeliano implica “malinterpretar” radicalmente lo cifrado, en la consigna de que lo que aquí se presenta —con el juego de la oscilación entre ocultamiento-desocultamiento, según Heidegger— no se soluciona o disuelve, en la medida en que aquí no hay un juego de contradicción dialéctica alguna, sino de una unilateralidad absoluta entre el descifrar y el deducir. Con sumo rigor, el suceso-relato ha desplegado que algo como el deducir y el descifrar —a partir de la particular condición de lo que está en devenir— son enteramente posibles y co-determinantes en cada caso.

Fink<sup>62</sup> reitera general y superficialmente —como en toda reseña— que Zarathustra relata a los *Seefahrer* (navegantes) lo “visto del más solitario”. Lo que se puede destacar como la pertenencia de lo visto se sostiene en el carácter extremo o superlativo de las condiciones que le sirven de pretexto o quizá porque ella misma es la condición extrema que sirve de pretexto al pensamiento. Pero Fink piensa *Einsamsten* en términos de *Vereinzeltste*, y sin duda el término superpuesto habría que liberarlo de su determinación negativa. *Zarathustra*

---

<sup>62</sup> “A los “arriscados tanteadores y tentadores”, a los navegantes, a los gozosos-de-lo-cifrado, relata Zarathustra lo “visto del más solitario”. El más solitario avista y descifra el Eterno Regreso. El más aislado piensa lo más universal. Solo el hombre solitario se extiende a la amplitud del universo y tiene con ella la relación del Gran Anheló. Esta relación de tensión de la soledad y el todo del mundo determina el supremo pensar de Zarathustra.” [“Den kühnen Suchern und Versuchern”, den Seefahrern, den Rätselfrohen, erzählt Zarathustra das “Gesicht des Einsamsten”. Der Einsamste sichtet und errät die Ewige Wiederkunft. Der Einsamste denkt das Allgemeinste. Erst der einsame Mensch steht hinaus in die Weite des Weltalls und hat zu ihr das Verhältnis der Großen Sehnsucht. Dieses Spannungsverhältnis von Einsamkeit und Weltganzem bestimmt das höchste Denken Zarathustras.”]. (Fink, 1960, pág. 85).

*es el más solitario, porque es el único que pudo llevar incluso la soledad a la más solitaria soledad, sin fatigarse de ella (“Discurso previo”). El “más aislado” —“más suelto” o “más individual”— supone que puede hacer de semejante aislamiento la condición para el pensamiento de lo *Allgemeinste*, entendido como *höchste* pensar. La parca pero interesante interpretación de Fink permite convenir en que las referencias a “lo más aislado” y sus prodigiosas donaciones delimitan más el ámbito de lo esencial del pensar y de lo visto de Zarathustra como aquel que da por vez primera nombre a la relación concebida como *tensión* —co-determinante del pensar en virtud del cual ella misma es tensión—, al margen de subjetividades (moderadas o extremas). Según Fink, el pensar supremo de Zarathustra se determina por dicha relación de tensión, que se expresa en el gran anhelo, entendido como el pensar del extenderse a lo dionisiaco mismo y solo como ese pensar. Esto solo prueba que la distancia entre relator y oyentes no es una distancia simplemente formal que habría de tener su encuentro en concreciones de carácter posterior y que solo Zarathustra —como portavoz del supremo pensar— puede acceder a la comunicación misma, de primera mano del director. En definitiva, no son casuales las determinaciones superlativas de la soledad como última y suprema (*höchsten*) y del pensamiento como más abismal o infundado (*abgründigsten*), en la medida en que esta soledad y solo esta parece ser justamente el lugar donde solo este se puede pensar y desplegar a sí mismo. En ese sentido, su interpretación refuerza nuestra interpretación de que Zarathustra solo ha podido nacer, como el que enseña una enseñanza, en la llamada *einsamste Einsamkeit*. Más allá del parecer de Fink, no se puede saber si el pasaje piensa lo más universal y no lo más particular, aunque para ello tenga que recurrir a caracterizaciones universales.*

Para la comprensión del relato-historia del pensamiento abismal o infundado —que Figal<sup>63</sup> concibe a partir de motivos del § 341 de *La ciencia jovial*— no basta solo con introducir las reminiscencias aludidas, más si —como he indicado— tales reminiscencias tienen como objeto las singularidades religiosas del mundo griego. A este respecto, considero que lo más importante del aporte de Figal —más allá del hecho de que, de buenas a primeras, para él la historia se determine para “espíritus libres” y “filósofos”, o incluso los pormenores del relato sean susceptibles de comparar con el relato de Edipo— es el hecho interesante de que estos oyentes no solo acceden a algo así como la esfera insospechada de la filosofía —en términos de infinitud—, sino que, a partir de lo singular de lo relatado por Zarathustra, *se deban descifrar a sí mismos*. Lo dicho por Figal no solo refuerza nuestra tentativa de ver lo cifrado que relata Zarathustra en su relación incondicional e incluyente pertenencia con los oyentes, sino que les pone, a partir de lo cifrado mismo, *en la esfera del conocimiento de sí mismo*. De esta manera, el relato de Zarathustra es una forma sumamente lograda de provocación al autoconocimiento, pero no por ello es la indicación de que lo cifrado mismo tiene que ver con algo así como el “conocimiento humano”. Sin el menor ánimo de superlativizar lo que incluso no quiere ser superlativizado, los detalles de la singularización-caracterización van a la par de exigencias extraordinarias, que no tienen precedentes en la historia humana e incluso en lo que respecta al verdadero poder del auténtico pensar.

---

<sup>63</sup> “La relata “a los arriscados tanteadores, tentadores” y la determina para cualquiera que “alguna vez navegó con astutas velas a mares terribles” (KSA 4, 197; Za III, “De lo visto y lo cifrado” 1); es, por tanto, una historia para aquellos espíritus libres y filósofos que han osado ir más allá a lo infinito, y ahora, como Edipo ante la Esfinge, se deben descifrar a sí mismos a partir de algo cifrado.” [“Er erzählt sie “den kühnen Sucher, Versuchern” und bestimmt sie für jeden, der „je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte” (KSA 4, 197; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1); es ist also eine Geschichte für jene freien Geister und Philosophen, die sich ins Unendliche hinausgewagt haben und nun, wie Ödipus vor der Sphinx, aus einem Rätsel sich selbst erraten sollen”]. (Figal, 2014, págs. 267-268).

## CAPÍTULO CUARTO

### AVATARES DE LA ASCENSIÓN

\* \* \*

Es ostensible que la insalvable exclusividad del relato está condicionada por lo que es objeto del relato y la constelación de eventualidades que la hacen propicia. Por apresuradas síntesis en la exposición de filósofos que han considerado apropiado dedicar unas palabras a este pasaje tan venido a menos —a pesar de sus exposiciones, grávidas de singulares ocurrencias—, la forma-contenido del relato de Zarathustra ha sido fácilmente resumible o congregable en múltiples descripciones reiterativas que rebosan de vehemencia, pero en ausencia de la configuración pormenorizada de las eventualidades y del —se podría decir— indispensable tono interrogante en cualquier investigación. Por lo contrario, aquí es necesario sopesar lo relatado a los oyentes, sin menospreciar el carácter pormenorizado que reviste el relato. El “paso a paso” del relato de la ascensión está cargado de significación en relación con el pensamiento más abismal o infundado, poniendo en juego los referentes inmediatos del escenario. Se vuelve claro entonces que los referentes no son adornos, sino condiciones del terreno que determinan las intenciones e intensidades en un marco ya desde el comienzo desalentador o, para el efecto, sin un habla que confiera dignidad (*Zuspruch*) a aquello que sustenta la ascensión y que, por mediación del que asciende, fundamenta la

singular confrontación con el que la impide. Mi interpretación descansa en la aseveración de que el relato de Zarathustra re-crea los acontecimientos previos a lo que en el relato se revela como lo visto y lo cifrado, y por ello no se le puede preterir, so pretexto de que lo fundamental del pasaje se encuentra en el segundo momento del mismo.<sup>64</sup> En la asunción de los motivos que llevan al pensador del pensar radical a comunicar la forma-contenido de ese pensar, vale sobremanera la retención de la circunspección, en el despliegue de la acción de quien es abocado a la comunicación de los pormenores de la disposición que — por más aciaga— se revela como propicia, en la preparación para la asunción de lo que al pensador asalta como fundamento de la disposición que abre como un abismo el espacio para la confrontación de las disposiciones y el sopesamiento de los movimientos:<sup>65</sup>

Düster gieng ich jüngst durch leichenfarbne Dämmerung, — düster und hart, mit gepressten Lippen. Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.<sup>66</sup>

Aquello a lo cual aboca la inserción de la condición ante los oyentes, no puede llevar a sostener como casual la propia condición que al pensador determina. En este sentido, no cabe etiquetar la condición como “cualquier cosa” que asalta a quien asalta y que sería una suerte de inadvertida causa de las eventualidades. La contundente condición expresada por el adjetivo *düster* transparenta la disposición en la y a través de la cual el pensador es el

---

<sup>64</sup> Hacer esto es atentar contra las intenciones más profundas, contra los motivos más radicales del pensamiento de Nietzsche y de sus singulares esfuerzos en la configuración filosófica-literaria de este relato, relatado en este momento por Zarathustra. Nietzsche gusta de imprimir en los detalles el carácter de lo premeditado y en los interrogantes el carácter de lo promisorio.

<sup>65</sup> Un lector que no olvide su condición —es decir, un buen lector— tiene que saber atender a la ausencia de signos de exclamación y a la exclusión de todo sobresalto en el relato de los avatares de la ascensión.

<sup>66</sup> “Sombrío iba yo recientemente a través de [un] crepúsculo color cadavérico, —sombrio y duro, con labios apretados. No solamente un [único] sol se había hundido en su ocaso para mí.” Hubiera preferido —si no desentonara tanto— una traducción como “no solamente un [único] sol había ido hacia abajo para mí”. Dicha traducción —no obstante— habría mantenido la sonoridad (además de una relación más inmediata) con el verbo “iba” del primer enunciado. Ahora bien, en relación con *leichenfarbne*, también es válido “color fúnebre”, “color pálido o lívido”, “color tétrico” e incluso —con interpretación— “color gris” o “color morado”, dado que este último —sobre todo— es muy común en las funerarias.

irrecusable portador de las eventualidades. Por supuesto, con esto no se tiene ya acceso a la integridad de la condición y a lo que condice quien está afectado por ella, y menos aún a la índole relacional que introduce su presencia “a secas” en el pasaje. La condición no puede estar simplemente ahí, a fin de ser extraída sin los debidos referentes y sin que lleve a reparar que en ella misma se piensa cierta justificación de lo subsiguiente. Dicho brevemente: no es una tonalidad o temple de ánimo menor que habría de servir como soporte momentáneo a disposiciones ulteriores. En virtud de las inmediatas explicitaciones de Zarathustra, se vuelve manifiesto en el proseguir del relato el carácter necesario y extensivo de la disposición: lo necesario y lo extensivo se manifiestan en el *gieng ich jüngst*. Aun cuando —por mor de la determinación temporal— se pueda considerar de ordinario una suerte de límite cronológico no solo en la disposición, sino en la ocasión que lleva al relator a poner(se) en consonancia con —por así decir— “sucesos recientes”, no se puede caer en la inmediata impresión de creer que las condiciones temporales están por ello determinadas y que no llevan a considerar no solo el tiempo general de las eventualidades, sino el tiempo particular de las mismas.<sup>67</sup> No basta con que Zarathustra introduzca de forma general la expresión *gieng ich jüngst*, por más que la expresión a secas suponga un pasado general (*gieng*) y la circunstancialidad particular (*jüngst*) del tiempo. El tiempo general (*gieng*) y el tiempo adverbial (*jüngst*) hablan de forma muy general sobre la constelación de las eventualidades-del-relato, al tiempo que encubren el sopesamiento de los movimientos, que en lo sucesivo se juega como co-rrelación entre Zarathustra y las postrimerías mismas.

---

<sup>67</sup> Ahora bien, es cierto que la sintaxis de la oración no permite considerar que el prefijo *durch* pertenece al verbo *gehen* en calidad de partícula separable. Sin embargo, esto no es razón para aseverar que Nietzsche no está aludiendo muy sutilmente al “transitar” (*übergehen*) y al “declinar” (*untergehen*) de Zarathustra, precisamente como determinantes, promisorios en su destino concedido al pensar más esencial. Esta sutil alusión permite al mismo tiempo ahondar el carácter tácito del ocaso de Zarathustra a través del transitar y el carácter necesario del pensar que consolida y supera lo transitado, pero que surge del transitar mismo.

Una y otra vez se vuelve determinante y rotundo que las alusiones temporales son y quieren ser siempre y en cada caso indicaciones de sentido que —antes de delimitar— extienden la temporalidad del pasaje, mismo que permanentemente —como corresponde al pensamiento más abismal o infundado— se juega en una suerte de tensión entre el pasado, el presente y el porvenir. En este sentido, el “recientemente” permite sostener cierto límite en la esfera del “ir”, sin olvidar que pertenece al mismo tiempo a las configuraciones del relato.<sup>68</sup> Surge la pregunta: ¿Qué ha intervenido en quien así se planta en la asunción de la constelación de eventualidades, permitiendo(se) decir “recientemente” y cuál es el tiempo propio de la constelación de eventualidades, en la consigna de que el relato de los avatares de la ascensión está inmerso y co-lindado en una temporalidad sopesable solo a partir del pasaje mismo y sin referentes externos? Lo que ha intervenido en quien así se planta en el relato de las postrimerías no solo está dicho en relación con la extraña condición de quien atraviesa, sino en la condición de lo que es atravesado y tiene sus propias determinaciones, movimientos, etc. Lo indicado en la expresión *durch leichenfarbne Dämmerung* (a través de [un] crepúsculo color cadavérico), puede en primera instancia retrotraer a referencias hartamente conocidas, en cuanto a las representaciones de Nietzsche en torno al “cielo” o a ciertos “momentos temporales del día”. Las referencias temporales no están dadas aquí simple y llanamente en calidad de complementos temporales que *deberían dar* color a las disposiciones de los eventuales personajes, sino que ellas mismas son personajes del relato, al ser determinaciones de condiciones y motivos que llevan a la toma de ciertas decisiones. En este sentido, se suponen co-determinantes de las disposiciones que llevan al relator a

---

<sup>68</sup> Máxime, lo que para Zarathustra puede significar un *jüngst*, para Nietzsche puede significar otra cosa. A ojos de Nietzsche, el *jüngst* da inicio a las disposiciones y sienta la posibilidad de ciertas preguntas, co-determinadas por el pasaje precedente. En Zarathustra, el *jüngst* —dada su particular comprensión del tiempo— se puede extender a “días y lunas”, al margen del pasaje precedente.

decir con contundencia “sombrió iba yo recientemente”. Lo que solo por apariencia literaria tiene el tono de lo sucesivo, hay que verlo en relación con el pensamiento fundamental de Nietzsche como instantáneo y *coactivo*, aquí en la asunción de lo promisorio en tanto todo-del-tiempo o constelación de eventualidades en el y del atravesamiento. Así como se puede decir a la ligera que “[un] crepúsculo color cadavérico” es el tiempo del atravesamiento, se debe decir con un poco más de cautela: tanto las disposiciones (filosóficas) de quien va a través, como el tiempo histórico del atravesamiento, se sopesan mutuamente, pero no por decir esto ya se ha pensado el tiempo del atravesamiento, el porqué del atravesamiento y el carácter del tiempo. En la difícil expresión “[un] crepúsculo color cadavérico”, el tiempo del atravesamiento y su carácter están dados inmediatamente a la actitud de escucha de los oyentes. En lo subsiguiente, la expresión “[un] crepúsculo color cadavérico” es el todo-del-atravesamiento y no solo se debe pensar en conexión con lo “sombrió” de la disposición de Zarathustra, sino que debe consonar la resonancia no-discrepante entre la disposición de “sombrió” y un crepúsculo “color cadavérico”: la sedicente disposición de Zarathustra es equiparable a la condición de un cadáver y la determinación del crepúsculo manifiesta lo cadavérico, pero el “color cadavérico” y lo “sombrió” de la condición no están ahí como colores inmóviles de una pintura puesta a la interpretación de cualquiera. Zarathustra reitera después de un guión (—) el término “sombrió”, indicando con el guión (a su manera) una pausa, o mejor aún, cierta lentitud en el atravesamiento, así como la reiteración del término “sombrió” —acompañado esta vez del término “duro”— no solo reitera la condición de Zarathustra, sino que quiere instaurar una relación más marcada con la condición del crepúsculo. En este sentido, la condición sombría de Zarathustra se corresponde con la condición cadavérica del crepúsculo, y por ello Zarathustra se permite en lo sucesivo una

explicitación que cobra cada vez más fuerza: no solo relata a sus oyentes que iba “sombrio y duro”, sino que añade “con labios apretados”. A simple vista, la expresión — *düster und hart, mit gepressten Lippen* (—sombrio y duro, con labios apretados) parece ser la sutil y lacónica descripción de un cadáver, pero estas relaciones entre uno (Zarathustra) y otro (crepúsculo) no están planteadas al modo de inmediatos parentescos insustanciales. No solo —por mediación de las eventualidades y las condiciones— Nietzsche expresa que Zarathustra comparte con el crepúsculo cierta relación con lo muerto, con lo cadavérico, con lo que —como se dice con notable eufemismo— ha cumplido su tiempo, sino que —tanto en uno como en otro— Nietzsche quiere abrir un nuevo espacio de tiempo entre quien atraviesa, lo atravesado y las postrimerías como atravesamiento, que piensa esencialmente como advenimiento.<sup>69</sup> Afirmo que, para Nietzsche, el fundamento del atravesamiento no se agota en el tiempo del crepúsculo, sino que el fundamento fundamenta en el atravesamiento y a partir de él, pues lo que pasa a través del crepúsculo pasa y es en tanto pasar, pero sin duda lo difícil es concebir “[un] crepúsculo color cadavérico” como co-determinante del fundamento de la disposición de Zarathustra, y por ello Zarathustra —a ojos de Nietzsche— no atraviesa un crepúsculo cualquiera, sino [un] particular crepúsculo. Para Nietzsche, la expresión “[un] crepúsculo color cadavérico” signa el comienzo de lo que se ha de determinar como advenimiento y, en ese sentido —valga la reminiscencia a Platón en relación con su ocaso como “fin del día”—, atravesamiento y advenimiento —por sus pormenores y determinaciones— son aquí uno y lo mismo, al tiempo que compactan el todo-del-atravesamiento (en calidad de “crepúsculo”) y el fundamento del atravesamiento (en calidad de disposición de Zarathustra). Como “[un] crepúsculo color cadavérico” es

---

<sup>69</sup> La opacidad del escenario recuerda a su manera el “frío y sordo de aflicción”, e incluso parece no dejar rastro alguno de intensidad, menos aún de ardoridad en las tonalidades anímicas.

válido tomarle en su carácter de “brevísimos momento que *tiende a* —sin ser aún— la noche”, en el sentido del acabamiento del día y, por tanto, del tránsito hacia la noche, entendida como noche-advenimiento, que Nietzsche piensa en el circuito imparable del nihilismo: previo al anochecer, Zarathustra atravesó “[un] crepúsculo color cadavérico”. Sin embargo, aquí Nietzsche no piensa la noche tácita —pero inminente— como lo más aciago y ante lo cual el pensador del pensamiento del eterno regreso habría de sentir frustración o incertidumbre —aun cuando la condición de “sombrio... sombrío y duro” parezca confirmar una comprensión semejante—, máxime si las eventualidades están co-pertenecidas como para que el pensador pueda —y tenga que— pensar lo impensable. Nietzsche no está conforme con pensar “[un] crepúsculo color cadavérico” en el sentido de lo “tardío” (o de *décadence*), o de lo que se puede asumir en el sentido de “acabamiento” (de los milenarios planteamientos en la forma de “valores”) o, finalmente —y en consonancia con lo anterior—, de lo que se puede concebir en el sentido de “hundimiento” o “fin” de la luz (en general, de todo aquello que otorga visibilidad y estabilidad). En conformidad con esta inconformidad de Nietzsche, este “[un] crepúsculo color cadavérico” podría estar refiriendo sutilmente al problema del nihilismo. Ahora bien, en relación con esta expresión, el carácter lacónico del relato de Zarathustra permite decir tentativamente que ello es el vestigio más exhaustivo de la consumación de la tarea de la filosofía —en la desplegada forma de la voluntad de/para la verdad—, de los auspicios del crepúsculo —en el sentido nietzscheano de “descanso” o de “comienzo del fin”— que permiten la aseveración de que constelación y lo que pasa por ella —de que todo y partes tienen su hora de la puesta de sol (y, por tanto, descansan)— ya no son co-activas de quien se puede dar el lujo de ser al mismo tiempo juez y parte. Zarathustra y el ensamblaje de eventualidades

quieren ser aquí los motivos de Nietzsche que se despliegan en la disposición de las (nuevas) posibilidades, que más adelante aclararé. Si bien la lengua se puede ir más de la cuenta en lo que atañe a la indicación de “[un] crepúsculo color cadavérico”, lo cierto es que la inserción de la relación entre uno y otro exhibe el carácter de una interioridad, que por cierto no se puede juzgar como insospechada en la esfera del relato mismo, como quedó claro en la indagación precedente. La relación —demasiado íntima— está dada en la expresión *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen* (no solamente un [único] sol se había hundido en su ocaso para mí). Si se ha de considerar que esta indicación del sol en su ocaso, quiere ser —en primera instancia— un énfasis del “[un] crepúsculo” anterior, entonces refuerza mi interpretación de que el “[un] crepúsculo” hace referencia a “[un] crepúsculo” que tiende a la noche, es decir —y al contrario de las acepciones del término “crepúsculo” en alemán y en español—, a un *crepúsculo vespertino*. Crepúsculo expreso (*Dämmerung*) y ocaso tácito (*untergegangen*) son momentos previos a la noche y no los antecedentes inmediatos a la claridad de un día. A este respecto, se tiene que ahondar en la forma en que están expresados tanto “[un] crepúsculo” como “no solo un [único] sol”, pues aun cuando considero que ambos refieren al mismo tiempo, no lo hacen del mismo modo, y de esta manera vale la pena pensar un carácter privilegiado de lo que en palabras de Zarathustra es dicho como “[un] crepúsculo color cadavérico” y “no solo un [único] sol”. En relación con el crepúsculo, ni siquiera considera oportuna la inmersión de un artículo, cuando menos —pero esto no es menos— indeterminado, mientras que en relación con el sol el artículo indeterminado está incluso en mayúscula, *indicando con ello no solo la unidad sino la unicidad de “ese” sol*. Se puede concluir que Zarathustra introduce a los oyentes en el relato del tiempo posterior al sol ya puesto —con vestigios de una luz

particular (cadavérica)— y emplaza los pormenores en el tiempo del tránsito hacia la noche, pero en cada caso lo hace siempre a su manera. Ahora bien, si se ha de considerar la íntima relación (al parecer contratendiente) entre Zarathustra y “un [único] sol”, vale la pena —en segunda instancia— retroceder un poco: en la expresión anterior, cuando el relator decía *gieng... durch* (iba... a través) el verbo se encontraba en pasado y la preposición separada del verbo. Sin embargo, en la expresión *war... untergegangen* (había hundido en su ocaso), que determina al sol, el verbo se encuentra en perfecto y la preposición —como es natural en este modo del pasado— acompaña al verbo. En un lector alemán, estas expresiones *tendrían* que concitar inmediatamente la atención, principalmente por el verbo raíz (*gehen*) de las mismas, aun cuando no concitara la atención el detalle de las preposiciones *durch* y *unter*. En relación con esto, afirmo que la indicación de que Zarathustra “vaya a través” y que [el] sol “vaya hacia abajo” —es decir, que abiertamente se hable de dos movimientos— quiere *preindicar* las intensidades de *un movimiento* que se consolidará en lo sucesivo como ascenso-descenso, aunque la vigorosidad de las intensidades reflejen la apariencia de dos (o más) movimientos. Las preindicaciones no habrían de servir para mostrar solo las formas límites de quienes se disponen al movimiento, sino que quieren pensar que lo decisivo estriba en lo que se esconde en el atravesamiento y en el hundimiento. Lo que se esconde en ambos movimientos es la transposición del todo-constelación. Atravesamiento-Zarathustra y hundimiento-sol son aquí las dos caras de una moneda, por más que se pueda echar mano del destinal hundimiento de Zarathustra. Ahora bien, ¿qué quiere indicar precisamente esta referencia explícita al hundimiento-del-sol, es esto es, a la transposición de la constelación, pues por algo se dice —quizá antiplatónicamente— *Nicht nur Eine Sonne?* Esta expresión

se puede entender —en su acepción más inmediata— como una imagen metafórica para ilustrar un todo de estrellas, un conjunto de estrellas, en efecto, una constelación. Si bien la imagen —si es que ella aquí es imagen o recurso metafórico— puede retrotraer a la imagen del sol en la metáfora mítica de la caverna de Platon —a la vez que puede concitar de forma tan inquietante la consonancia entre la unidad y la multiplicidad desplegada en *Parménides*—, no por ello la imagen por sí misma permite un despliegue sin la requerida inmersión del componente disposicional, que Zarathustra se permite expresar. Considero que la expresión en sí misma da cuenta de lo más riguroso en términos de confrontación con un pensador que llevó casi hasta su extremo la relación entre el conocimiento *de la(s) forma(s)* y la luz, permitiendo pensar, con ayuda de detalles anteriores, el papel de la oscuridad —o por lo menos de la opacidad— en el pensamiento del eterno regreso. En este sentido, la expresión en boca de Zarathustra adquiere tonalidades distintas, y por ello el pensador del pensamiento del eterno regreso se permite decir *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen*. Si la expresión es despojada de lo único, entonces la unicidad es desterrada y, por tanto, la referencia a la nueva *forma* de unidad en relación con [una] multiplicidad. Pero si la expresión se despoja del *mir* (para mí), se resta el componente disposicional que a la zaga se ha mostrado como determinante en cada paso de Zarathustra. Mis conclusiones a este respecto son las siguientes: *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen* es la expresión que a la inmediatez-del-hundimiento-de-un-sol añade el universo de su propia o singular interioridad: tanto el *Eine* como el *mir* son lo más singular de la expresión y convierten el momento del relato en una extraordinaria alianza (*Ring*), que supone como trasfondo un luchar (*ringen*). *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen* es la expresión sin límites de un despliegue de lo más singular: el *Eine* —por su carácter de único— solo

tiene relación consigo mismo; el *mir* —al ser la indicación de lo particular con exclusión de otros— expresa una salvedad insalvable, que —precisamente por reflejar de esta manera lo único o singular de una interioridad— es la forma encubierta de una tristeza infinita. *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen* es la expresión que mejor alude a la disposición que el pensador requiere para pensar la transformación o la absoluta conversión de esa tristeza infinita en fuerza infinita del pensamiento. Para Zarathustra, la imagen del hundimiento de “no solamente un [único] sol” —llevada un poco más allá de la significación del sol-forma del Bien y del “camino del alma hacia el ámbito inteligible”, sobre la base de un “Dios” que puede sostener la “certeza”, aun cuando, “en todo caso”, *no* el “parecer”— está pensada en términos aparentemente sintomáticos. Si la imagen en su totalidad da la apariencia de sintomaticidad, no debe ser la ocasión de interpolaciones, por más que las referencias parezcan apuntar a la esfera general del nihilismo. *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen* abre el ámbito de una transposición y de un tránsito hacia la noche. Zarathustra es contundente cuando dice *mir*. *Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen* expresa una íntima, personalísima percatación: las postrimerías tienen su fundamento en el hecho de que lo que se hunde está prendido de la intimidad de quien *ve*, y por ello las postrimerías que se *dejan ver* tienen —para quien *ve*— el carácter de lo intransferible, de lo incomunicable de la singularidad del sentido, tanto así que la íntima disposición de quien es juez y parte está y solo puede estar en conexión directa con este sentido, a la altura de la gravedad de la causa. ¿A qué ámbito se puede apelar en relación con el movimiento que implica el transponer y su significación en las postrimerías de lo abrigado por ese tiempo y en relación con el otro, es decir, el tiempo que solo puede y tiene que llegar a ser después de este tiempo? Al destino del saber histórico-filosófico y al

peligro de que el saber —constelación de verdades-errores o formaciones de señorío— caiga al abismo de lo innecesario para la vida, al abismo de la fatuidad de valores desvalorantes que nunca se han interesado en la verdad-de-la-vida y su sentido como vida-de-la-verdad, pues le han buscado en instintivo detrimento de la misma. Se relata al tiempo lo que, por su inmediatez, tiene aún su tiempo, pero como relato ha tenido o tuvo su tiempo, estando por venir: el pasado por venir.

\* \* \*

Las singulares eventualidades —indicadas en atravesamiento y hundimiento de una constelación— ponen en contraste ya previamente la forma del descenso y del ascenso, en cuya representación se ilustra acaso esta situación del relato del atravesamiento-ascensión, los pormenores-elementos, las condiciones-disposiciones —en el fondo, todo el aparataje de un *factum brūtum*—, donde quien atraviesa “[un] crepúsculo color cadavérico” se asume en cierta inconformidad del mantenimiento de la situación, atisbando otra(s) necesidad(es). En relación con el modo de la ascensión y con las fuerzas en tensión presentes en todo movimiento ascendente, lo subsiguiente da pistas al respecto:

Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut,  
nicht Strauch mehr zusprach: ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines  
Fusses.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> “Un sendero que ascendía obstinado a través de rocalla, un [sendero] más malvado, más solitario, al que no alentaba más ni hierba [ni] arbusto: un sendero-de-montaña rechinaba bajo la obstinación de mi pie.” Esta

El *Pfad* es el sujeto principal de este momento crucial del relato de los pormenores del atravesamiento de [un] —no cualquier— “crepúsculo color cadavérico”. Como es habitual, Nietzsche no hace simplemente menciones geográficas a fin de dar colorido a escenarios que —de cuando en cuando— habrían de ser concitados —con determinadas intenciones— por Zarathustra. Zarathustra relata el carácter en que asciende el sendero, recurriendo al adjetivo *trotzig* (obstinado). A simple vista, esta caracterización no presenta inconveniente alguno, si aquí es válido hablar en estos términos. Sin embargo, es claro que con esto Nietzsche pretende introducir cuestiones de forma y contenido que retrotraen y conllevan a cuestiones que solo se pueden traer a la luz si se ahonda lo suficiente en ellas. En este sentido, considero que el sujeto principal del enunciado retrotrae a su manera a la cuestión del atravesamiento, por cuenta del *durch* (a través) que le cerca en relación con *Geröll* (rocalla), que él *stieg* (ascendía): el sendero ascendía *durch Geröll*, así como Zarathustra iba *durch Dämmerung*. Aun cuando el que ambos a su manera atraviesan lo que se presenta como lo particular, no parece —hasta aquí— haber una referencia más marcada entre Zarathustra y este particular sendero. Zarathustra describe este “un sendero” —quizá como complemento a su carácter “obstinado”—, como *ein boshafter, einsamer* (un [sendero] más

---

ascensión de Zarathustra, como camino del pensar —a partir de la metafísica—, pretende pensar otras posibilidades, pero quizá más allá del horizonte de la metafísica. Zarathustra es el pionero en esta ascensión que se ha de convertir —no para cualquier hombre, sino para un tipo singular de hombre— en una ascensión hacia el Superhombre. En consonancia, se debe insistir en que los caminos de Zarathustra *no* son caminos de redención para nadie. No se debe querer buscar en este pasaje —y menos aún en la obra *Así hablaba Zarathustra*— una especie de receta o fórmula para una optimista redención del hombre, en la medida en que el único que se redime en esta obra —y que no sale muy bien librado de la propia redención— es el mismo Zarathustra. El que esta obra se haya subtítuloado “Un libro para todos y para ninguno” es la cortesía literaria de un filósofo que sabe que, más allá de la grandeza de lo dado, siempre persiste el abismo entre el dar y el recibir, que sabe que, más allá de la exigencia del propio destino, siempre se entromete la ironía de la historia del mundo. Los actos y las palabras del filósofo nunca encuentran asistentes. Incluso la *Apología de Sócrates* deja esa impresión. Y, sin embargo, los caminos de Zarathustra *no* son propiamente los caminos de Nietzsche, como tampoco el horizonte de posibilidad de Zarathustra es el horizonte de posibilidad del Superhombre. Lo que se pone en cuestión con Zarathustra *no* es lo que se pone en cuestión inmediatamente con el Superhombre y lo que dice Zarathustra no es lo que dice sin más Nietzsche. La distancia de Zarathustra y el Superhombre es proporcional a la distancia de Nietzsche y Zarathustra.

malvado, más solitario). Tal descripción no se puede quedar sin una exposición —aun cuando sea incipiente—, si ya previamente se ha mencionado con insistencia la cuestión de la soledad y a Zarathustra en su condición del pensador más solitario que piensa el pensamiento más abismal o infundado. Todavía más: el carácter “malvado” del sendero — que en este momento del enunciado ya se deja ver como *ein* (un) sendero— tiene que retrotraer también a Zarathustra mismo, en tanto “amigo de los malvados” y — precisamente por ello— “primer psicólogo de los buenos”. Ahora bien, Zarathustra le describe como “más malvado”, “más solitario”, pero no dice nada expreso en relación con el complemento, es decir, en relación con *aquello frente a lo cual* el sendero es “más” malvado, “más” solitario. ¿Acaso más malvado, más solitario que otro sendero? ¿Acaso más malvado, más solitario que Zarathustra? ¿Acaso no es Zarathustra “el más solitario”? Zarathustra se permite describir con cierto lujo de detalles el sendero particular, que él atraviesa. Pero esto no se queda en la sola descripción medio-fotográfica del lugar terrestre del atravesamiento. Sin duda, lo que Nietzsche quiere que se considere es la relación entre quien atraviesa y quien asciende “a través de rocalla”, pero lo hace a través de la condición de cada quien, lo que complejiza el papel de este sendero y su pensamiento en relación con Zarathustra y el pensamiento del eterno regreso. A continuación, este sendero es descrito como aquel *dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach* (al que no alentaba más ni hierba ni arbusto). Quien era descrito en primera instancia como el sujeto principal del enunciado, aquí cambia y no por una cuestión simplemente gramatical. *Kraut* y *Strauch* — no por ser algo que de ordinario cada quien alguna vez en su vida habría visto a lo largo de un sendero— son decisivos en este momento y en relación con el sendero, si bien respecto de este último lo son en relación con su ausencia (*Nicht... nicht*). Por tanto, este sendero —

al estar privado del *Zuspruch* (aliento, consuelo, asistencia, apoyo moral, incluso concurrencia)—, por cuenta de *Kraut* y *Strauch*, es un sendero que quiere expresar una nueva referencia a la filosofía y su carácter frente a la vida, frente a cuestiones tan elementales de la tierra, como son en este momento *Kraut* y *Strauch*, a la par que quiere indicar muy sutilmente el carácter inhóspito del terreno y —justo por ello— que Zarathustra es pionero en el atravesamiento, si se retoma la acepción *Zuspruch* como “concurrencia”. El sendero de la filosofía que Nietzsche quiere pensar y que Zarathustra atraviesa es esencialmente *Geröll*, es un sendero al que incluso “representaciones” mínimas de tierra ya no alientan, ya no confieren dignidad; por tanto, este sendero ya no permite — más que a su pesar— alguna suerte de ascensión, de crecimiento, de elevación. El verbo *zusprechen* (conferir, atribuir, adjudicar, conceder, otorgar, tranquilizar, consolar, infundir) no solo dice lo propio en cuanto a la relación que instaura frente al sendero —a expensas del papel de la tierra, en calidad de *Kraut* y *Strauch*—, sino que supone precisamente una forma particular de hablar, que no puede estar del todo desligada de la forma de hablar (*sprechen*) de quien se muestra como contraparte del sendero. Valga la mención —así sea de paso— de que *boshafter* supone consideraciones de tipo moral, así como *zusprechen*. Ahora bien, si bien puede ser valioso —por cuenta de estos términos— establecer una relación de afinidad entre Zarathustra y el sendero, lo cierto es que Nietzsche parece querer establecer más una relación de contraste, aun cuando para ello tenga que recurrir deliberadamente a afinidades insuperables. Precisamente por ello Nietzsche hace decir a Zarathustra —después de dos puntos (:), queriendo compactar la relación entre Zarathustra y el sendero— *ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines Fusses* (un sendero-de-montaña rechinaba bajo la obstinación de mi pie). Aquí el tono en que se describía el

sendero cambia rotundamente. Ya no parece ser un sendero sin más, sino que se muestra a todas vistas como *ein Berg-Pfad* (un sendero-de-montaña). Un sendero-de-montaña, *no* un sendero-de-valle o un sendero-de-carretera. Es un sendero-de-montaña, que solo por ser sendero perteneciente a la montaña, goza de estima de Zarathustra, aun cuando deba sostener una confrontación con él, en virtud de las obstinaciones que caracterizan a los elementos particulares. Bien se podría decir que sendero-de-montaña y obstinación son la “imagen de los sistemas filosóficos precedentes”, la “imagen saturada de la filosofía tradicional”, que no alienta la vida de ninguna manera, que se ha estancado en metafísicos conceptos muertos que Zarathustra deja tras de sí. Pero esta interpretación es imprecisa, por cuanto omite el carácter “malvado”, “solitario” del sendero-de-montaña, máxime: la obstinación afín del sendero-de-montaña y el pie de caballo de Zarathustra.<sup>71</sup> El carácter malvado, solitario, obstinado del sendero-de-montaña refiere indiscutiblemente a Zarathustra. El sendero que Zarathustra asciende es un sendero *no* transitado antes, *no* es la imagen de la filosofía o de la metafísica, pero bien podría ser la referencia más concreta del camino por seguir de la filosofía, que Zarathustra experimenta, asciende, pero que ya *no* posibilita nada para la vida (*dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach*): este árido sendero-de-montaña debe ser recorrido por quien tiene que ser creador, es decir, por quien ha vislumbrado medios más allá de la rimbombante “objetividad” y la tambaleante subjetividad de la filosofía. Ahora bien, la ascensión de Zarathustra por este sendero intransitado o inascendido no se debe entender así no más como la “imagen de la ascensión del hombre” —o de toda ascensión de los hombres hasta ahora—, sino como el proyecto de

---

<sup>71</sup> En el pasaje “Del Espíritu de la Pesadez” [“Vom Geist der Schwere”], dice Zarathustra: “Mi pie — es un pie de caballo; con él doy pasos cortos y trote sobre bastones y piedras, en cruz, a campo traviesa y sin consideración, y en todo correr rápido soy de un placer del demonio.” [“Mein Fuss — ist ein Pferdefuss; damit trapple und trabe ich über Stock und Stein, kreuz- und querfeld-ein und bin des Teufels vor Lust bei allem schnellen Laufen”]. (Nietzsche, 1988, 4, pág. 241).

una nueva posibilidad abierta por Zarathustra y *no* solo pensada. Nietzsche la ha pensado, pero solo Zarathustra la ha llevado a cabo.<sup>72</sup> Pero del sendero de montaña se dice que *knirschte unter dem Trotz meines Fusses*. La obstinación del pie de Zarathustra hace que el sendero-de-montaña —que asciende obstinado— rechine. Este sendero-de-montaña tiene los caracteres de un sendero provisto de accidentes y fragosidades, altibajos o elevaciones; no se trata de un sendero claramente definido en la montaña o de unos “camino de bosque” o de madero, de los cuales quien pretenciosamente se da por perdido, puede encontrar un “claro” sin mucho esfuerzo: este sendero ostenta la aridez de un *desierto*, no la humedad de un bosque y menos ha permitido la experiencia de saber qué es perderse en él. Es un sendero del que fácilmente, quien le asciende, se puede extraviar, sin posibilidad alguna de encontrar asidero. Este sendero-de-montaña no es un lugar paradisíaco, sino un lugar con irregularidades y depresiones bruscas, un lugar fragoso, sin bien no a causa de maleza o breñas sino de la aridez que otorga la singularidad de [la] rocalla. Basta solo examinar brevemente las condiciones físicas del sendero para vislumbrar así sea un poco las condiciones físicas que debe tener quien le asciende. Pero también es claro que el obstinado sendero de montaña parece ceder a la obstinación del pie de caballo de Zarathustra. La situación de un caballo ascendiendo por senderos pedregosos y su tendencia a resbalar o deslizar —sin caer— ayuda un poco a ilustrar una situación tan particular como la de Zarathustra. Por la importancia que Zarathustra gusta imprimir a la acción de rechinar del sendero parece querer indicar que el sendero-de-montaña y su obstinación cede o se queda

---

<sup>72</sup> El pasaje llamado “De lo visto y lo cifrado” no cabe en el calificativo de *experiencia mística*, pues ella ha supuesto desde siempre la relación con un dios, determinada esencialmente por cierta renuncia. Se tendría que ver hasta qué punto la ascensión —o, como se le ha llamado por los que creen ver tal experiencia, “viaje iniciático”— de Zarathustra es cierta renuncia, a qué dios está dirigida y a qué conduce tal relación esencial del que renuncia con el dios respecto de la totalidad del pasaje y, principalmente, respecto del pensamiento abismal o infundado.

atrás frente a la obstinación del pie de quien asciende con la misma obstinación: el rechinar es una señal de fricción, de lucha, de contención, pero asimismo una señal de derrota del sendero obstinado frente al pie obstinado. El carácter obstinado del sendero y el carácter obstinado del pie de Zarathustra pugnan en igualdad de condiciones.

\* \* \*

El movimiento de lo —por así decir— general a lo particular en el pasaje no solo tiene la peculiar intención de llevar a cierta explicitud lo que se podría etiquetar someramente como “terreno”, sino que quiere —por cuenta de la concreción que suscita lo más singular del sendero-de-montaña— afinar aún más la disposición del pie-de-caballo de Zarathustra. El relato de las postrimerías no tiene problema alguno en vincular las partes del cuerpo de Zarathustra, máxime si refuerzan la lucha incluso interna del pensador con determinadas eventualidades y crea disposiciones extrañas pero no inesperadas en lo que respecta a los elementos implicados en la singular ascensión:

Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten liess: also zwang mein Fuss sich aufwärts.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> “Mudo pasando sobre burlón crujido de guijarros, aplastando la piedra que le hacía resbalar: así se coaccionaba mi pie hacia arriba.” Nietzsche es de los pocos filósofos-literatos que puede convertir la *mudez* de un pie en un hermoso sonido de *galope*, presente en el juego sonoro de verbos *schreitend*, *zertretend*, *gleiten*. Incluso se vuelve manifiesta otra consonancia —que por razones obvias es difícil de mantener en español— entre los términos *Pfad* (sendero) y *Pferd* (caballo). El verbo *zwingen* (obligar, apremiar, coaccionar, compulsar, alentar, constreñir, compeler, forzar, domeñar) remite a lo que Zarathustra, más adelante en “Del Hombre Superior”, propone en relación con aquel que *ve* el miedo, con aquel que lo ve pero lo *coacciona* para beneficio suyo, que se hace señor del propio temor a través de su coacción por el coraje, que es la prueba de la tenencia de corazón. La coacción del pie de Zarathustra —y de Zarathustra mismo— es

Efectivamente, lo más inmediato estriba en que se concite la atención sobre la ausencia del pronombre personal “yo”, así como el juego de palabras —cuyo sonido es similar al de cierto galope— y, finalmente, que el sujeto principal del enunciado —aun cuando se hable, en primera instancia, de mudo— sea el pie de Zarathustra. En este momento del pasaje se insiste en el modo particular de la ascensión del pie y se añaden aspectos en relación con la condición del pie y la condición adversa de los guijarros, que parecen no dejar hablar a quien provoca semejante adversidad. La expresión *Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend...* (Mudo pasando sobre burlón crujido de guijarros...) hace no solo que los elementos cambien (obstinación de pie contra obstinación de sendero), sino que se alteren para afianzar más la calidad de la lucha y contornear otras disposiciones (mudez del pie contra burla de guijarros). Zarathustra refiere al movimiento progresivo de quien es o se siente burlado por lo que es afectado por su movimiento, y de esta manera es víctima por ocasión de su propio hacer. El *stumm* no es más que la consecuencia del *über... schreitend*, mismo que hace que lo que en primera instancia sea *Kieseln* —o menor, *Geklirr von Kieseln*—, se convierta en la expresión *den Stein zertretend, der ihn gleiten liess* (pisando la piedra que le hacía resbalar). La transformación del (indeterminado) *Kieseln* por *den Stein* permite que quien es externo al relato —y tiene que serlo por más que no quiera— se dé una idea de lo que implica para el pie efectuar su movimiento de ascensión, dadas las condiciones sumamente difíciles: una cosa es soportar la contrariedad emocional que supone una “burla” y otra cosa es soportar la contrariedad física que dificulta la efectuación de algo, por mínimo que sea. Poco es que se diga que el mutismo o la mudéz —no silencio— del pie de Zarathustra mueve a pensar en imposición o en cierta imposibilidad

---

dirigirse hacia arriba, en la pregunta por el curso de la filosofía de Nietzsche, por cuenta de la disposición de las fuerzas antagónicas: pie-de-caballo, su obstinación y mudéz por un lado, y el sendero, su obstinación y rechinar por otro. (Nietzsche, 1988, 4, pág. 358).

física de “hablar”; que incluso el pie de Zarathustra está sobre o por encima de burla o pequeñas mofas, cuando lo que parece soportar la progresión del movimiento y lo que suscita se concentra en el inciso que sigue a los dos puntos (:). La expresión *also zwang mein Fuss sich aufwärts* (así se coaccionaba mi pie hacia arriba). El *also* enfatiza la manera de la “coacción hacia arriba”, es decir, el movimiento progresivo de estar —hacia arriba— “pasando”, “pisando” y —por efecto de la(s) piedra(s)— “resbalando”. Se coaccionaba el pie de Zarathustra, como se coacciona a sí mismo el caballo al galopar hacia arriba. Es comprensible que la piedra le haga resbalar —dada la condición de la piedra y el pie—, como pasa con los caballos en ciertas trochas. Pero el pie de Zarathustra se coaccionaba hacia arriba. Este coaccionarse introduce una no pequeña puntualización en relación con la obstinación, pero permite preguntar por *lo que* coacciona “hacia arriba” y ya no por el modo en cuanto tal del “coaccionaba hacia arriba”. ¿Cuál es la coacción (*Zwang*) de aquel que asciende como asciende hacia la dirección que asciende? ¿De dónde surge justamente lo *apremiante* de tal dirigirse hacia arriba? ¿Sugiere acaso lo apremiante el *porqué* del pensador? La dirección del coaccionarse *aufwärts* es la indicación del compromiso con la filosofía del pensamiento del eterno regreso como permanente coacción a mantenerse firme, en la forma de una disposición entendida como resistencia.

\* \* \*

Aquí se abre la puerta al curso en la pregunta por los elementos, y no es posible asimismo ahondar el carácter de los elementos sin un acercamiento previo al curso mismo.

En todo caso, el curso oscila en la apariencia de la espacialidad del arriba y el abajo, y crea —desde el aspecto de un momento— las diversas intensidades de los elementos, además de la ilusión de *un único* sentido. Pero el sentido está determinado por las disposiciones. Los personajes —elementos determinantes del relato— son esencialmente disposiciones. Tanto el sentido del coaccionarse (*zwingen sich*) del pie, como el sentido del tirar (*ziehen*) del Espíritu parten de los incondicionados que sirven de “terreno” a las diversas intensidades y, a su vez, las intensidades son desde y en ese terreno. En este momento crucial se insieren las trayectorias, las direcciones, los sentidos, y se advierte también la presencia del discrepante y milenarismo espíritu creador:

Aufwärts: — dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.<sup>74</sup>

Se nota inmediatamente el carácter enfático de este singular comenzar —pues justo antes Zarathustra había dicho que su pie se coaccionaba hacia arriba—, al tiempo que permite preguntar por la instancia —como tensión de hacia arriba-hacia abajo—, en el sentido de preeminente y constante curso *hacia dónde*. Parece muy fácil decidirse por el *Aufwärts* o el *Abwärts* y preterir las preguntas, siempre determinantes. Si el “hacia dónde” —que yace de fondo— está ya decidido, por mor de las necesidades propias del relato y el pensamiento, eso viene ciertamente después del examen, aun cuando se pretenda previo al examen mismo. Pues el “hacia dónde” se plantea como la instancia constante de quien busca el sentido y es en él, al punto que evidencia que la instancia no está planteada al modo corriente de una instancia y mucho menos está puesta ahí para que se decida por ella sin

---

<sup>74</sup> “Hacia arriba: — a pesar del Espíritu que le tiraba hacia abajo, tiraba hacia el abismo, el Espíritu de la Pesadez, mi demonio y archienemigo.” *Erzfeinde* (archienemigo): en la literatura de corte heroico quiere decir enemigo principal, el más difícil de combatir, el que más medios requiere para combatirlo.

conmoción alguna. La instancia del “hacia dónde” hay que conquistarla (preguntarla) aquí en la contratensión, es decir, en la intensidad del relato, aun cuando —para el caso— solo se pueda, por lo pronto, insinuar. Sin embargo, tal insinuación no desconoce precisamente el porfiar en la ascensión.<sup>75</sup> El escenario es de lucha entre el ascenso y el descenso, pero eso no es decir mucho, sobre todo en un filósofo en el que las relaciones son lo más difícil de pensar y, más aun, un filósofo que dejó la puerta abierta (la sospecha) para pensar otras oscilaciones del sí y del no, o incluso oscilaciones que vayan en otros sentidos distintos del sí y del no. No basta apañárselas con estas oscilaciones, si se deja de lado que lo que subyace en toda relación —más allá de una relación de dominio— es la fugaz apertura de lo incomunicable. La expresión adverbial *zum Trotz* optimiza el contraste —y en este caso la tremenda relación— de los elementos en tensión, al tiempo que sirve a Nietzsche para introducir sutilmente la obstinación (*Trotz*) del Espíritu de la Pesadez, queriendo decir que dicho Espíritu también es obstinado o que, para efectos de la ascensión, tira hacia abajo con obstinación. En consonancia, vale sobremanera adentrarse en el detalle del empleo del guión (—) en este tirante momento de ascenso-descenso. El guión —o los guiones— nunca es fortuito en este pasaje y mucho menos en el *Zarathustra*. Máxime: no se ha leído esta obra si no se ha hecho el intento de comprender también el sentido de la presencia de los guiones. Ciertamente, Nietzsche quiere que se piense —o que por lo menos se considere— el carácter *dramático* de semejante ascensión, lo embarazoso o aparatoso del subir, del coaccionarse hacia arriba y, principalmente, de la persistencia, violencia e insidia de

---

<sup>75</sup> Un lector serio se tiene que liberar de la penosa costumbre de leer el *Zarathustra* poniéndose solo en las sandalias del propio Zarathustra, así como debe desbrozar una lectura de Platón en la que se pone solo en los pies descalzos de Sócrates, dejando de lado a los demás interlocutores. Hay que leer el *Zarathustra* como si estuviese leyendo el más difícil de los diálogos platónicos. Ya Heidegger dijo algo parecido —y con razón—, bien que en relación con la pareja imposible “Aristóteles y Nietzsche”.

semejante Espíritu que coacciona a bajar.<sup>76</sup> No obstante, las fuerzas antagónicas —son contrastantes o antagónicas porque el Espíritu de la Pesadez tiraba (al pie de Zarathustra) *abwärts* (hacia abajo), *abgrundwärts* (hacia el abismo), mientras que él se coaccionaba en sentido contrario, es decir, *aufwärts* (hacia arriba)— pugnan en igualdad de condiciones. Pero no se salte sobre los matices de la inclusión de las direcciones o sentidos. Los sentidos suponen límites, estrechuras, pero de igual modo relaciones, correspondencias, vínculos, más si dichos sentidos están inmersos en la rigurosidad del relato. En todo caso, las direcciones están hechas de intensidades. No hay aquí una dirección en y por sí misma, aun cuando por su gracia se pretendan establecer ciertas incondicionalidades o direcciones con tono incondicional. Atendiendo a esta relación tensionante de ascenso-descenso, es decir, a esta *contratensión* —palabra tan manida en determinados ámbitos—, no se puede decir que no hay un arriba y un abajo, e incluso algo que parece ser más abajo que todo abajo. Tirar hacia el abismo —o hacia lo infundado— es aquí el extremo de lo más arriba hacia lo que se coaccionaba el pie de Zarathustra. Pero, ¿qué relación hay entre el abismo del hacia el abismo (*abgrundwärts*) y el abismo del pensamiento abismal o infundado (*abgründlichen*)? Esta pregunta es fundamental, porque pone en juego la relación entre el *ver* y el *pensar*, co-pertenecientes al intento de ahondar el carácter abismal o infundado del pensamiento metafórico-inspirado de Nietzsche. Pero decir esto equivale a simplificar demasiado el asunto. Quien tira hacia el abismo es el Espíritu de la Pesadez, el demonio de Zarathustra y archienemigo, y no puede resultar menos que interesante que quien siempre se ha

---

<sup>76</sup> Los guiones, que aparecen dos veces (una vez en el momento anterior y una vez en este), pretenden alejar del escenario del relato toda posible distensión entre lo que sube y lo que no deja subir: basta con imaginar dos “seres” —uno tratando de subir y otro tratando de bajar—, pero atados a una cuerda. Los guiones son aquí en muchos sentidos el gran detalle. Aun cuando introducen cierto carácter dramático (y hasta cómico), insertan asimismo —pero ya en la lectura— cierta pausa. Pero esta pausa es la pausa de la tirantez, la pausa aparente que crea estadios concretos de relación y delimitación de las fuerzas que aquí se quieren —y tienen que ser— antagónicas.

considerado que impide pensar el pensamiento abismal o infundado, tire, no obstante, hacia el abismo, hacia lo infundado. ¿De qué tipo de abismo se habla aquí? ¿Hay acaso un abismo de lo más hacia abajo y un abismo de lo más hacia arriba? ¿Hay un abismo-del-abismo y un abismo-de-la-cumbre? Afirmo que el Espíritu de la Pesadez tira hacia abajo, hacia el abismo, justamente donde el abismo no se puede ver-experimentar como abismo, justamente donde el abismo pierde su carácter de abismo. El Espíritu de la Pesadez hace del abismo un llano, quiere convertir la tensión del hacia arriba-hacia abajo —necesaria en todo movimiento de la vida, es decir, en todo *proceso* de ascensión— en la relajación de lo llano, en la distensión de lo plano, en la horizontalidad de las perspectivas a ras de suelo. El Espíritu de la Pesadez tira hacia el abismo, pero el abismo no le pertenece porque no le ha pensado. El Espíritu de la Pesadez no ha pensado el abismo y la cumbre como *uno*, no ha pensado la co-pertenencia de la cumbre y el abismo, la cumbre abismal, la cumbre-abismo, esto es, no ha pensado —todo indica que no puede pensar— el pensamiento del eterno regreso y mucho menos hacer de ello la enseñanza del eterno retorno de lo mismo.<sup>77</sup> El término que determina al Espíritu es el término *Schwere*, el peso, la gravedad, la importancia, la pesadez, y recuerda al adjetivo *schwer*, difícil, duro, grave, serio, ímprobo, pesado. El término *Schwere* se encuentra declinado en genitivo, queriendo indicar Nietzsche con esto en un primer momento que a dicho Espíritu pertenece la pesadez, la

---

<sup>77</sup> Ahora bien, no por ello la presencia del Espíritu de la Pesadez al interior del relato es simplemente accesoria. Él es esencialmente la causa de que todas las cosas caigan, si bien en el caso de Zarathustra ha encontrado una resistencia frente a su *caer*, y es por ello que es posible aquí hablar de tensión, del arriba y del abajo, etc. Si *durch* (por, a través de) él caen todas las cosas, entonces lo que viene en su decir hay que concebirlo en principio como autoreferencial y, por tanto, habría que pensar el carácter de la autoreferencia en su inmediatez. Esa inmediatez merece una exposición, sobre todo si el Espíritu de la Pesadez es aquí el mayor y primer obstáculo de lo ascendente (la vida), tal como se le ha revelado a Zarathustra; pero esto no significa que el Espíritu de la Pesadez es algo así como “extravital” o que su lugar se encuentra por fuera de lo que Zarathustra entiende como vida. Ello lo convierte en personaje determinante de la obra *Así hablaba Zarathustra* —no en vano Nietzsche le dedica un pasaje, cerca del final de la “Tercera parte”— y, para el caso, del pasaje “De lo visto y lo cifrado”.

gravidad, la dificultad, la dureza, etc. Pero lo más probable es que tal *Schwere* sea la naturaleza o la *cualidad* del Espíritu, sin que por ello se esté haciendo una distinción entre lo que aquí sería “espíritu” y “pesadez”. Espíritu y pesadez han de verse justamente en la unidad en la que cada uno puede ser lo que es, es decir, la unidad en la que el espíritu y la pesadez se corresponden como parte de la esencia del mundo, tal y como corresponde al prestigio del Espíritu de la Pesadez como “señor del mundo”. Entonces este Espíritu es Espíritu-Pesadez —todas las acepciones del término *schwer* son co-determinantes de este personaje— y solo a través de esta yuxtaposición o adyacencia es que se ha de determinar. En varias ocasiones Nietzsche —a través de Zarathustra— se detiene en la caracterización de semejante Espíritu, hasta el punto de hacer una mención a un encuentro y a un reencuentro.<sup>78</sup> Por sus ingentes repercusiones, estos encuentros-reencuentros tienen el tono de una revelación, de algo que ha llegado a la comprensión de Zarathustra y ha de quedarse en ella. En el pasaje del encuentro Zarathustra le llama “serio, radical, profundo, solemne” (*ernst, gründlich, tief, feierlich*). Es sorprendente la forma en la que lo describe, máxime si se observa el término que tiene relación —bien que por contraste— con el “hacia abajo”, el “hacia el abismo”. Zarathustra le llama *gründlich* (radical, exhaustivo, completo, sólido,

---

<sup>78</sup> En el pasaje “Del leer y el escribir” [“Vom Lesen und Schreiben”], dijo Zarathustra en relación con el encuentro: “Y cuando vi a mi demonio, entonces le encontré serio, fundamental, profundo, solemne: era el Espíritu de la Pesadez — a través de él caen todas las cosas.” [“Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, — durch ihn fallen alle Dinge”]. En relación con el reencuentro, dirá Zarathustra en el pasaje “De tablas viejas y nuevas” [“Von alten und neuen Tafeln”]: “Donde también reencontré a mi viejo demonio y archienemigo, el Espíritu de la Pesadez y todo lo que él creó: coacción, estatuto, carencia, consecuencia y finalidad y voluntad y bueno y malvado:—” [“Wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere und Alles, was er schuf: Zwang, Satzung, Noth und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse”]. Ya en el pasaje “La canción de baile” [“Das Tanzlied”], dijo Zarathustra: “Una canción de baile y escarnio sobre el Espíritu de la Pesadez, el supremo y más poderoso de todos mis demonios, de quien ellos dicen que es el “Señor del Mundo”.” [“Ein Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere, meinen allerhöchsten grossmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, dass er „der Herr der Welt“ sei.”]. (Nietzsche, 1988, 4, págs. 49 y 248 y 140, respectivamente). Aun cuando en “De lo visto y lo cifrado” no se hable propiamente de un encuentro, sino de un inquietante sentarse del Espíritu de la Pesadez sobre Zarathustra, es posible que tales encuentros aludan a un *único* encuentro y ello por la significación del Espíritu de la Pesadez y su papel en la comprensión del mundo (para Nietzsche, entendido como vida o existencia).

fundamental). ¿En qué consiste la radicalidad, la exhaustividad, la completitud, la solidez, la fundamentalidad del Espíritu de la Pesadez que tira hacia abajo, hacia el abismo? Ya lo dije. Él es quien tira hacia abajo, hacia el abismo; por tanto, él es la resistencia que quiere y necesita lo ascendente (la vida) para ser más. En ello consiste justamente y en buena medida el carácter del Espíritu de la Pesadez. Acaso por su gracia es que todas las cosas no se disuelven, acaso por sus bondades lo ascendente (la vida) alcanza cierta concreción. Pero esto no lo hace por ello el mayor estimulante y es aquí donde lo que “encarna” el Espíritu de la Pesadez exhibe un carácter paradójico: encarna el máximo obstáculo de lo viviente-voluntad. Además, el Espíritu de la Pesadez es demonio y archienemigo de Zarathustra. El término *Teufel* introduce reminiscencias de tipo religioso, concretamente, cristiano —no parece a simple vista tener que ver etimológicamente con el término *Dämon*—; sin embargo, este Espíritu de la Pesadez no parece evocar, por lo pronto, elementos cristianos.<sup>79</sup> Parece que el Espíritu de la Pesadez en este pasaje está, como otros elementos, simplemente insinuado. Toda reminiscencia y representación del Espíritu de la Pesadez tiene en este pasaje el carácter de la insinuación. Si él ha de encarnar determinada postura y pensamiento ante la vida, ellos se tienen que colegir de la representación de Zarathustra en la vida y de su lugar como creador frente a las creaciones del Espíritu de la Pesadez.<sup>80</sup> El

---

<sup>79</sup> Mencionar una lucha de Zarathustra contra el Espíritu de la Pesadez —aquel en representación de Nietzsche y este en representación del cristianismo— no ayuda en nada a entender la singularidad del pasaje, siempre más allá de esas pobres referencias ya tan gastadas desde hace más de un siglo.

<sup>80</sup> En el pasaje “Del Espíritu de la Pesadez”, dirá Zarathustra: “Y nosotros — ¡nosotros arrastramos fielmente lo que se nos da en dote, en duros hombros y sobre ásperas montañas! Y [si] sudamos, así se nos dice: “Sí, la vida es difícil de llevar” // ¡Pero solo el hombre es [para] sí difícil de llevar! Eso porque él arrastra demasiado de extraño en sus hombros. Igual al camello, genuflexiona y se deja cargar bien. // Especialmente el hombre fuerte, el que lleva, al que le es inherente la veneración: demasiadas pesadas palabras y valores *ajenos* carga sobre sí — ¡ahora la vida se le antoja un desierto!” [Und wir — wir schleppen treulich, was man uns mitgiebt, auf harten Schultern und über rauhe Berge! Und schwitzen wir, so sagt man uns: „Ja, das Leben ist schwer zu tragen!“ // Aber der Mensch nur ist sich schwer zu tragen! Das macht, er schleppt zu vieles Fremde auf seinen Schultern. Dem Kameele gleich kniet er nieder und lässt sich gut aufladen. // Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele *fremde* schwere Worte und Werthe lädt er auf sich, — nun dünkt

Espíritu de la Pesadez es el creador de uno de los conceptos favoritos y determinantes del pensamiento de Zarathustra-Nietzsche. La filosofía de Nietzsche es tan radical como los ámbitos conceptuales de los que parte. No se puede saltar así no más sobre los “préstamos” que ha tomado Zarathustra respecto de las creaciones del Espíritu de la Pesadez —o Nietzsche respecto de la tradición filosófica-metafísica— sea para criticarlos o transvalorarlos. Esto último es siempre la tentativa de lanzar un puente sobre un abismo. Ahora bien, que Zarathustra *trägt* (lleve, porte, resista) al Espíritu de la Pesadez a lo largo de su ascensión, ¿es la forma que Nietzsche tiene de decir que Zarathustra aún no se ha liberado de lo propio del Espíritu de la Pesadez y, por ello, ajeno a sí mismo? ¿Tal llevar a cuestas sería la imagen de lo fatigoso que resulta, para Zarathustra, resistir las valoraciones impersonales? ¿Dónde queda Nietzsche en este desdoblamiento? Todo esto es justamente lo que en este pasaje Nietzsche quiere determinar, a través de Zarathustra, como su *Teufel und Erzfeinde*. Entonces Zarathustra es un héroe trágico y exige un enemigo (su antítesis) a quien hacer la guerra. ¿Qué es, pues, el Espíritu de la Pesadez? El Espíritu de la Pesadez es la *espiritualización de la enemistad de Zarathustra* y no simplemente la metáfora de un ser

---

das Leben ihm eine Wüste!]. (Nietzsche, 1988, 4, pág. 243). En este pasaje se habla de *las cosas ajenas que se llevan sobre sí*. Sin embargo, ello dice muy poco. Zarathustra comienza primero haciendo una referencia a ciertas partes de su cuerpo, y a partir de esta referencia al cuerpo es que se ha de pensar la totalidad del pasaje. Luego se desprende una disquisición sobre lo que el Espíritu de la Pesadez *schafft* (crea, establece, logra, consigue, constituye, procura) en el hombre, y sin embargo llama la atención la forma en la que Zarathustra habla del Espíritu de la Pesadez como algo que sin embargo no merece mayor explicitación, como si el Espíritu de la Pesadez fuera algo evidente y que, con todo, ejerce su influencia en el hombre. En todo caso, el pasaje asegura que el Espíritu de la Pesadez es un *creador*: crea las disposiciones necesarias en el hombre en las cuales se inscribe la vida y la tierra como ámbitos de existencia impersonal (en gran medida por la existencia de “absolutos impersonales”). Pero estos son los absolutos de la metafísica y no pueden ser de otra manera. Los impersonales que crea la metafísica son “posesión personal” del Espíritu de la Pesadez. Bajo estas creaciones el hombre es más topo que ningún topo (incluso se asemeja al asno, por su incapacidad de hacer distinciones). El asno (como el cerdo) es el animal de la indistinción, así como la araña es el animal de la igualación. El linaje del pájaro le es desconocido, porque el Espíritu de la Pesadez no es un pájaro y no puede serlo y mucho menos conoce la sabiduría propia de ese linaje. Ese linaje permite sobre-elevaciones, permite el acceso a las distinciones, precisamente, a las perspectivas. Pero el Espíritu de la Pesadez es un creador y esto no ha de pasar inadvertido nunca, sobre todo si uno de los productos de su creación es, entre otros, el concepto de voluntad. (Nietzsche, 4, pág. 247-248).

que se lleva a costas.<sup>81</sup> Solo Zarathustra ha comprendido el valor del Espíritu de la Pesadez, solo Zarathustra ha entendido la importancia de tener —incluso muy cerca— su antítesis. Su enemistad se extravió de tal manera que el objeto de su enemistad se espiritualizó. El Espíritu de la Pesadez es una enemistad espiritualizada, una enemistad reconocida como necesaria en el camino de la ascensión, o mejor, necesaria para la fortaleza que se requiere para lo que está planteado-proyectado como un porvenir, a la vista de una ascensión.

\* \* \*

El retrato del Espíritu de la Pesadez no se detiene en lo precedente. Hay un movimiento en la descripción de Zarathustra que va de lo externo a lo interno. Lo externo es aquí tan determinante como lo interno en la caracterización de los rasgos peculiares del Espíritu de la Pesadez:

Aufwärts: — obwohl er auf mir sass, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend;

Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> “Y, sobre todo, que yo soy enemigo del Espíritu de la Pesadez, eso es de la especie-pájaro: ¡y, en verdad, enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo! ¡Oh, adónde no voló y se extravió ya volando mi enemistad!” [“Und zumal, dass ich dem Geist der Schwere feind bin, das ist Vogel-Art: und wahrlich, todfeind, erzfeind, urfeind! Oh wohin flog und verflog sich nicht schon meine Feindschaft!”]. (Nietzsche, 1988, 4, pág. 241).

<sup>82</sup> “Hacia arriba: — aun cuando en mí se sentaba, enano a medias, topo a medias; paralítico; paralizante; vertiendo plomo a través de mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro.” Bien se podría traducir el término *lähmend* en calidad de verbo en gerundio (paralizando, entumeciendo, inmovilizando). No está de más llamar la atención en este punto sobre la semejanza fonética entre *träufeln* (verter, gotear, chorrear) y *Teufel*. Tampoco es incidental la presencia de la preposición *durch*, que acompaña de manera deliberada al Espíritu de la Pesadez en este pasaje y como en el de “Del leer y escribir”.

El *Aufwärts* y su determinación están por encima del *obwohl* e incluso de un *wenn auch*. No se olvide la incidencia —no incidental— en la presencia de los dos puntos (:), después de los cuales hay un guión (—).<sup>83</sup> Pero el Espíritu de la Pesadez se sienta sobre Zarathustra y, además, es *halb Zwerg* (enano a medias), *halb Maulwurf* (topo a medias). No vale condescender a su aspecto físico sin más —ciertamente repelente y desagradable—, si en ello se hace caso omiso de su radicalidad. El Espíritu de la Pesadez, cual *halb Zwerg* y *halb Maulwurf*, se sentaba sobre Zarathustra. Al ser *halb Zwerg* se sienta sobre Zarathustra como quien quiere aprovechar la visibilidad que ofrece sentarse a esa altura —o como lo que tiene que llevar Zarathustra—, es decir, aquí lo llevado se alimenta de las posibilidades del que lleva. Pero la misma posibilidad de acceder a un ámbito de visión más amplio y vasto se viene al suelo por la condición del Espíritu de la Pesadez de *halb Maulwurf*, es decir, por ser en este caso el híbrido de un animal que mete su nariz en la tierra y no ostenta una muy buena capacidad de visión. El Espíritu de la Pesadez es el híbrido de dos seres que no pertenecen a la altura, no solo por condición sino por disposición. El Espíritu de la Pesadez no es siquiera enteramente una cosa o la otra (*halb Zwerg*, enano a medias, *halb Maulwurf*, topo a medias). El Espíritu de la Pesadez no es enano ni topo y, ciertamente, estas medianías tienen que decir lo suyo en relación con el carácter del Espíritu que, enteramente, sí es *Schwere*. Pero el Espíritu de la Pesadez es también *lahm* (paralítico, cojo, tullido, débil, paralizado); además de que su condición de paralítico le permite relacionarse por contagio —como si fuera una enfermedad—, pues también es *lähmend* (paralizante, entumeciente, inmovilizante). El Espíritu de la Pesadez *cojea*, *paraliza* y por él *caen* todas las cosas. Ahora bien, el carácter contagiante del Espíritu de la Pesadez no consiste solo en

---

<sup>83</sup> Patrón presente en el momento anterior del pasaje, pues Nietzsche no tiene problema alguno en repetir términos y expresiones, y repetir términos y expresiones es necesario.

el hecho de que paralice —*haciendo peso*— a Zarathustra, sino también por lo que hace mientras se sienta sobre quien se sienta: el Espíritu de la Pesadez está *träufeln* (vertiendo) plomo, *durch* (a través de, por) el oído, *in* (en) el cerebro de Zarathustra. No está de más llamar la atención en este punto sobre la semejanza fonética entre *träufeln* (verter, gotear, chorrear) y *Teufel*. Tampoco es incidental la presencia de la preposición *durch*, que acompaña de manera deliberada al Espíritu de la Pesadez en este pasaje y en otros (Nietzsche, 4, pág. 48 y ss.). En la reincidencia de la preposición *durch* hay una indicación del carácter mediador o medianero —carácter de medianero (o de intercesor)— del Espíritu de la Pesadez y que parece ya insinuar Zarathustra con su retrato de *halb Zwerg, halb Maulwurf*. El Espíritu de la Pesadez es un mediador (o intercesor) que establece medianías con la vida usando como vehículo la disposición del hombre ante la vida. Sin embargo, no solo es plomo lo que el Espíritu de la Pesadez vierte en el *Hirn* (cerebro) de Zarathustra, sino *Bleitropfen-Gedanken* (pensamientos-gotas de plomo). El *Hirn* es el lugar donde caen esos *Bleitropfen-Gedanken*. Es probable que cuando Zarathustra dice *Hirn* se esté refiriendo —bien que desde el punto de vista de la anatomía-fisiología de su tiempo—, a su *Nervenzentrum*; pero también es probable que con la referencia al *Hirn* Zarathustra esté llamando la atención, aun cuando no poéticamente, a su *Herz*.<sup>84</sup> Parece ser que la imagen metafórica de los *Bleitropfen-Gedanken* especifica ese plomo del que se habla inicialmente,

---

<sup>84</sup> Veo aquí una sutil relación con la Cuarta y última parte, cuando en el pasaje “El mendigo voluntario” [“Der freiwillige Bettler”] se dice: “Me descifraste bien, contestó el mendigo voluntario, con corazón aliviado. Yo amo la miel, también mastico grano, pues busqué lo que agrada al paladar y purifica el aliento: // — también lo que necesita largo tiempo, un oficio para-el-día y para-el-hocico de apacibles ociosos y haraganes. // Por supuesto, estas vacas lo brindaron por mucho: se inventaron el rumiar y [el] yacer-en-el-sol. También se abstienen de todos los pensamientos pesados, que hinchan el corazón.” [“Du erriethst mich gut, antwortete der freiwillige Bettler, mit erleichtertem Herzen. Ich liebe den Honig, ich malme auch Körner, denn ich suchte, was lieblich Mundet und reinen Athem macht: // — auch was lange Zeit brauch, ein Tag- und Maul- Werk für sanfte Müssiggänger und Tagediebe. // Am weitesten freilich brachten es diese Kühe: die erfanden sich das Wiederkäuen und In-der-Sonne-Liegen. Auch enthalten sie sich aller schweren Gedanken, weilche das Herz blähn.”]. (Nietzsche, 1988, 4, págs. 336-337).

unos pensamientos-gotas de color gris azulado como el plomo. Estos pensamientos del Espíritu de la Pesadez, cual gotas de plomo, no representan el pensamiento de la voluntad de poder (rojo ardiente) y menos el pensamiento del eterno retorno de lo mismo (amarillo intenso). Además, los *Bleitropfen-Gedanken* se oponen radicalmente a esas *plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit*.<sup>85</sup> Entonces se estaría destacando, a través de la naturaleza de sus pensamientos, la distancia o la no-pertenencia del Espíritu de la Pesadez a la ligereza. *Bleitropfen-Gedanken*, esto es, pensamientos pesados, propios del Espíritu de la Pesadez que piensa y encarna un *único* pensamiento: el pensamiento de la nulidad de la voluntad *en* el todo de lo existente. Puedo concluir que los referentes del relato no solo perfilan el escenario, sino que recrean las fuerzas antagónicas bajo las cuales se rige. El sendero asciende obstinadamente, casi con la misma obstinación con la que el pie de

---

<sup>85</sup> En *Más allá de bueno y malvado*, dirá Nietzsche: “¡Ay, qué sois pues, vosotros pensamientos míos escritos y pintados! No hace mucho tiempo entonces erais aún tan multicolores, jóvenes y maliciosos, llenos de espinas y secretos aromas, que me hacíais estornudar y reír — ¿y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y algunos de vosotros, lo temo, estáis dispuestos a llegar a ser verdades: ¡tan inmortal es ya el aspecto que ellos ofrecen, tan honesto que desgarran el corazón, tan aburrido! ¿Y alguna vez ha sido de otro modo? ¿Pues qué objetos escribimos y pintamos nosotros, nosotros mandarines con pincel chino, nosotros eternizadores de las cosas que se *dejan* escribir, qué es pues lo que solo somos capaces de pintar? ¡Ay, únicamente eso que justo quiere marchitarse y que comienza a perder su perfume! ¡Ay, únicamente tempestades que se alejan y se disipan, y amarillos sentimientos tardíos! ¡Ay, únicamente pájaros cansados de volar y extraviados en su vuelo, y que ahora se dejan atrapar con la mano —con *nuestra* mano! ¡Nosotros eternizamos lo que no puede vivir y volar mucho tiempo, únicamente cosas cansadas y desgastadas! Y solo es vuestra *tarde*, oh pensamientos míos escritos y pintados, para la cual solo tengo yo colores, acaso muchos colores, muchas multicolores delicadezas y cincuenta amarillos y grises y verdes y rojos: —pero nadie me adivina, con base en esto, qué aspecto ofrecíais en vuestra mañana, vosotras chispas repentinas y prodigios de mi soledad, ¡vosotros mis viejos amados — —pensamientos *perversos!*” [“Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, dass ihr mich niesen und lachen machtet —und jetzt? Schon habt ihr eure Neuheit ausgezogen, und einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig! Und war es jemals anders? Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chnesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben *lassen*, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriecken! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, —mit *unserer* Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer *Nachmittag* ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: —aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten — — *schlimmen* Gedanken!”]. (Nietzsche, 1988, 5, págs. 239-240).

Zarathustra se coaccionaba hacia arriba y con la misma obstinación —a través de la locución adverbial *zum Trotz*— del Espíritu de la Pesadez que tiraba al pie de Zarathustra hacia abajo. Tres formas de obstinación que extienden la confrontación en la sensibilización del pensar de Nietzsche, en la configuración de una movilidad que solo se parece desmedir y detener en la fijeza de los colores, y ello convierte este momento del pasaje en el objeto digno de una pintura. Ahora bien, se podría pensar —aunque Zarathustra no lo traiga a cuento de manera expresa— que su vivencia *reciente* además de otro encuentro con el Espíritu de la Pesadez fue en su ascensión previa a la partida de las Islas Afortunadas. El *jüngst* del encuentro resalta el carácter novedoso de la lucha de las comprensiones del mundo. Puedo afirmar —aunque una afirmación como esta perezca pequeña— que *fue hace poco* que Zarathustra, en un camino de ascenso-descenso, confrontó, delimitó —es decir estableció un diálogo con— una *antigua* comprensión del mundo en favor de su *nueva* comprensión del mundo, misma que tendría que ver cabalmente con la tentativa de liberación y redención del Espíritu de la Pesadez, en consonancia con su comprensión abismal del tiempo. La confrontación-de-fuerzas es el paradigma de la lucha-de-interpretaciones. De esta manera, el Espíritu de la Pesadez — como gran mediador y gran creador— es una interpretación del todo de la existencia y su palabra es la representación de ese todo en lo que respecta a su contienda con el pensamiento más abismal o infundado.

\* \* \*

Lejos de que la sensibilización del pensar de Nietzsche traiga a cuento la presencia del *Meer* y la *Hochgebirge* —si bien esto confronta de forma especial lo horizontal y lo vertical en la filosofía de Nietzsche—, Heidegger<sup>86</sup> piensa el lugar de la profundidad en relación con la altura, que crece conforme se asciende. Aunque sus palabras parezcan apuntar a esto, Heidegger no pretende subsumir una en otra, sino pensar la correlación entre una y otra, a fin de llevar a concreción el sopesamiento o la confrontación entre el Espíritu de la Pesadez y Zarathustra, que a la sazón se muestra como co-determinante del pensamiento que piensa Nietzsche y de la decisión que se juega por mediación de los “personajes”. Si bien parece estar determinada por momentos precedentes —pero aquí solo es insinuada por Heidegger—, vale la pregunta: ¿solo se puede relatar lo esencial de lo visto y lo cifrado a través de imágenes y, por ello, lo que habría de resonar en los oyentes —en virtud del carácter de una comunicación como la que me ocupa— sería una parodia de las imágenes?

---

<sup>86</sup> “¿Y qué relata Zarathustra? Su ascensión por un sendero de montaña en el crepúsculo — un crepúsculo acentuado a través de que se enfatiza: “No solamente un [único] sol se había hundido en su ocaso para mí”. Con este relato de la ascensión se estrechan dos ámbitos esenciales de imágenes en los que constantemente se mueve la sensibilización del pensar de Nietzsche: el mar y la alta cordillera.// En la ascensión tiene que llegar a ser superado continuamente el “Espíritu de la Pesadez”: él tira constantemente hacia abajo y, sin embargo, para el que asciende, que lleva a lo alto a este su “archienemigo”, es en absoluto solo un enano.// Pero en el ascender crece al mismo tiempo la profundidad, el abismo recién se convierte en abismo — no porque el que asciende se precipite hacia abajo, sino porque asciende a lo alto. A la altura pertenece la profundidad, la una crece con la otra. [...]// En el ascender hay necesariamente estancias donde, al mismo tiempo, el hacia-arriba y el hacia-abajo llegan a ser sopesados uno contra otro: el Espíritu de la Altura ascendente y el Espíritu de los Senderos tirantes hacia abajo o descendentes tienen que enfrentarse en el camino. Zarathustra, el que asciende, contra el enano, que tira hacia abajo.” [“Und was erzählt Zarathustra? Von seinem Aufstieg auf einem Bergpfade bei der Dämmerung — einer Dämmerung, die er dadurch betont, daß er vermerkt: “Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.” Mit dieser Erzählung vom Aufstieg rücken zwei wesentliche Bildbereiche zusammen, in denen Nietzsches Versinnlichung des Denkens sich immer wieder bewegt: das Meer und das Hochgebirge.// Beim Aufsteigen muß immerzu der “Geist der Schwere” überwunden werden: er zieht ständig herab, und er ist dennoch für den Steigenden, der diesen seinen “Erzfeind” mit sich hochträgt, durchaus nur ein Zwerg.// Beim Steigen aber wächst zugleich die Tiefe, der Abgrund wird erst zum Abgrund — nicht indem der Steigende hinabstürzt, sondern indem er hochsteigt. Zur Höhe gehört die Tiefe, die eine wächst mit der anderen.// Im Aufsteigen gibt es notwendig die Aufenthalte, wo zugleich das Nach-oben und das Nach-unten gegeneinander abgeschätzt werden: der Geist der steigenden Höhe und der Geist der niederziehenden Pfade müssen sich unterwegs gegenüberreten. Zarathustra, der Steigende, gegen den Zwerg, der hinabzieht.”]. (Heidegger, 1996. págs. 259-260).

En este punto —crucial y lleno de matices— Fink<sup>87</sup> se permite un precario parafraseo del relato de la ascensión, parafraseo que hace que uno prefiera mil y mil veces más las palabras de Zarathustra y que eche de menos algo más elaborado. Inicialmente, esgrime que lo relatado a los marineros es *ein gleichnishaftes Erlebnis*. No puedo estar en desacuerdo con lo que Fink esgrime, pero me pregunto si decir de buenas a primeras “metafórico” hace que ya el comentarista o quien sea no se tome la molestia de pensar ese carácter metafórico. Por otro lado, esta pregunta que planteo no pretende denostar el valor filosófico de *Nietzsches Philosophie*: esta obra vale como una gran reseña de las obras de Nietzsche. Tengo que insistir en lo que he insistido desde el comienzo: ¿a cuento de qué ver en la intimidad y recato del “tú” la extensión, simpleza y sosería del “nosotros”? Afirmo que toda interpretación se tiende a debilitar si, en lugar de buscar la singularidad de un “yo” o de una “mismidad” —en buena medida esto quiere Zarathustra y, más aún, Nietzsche—, se busca “el tú que somos todos”.<sup>88</sup> Con Fink se toca un aspecto importante de la enunciación: su carácter metafórico. Es interesante, con todo, cómo lo que para uno (Heidegger) es el enunciado sobre *das Seiende im Ganzen* —siempre en relación con otra especie de

---

<sup>87</sup> “Zarathustra relata a los marineros su visión; relata una vivencia metafórica: una vez ascendía [*emporsteigen*] él una montaña, sobre sus hombros se sentaba el Espíritu de la Pesadez, enano a medias, topo a medias; ascendía hacia arriba a pesar de este y de sus pensamientos-gotas de plomo. Esta ascensión de Zarathustra es el camino del hombre, la ascensión a la suprema Humanidad, al Superhombre; la ascensión fue porfiando contra el Espíritu de la Pesadez, que tira hacia abajo. El camino es camino del creador, curso de la voluntad creadora, que siempre edifica sobre y más allá de sí. ¿Pero puede esto marchar así — siempre más lejos, siempre más alto, puede el creador una y otra vez ascender sobre y más allá de sí, o llega a un final?” [“Zarathustra erzählt den Seefahrern seine Vision; er erzählt ein gleichnishaftes Erlebnis: einstmals stieg er einen Berg empor, auf seiner Schulter saß der Geist der Schwere, halb Zwerg, halb Maulwurf; diesem zum Trotz und trotzend seinen Betropf-Gedanken steigt er aufwärts. Dieser Aufstieg Zarathustras ist der Weg des Menschen, der Aufstieg zum höchsten Menschentum, zum Übermenschen; der Aufstieg wird ertrotzt gegen den Geist der Schwere, den niederziehenden. Der Weg ist Weg des Schaffenden, Bahn des schaffenden Willens, der immer über sich hinausbaut. Aber kann das so fortgehen — immer weiter, immer höher; kann der Schaffende immer wieder über sich hinaussteigen oder kommt er an ein Ende?”]. (Fink, 1960, pág. 85).

<sup>88</sup> Ahora bien, se me puede preguntar: “¿Con qué derecho usted hace esta afirmación?” Pues con el derecho que me permito al interpretar un pasaje de la filosofía; mejor, al ser uno de los pocos que ha hecho el intento penoso de interpretarlo minuciosamente (en la medida de lo posible); en definitiva, con el derecho que tengo a no confundirme con aquellos a quienes está dirigido el pasaje, ni mucho menos a dárme las de nictzscheano solo porque definiendo algunos aspectos del pensamiento de Nietzsche.

metáfora, el concepto—, es decir, un enunciado metafísico contenido en la enseñanza del regreso, para otro (Fink) es el enunciado que, como enseñanza metafórica del regreso, tal vez libre los demás enunciados del circuito metafísico y del gastado rigor del concepto. Ahora bien —y como Fink arguye—, esta ascensión supone un *Weg*, que me permito interpretar en términos de *Aufgabe*. Pero la ascensión de Zarathustra —como camino-de-Zarathustra— no ha de servir para indicar el camino de/para el hombre. La significación de la ascensión se enriquece si Zarathustra es aquí el paradigma de una tarea en sentido de inicial e iniciación. Fink parece esgrimir que es connatural a la esencia del hombre —en esto no se distancia mucho de Heidegger— la ascensión a la humanidad suprema, al Superhombre, queriendo indicar que aquí se trata de una ascensión que habría de ser común al conjunto de los hombres. Considero que pensar esto es falsear más de la cuenta el sentido de la ascensión y la necesidad de las exigencias, al margen de su carácter abierto de posibilidad siempre abierta. Sin embargo, Fink introduce una importante salvedad en relación con la delimitación de lo que aquí es llamado *Weg* y esta tiene que ver con la creación, con el hombre creador. El camino es camino-de-creación y, por tanto, la ascensión está en relación directa con lo que Zarathustra entiende como creación y camino-del-creador. La ascensión —esto dice demasiado y no dice nada— es creación y lo ascendente es voluntad creadora.

En relación con Figal,<sup>89</sup> dudo que haya interpretaciones tan lacónicas y que merezcan desarrollos más amplios, mismos que —por cuestiones obvias— exceden los límites de una

---

<sup>89</sup> “Lo que Zarathustra relata es una historia sobre la experiencia del fundamento de la filosofía; es, como la metáfora de la caverna de la *Politeia*, una imagen de la representación para la transformación del alma. En secreta correspondencia con la historia relatada por Sócrates, también aquí se va hacia arriba — aunque no a través de un espacio subterráneo iluminado artificialmente, pero [sí] a través de [un] “crepúsculo color cadavérico”, y no conducido por un libertador, tironeado hacia afuera violentamente contra la resistencia de la

investigación como la presente. Sin embargo, esto no me exime de decir algo al respecto, y lo quiero decir. Si se puede colegir a partir de Figal que (una historia de) la experiencia del fundamento es (una imagen de) la representación para la transformación del alma, entonces la filosofía de Nietzsche —a través de este relato— es filosofía de la transformación del fundamento de sí mismo. Si esto es así, entonces no hay que hacer caso a Figal cuando — con no pequeña modestia— habla de *heimlicher Korrespondenz*. Aquí hay una abierta *Korrespondenz* entre Sócrates y Zarathustra y, concretamente, entre Platón y Nietzsche. Pero la abierta correspondencia no quiere por ello quedarse solo en referencia ocasional, como finalmente la sitúa Figal. Cada uno de los momentos rescatados por Figal en relación con la correspondencia tiene su correlativo en momentos anteriores y posteriores de la obra, pero se necesitaría más que una investigación para ahondar hasta el fundamento más íntimo en el porqué de la correspondencia, que parece decidirse en la filosofía de la transformación de sí mismo. Nietzsche se ha esforzado demasiado en *mostrar* —incluso a partir de referencias que uno podría llamar intimísimas— por qué la transformación del sí mismo tiene que desembocar en la transformación del tiempo y de la constelación de relaciones de la vida humana.

---

mirada inhabituada, sino con una gravedad sobre el hombro: “enano a medias, topo a medias”, uno que vierte “pensamientos-gotas de plomo” en el cerebro. Naturalmente, es el “Espíritu de la Pesadez”, “demonio y archienemigo” de Zarathustra.” [“Was Zarathustra erzählt, ist eine Geschichte über die Grunderfahrung der Philosophie; es ist wie das Höhlengleichnis der *Politeia* ein Vorstellungsbild für die Verwandlung der Seele. In heimlicher Korrespondenz zu der von Sokrates erzählten Geschichte geht es auch hier aufwärts — zwar nicht durch einen künstlich erleuchteten unterirdischen Raum, aber durch “leichenfarbne Dämmerung”, und nicht von einem Befreier geführt, gegen den Widerstand des ungewohnten Blicks gewaltsam nach Draußen gezerrt, sondern mit einem Schwergewicht auf der Schulter: “halb Zwerg, halb Maulwurf”, einer, der “Bleitropfen-Gedanken” ins Hirn träufelt. Natürlich ist es der “Geist der Schwere”, Zarathustras “Teufel und Erzfeind”.”]. (Figal, 2014, pág. 268).

## CAPÍTULO QUINTO

### PALABRAS DEL ESPÍRITU DE LA PESADEZ

\* \* \*

En este momento crucial del pasaje, lo que Nietzsche revela en la determinación de los tropos —considerándoles más allá y por sobre el hecho de que las palabras exhiban un evidente componente metafórico— vale como intento de determinación de la disposición y/o alcance de semejantes pensamientos, al abrigo de caracterizaciones cromáticas (el gris azulado del plomo), pero en la consigna de que —para el esclarecimiento de por qué estas “palabras” son lo que son— el “vehículo a través del cual” y el “lugar de asentamiento” se tendrían que retener, a fin de encontrar su resolución contundente, si es cierto que el diálogo verdadero es el diálogo consigo mismo en torno a la condición y consecuencia fundamentales de la existencia, al amparo del pensamiento fundamental que se escinde y que habría de tener su resolución en la armonía contrapuesta. El diálogo omitido —por razones que superan la presente investigación— va por encima y más allá del hecho inmediato de que lo que se puede concebir como *palabras* del Espíritu de la Pesadez no desentonen con el terreno y con aquello que en el mismo es condición de apocamiento y reto, de que las palabras se pueden concebir —y con razón— como metafóricas, o de que por mediación de la condición del Espíritu de la Pesadez —en su primera y única

intervención *explícita* a lo largo del primer momento del pasaje—, Nietzsche les piensa como necesario “complemento” al relato de la ascensión. Ahora bien, que el intercambio de la palabra brille por su ausencia, no debe llevar a pensar incluso cierta estaticidad en cuanto al movimiento inherente al relato mismo y a quien por momentos se muestra como protagonista del relato. En este sentido, no es que Zarathustra se detuviera y el Espíritu de la Pesadez (le) hablara: las palabras-pensamientos —sumamente poderosas(os) y atrayentes (hacia abajo), al punto de convertirse-encarnarse para su portador en Espíritu de la Pesadez y *no* simplemente en pensamiento apocador— ocurren en la autoascensión y aquí quieren ser previas a la culminación de la misma:

„Oh Zarathustra, raunte er höhnisch Silb’ um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss — fallen!<sup>90</sup>

La intervención —sin duda con un particular tono evocador— comienza con la interjección *Oh* (a). Esta interjección —que bien se podría traducir como “ah”, denotando cierta pena (por lo menos en español)— indica de entrada la condición peculiar del ánimo de quien la entona y el carácter del sentido que conduce lo subsiguiente. Sea que mueva posiblemente a

---

<sup>90</sup> “¡Oh Zarathustra, susurró burlón sílaba tras sílaba, tú piedra de sabiduría! Te lanzaste alto, pero cada piedra lanzada tiene que — ¡caer!” En la versión previa “De lo visto del más solitario”, en relación con las caracterizaciones que vienen a continuación, escribió Nietzsche: “Oh Zarathustra — susurró burlonamente sílaba tras sílaba — ¡tú asesino de Dios, tú piedra de la sabiduría! ¡Te elevaste alto, pero! cada piedra tiene que — ¡caer! Tú asesino de Dios, tú superador, tú mismo aún no superaste tu asesinato. Cae de vuelta la piedra que tú lanzaste — ¡cada piedra tiene que caer! Condenado a ti mismo y a la lenta lapidación: oh Zarathustra, sí, lejos lanzaste la piedra — lenta ¡y más tarde! tiene que [regresar] caer de vuelta en ti./ Tú hondeador, destructor-estelar, lentamente aplastas a través de pedazos de estrellas, [¡despedazas y dilapidas a través de ruinas de Dios!] — ¡todavía tienes que caer! ¿Tú buscas a uno que pudieras amar y no le encuentras más? Un día buscarás aún en vano a uno al que pudieras maldecir./ Pero tu ojo ardiente llega a ser - y otra vez penetrar el espacio desierto — pero donde también buscas, [desde ahora será eternamente el desierto] encontrarás un desierto eterno./ ¡Ahí mismo no errará más ni sombra, ni fantasma, ni medianada!: tú mismo y tu ojo ardiente — ¡sí, vosotros habéis hecho el espacio vacío cual vacío!” En lo sucesivo, cuando el pasaje “De lo visto y lo cifrado” haga guiños a la versión previa “De lo visto del más solitario”, lo indicaré con una letra entre paréntesis. En relación con *Stein der Weisheit*, quizá sean válidas las expresiones “piedra de toque”, “piedra fundamental”, “piedra angular”.

la concitación de respeto o sorpresa ante el hombre mayor<sup>91</sup>, esta interpretación —a propósito del Espíritu de la Pesadez— se viene abajo, dado el particular ensañamiento en la forma de la exposición. Ahora bien, el Espíritu de la Pesadez no es —al menos hasta aquí— interlocutor *strictō sensu*. Aun cuando el “qué” del Espíritu de la Pesadez es “Zarathustra”, la condición del Espíritu anima lo dicho, al tiempo que refleja su singularidad —no pudiendo ir más allá de ello—, pero exhibiendo la forma del pensamiento. Los *Bleitropfen-Gedanken* del Espíritu de la Pesadez —y que caen en el cerebro de Zarathustra— son lo singular de este momento del pasaje e implican una rigurosidad consustancial a la forma de exteriorización. El contundente inciso *raunte er höhnisch Silb’ um Silbe* (susurro burlón sílaba tras sílaba) permite la aseveración de un hablar quedo y remiso, que se muestra a la claras con el propósito expreso de concitar la pena (a través de la burla) de quien es oyente de lo susurrado. Si a ello se añade la insoportable lentitud que supone algo dicho *Silb’ um Silbe* —remarcando el lento caer de gotas pesadas, cual *Bleitropfen-Gedanken*—, entonces se puede colegir que no solo la presencia es sumamente irritante, sino hiriente, máxime si hay una íntima cercanía entre quien —en virtud del más extremo desdoblamiento— es “orador” y oyente. Por otro lado, la forma imprudente de la interpelación —pues el Espíritu se dirige en calidad de *Du* (b)— sugiere discreción entre los implicados, misma que ya se

---

<sup>91</sup> Tal y como ocurre en los *Diálogos* de Platón entre Sócrates y los interlocutores, generalmente más jóvenes que el propio Sócrates. No es de sorprender que —la mayoría de las veces— los traductores de los inmortales *Diálogos* de Platón gusten dejarla de lado, como si fuera una reverenda bobada. El uso de esta interjección es bastante común en los *Diálogos* de Platón y en una obra literaria como el *Zarathustra*. Pero el uso de dicha interjección pocas veces es pensado tanto en los diálogos como en esta obra. Esta interjección tiene su sentido y demarca en cada caso las intenciones de los interlocutores. Esta interjección, aun cuando determina a “Zarathustra” en la intervención del Espíritu de la Pesadez, está también fuertemente condicionada por el modo y el tono que la circundan, pues demarcan, en general, el objeto enunciativo del Espíritu. Tanto más importante resulta tener en cuenta dicha interjección, dado que no siempre quiere adornar melosamente a quien determina. Ahora bien, no se olvide que quien se dirige a Zarathustra —aunque sea *halb Zwerg*— es (físicamente) más pequeño. Ciertamente, el Espíritu de la Pesadez tiene una edad, pero si bien es cierto que es *Teufel und Erzfeinde* de Zarathustra, no hay razón para creer que tiene su misma edad o una edad cercana. No sé cuántos años tiene el Espíritu de la Pesadez, pero si es verdad que él es el “señor del mundo”, no ha de ser inapropiado conjeturar —así sea de paso— que tiene los años del mundo.

había introducido, si bien por cuenta del susurro, que supone el hablar que quiere ocultar o encubrir algo ante posibles oyentes, que sin duda no tendrían por qué tener parte en la “conversación”. La íntima cercanía —a través de tuteo— evidencia la previa determinación hecha por Zarathustra del Espíritu de la Pesadez como *mein Teufel und Erzfeinde*. Ahora bien, aunque gracias a Nietzsche se puedan y se tengan que hacer estos necesarios acercamientos entre el Espíritu de la Pesadez y Zarathustra —acercamientos que suponen una relación mucho más intensa de lo que ha creído la tradición filosófica-comentarista e incluso mi investigación—, el *Du* exteriorizado del Espíritu de la Pesadez quiere llamar la atención a esa forma extraña de subjetividad que exhibe Zarathustra. La forma de la exposición vuelve ostensible que el tutear tiene que eliminar toda posible cortesía y, antes bien, debe fijar el tono del Espíritu como lo que apesadumbra por excelencia.<sup>92</sup> No en vano lo expresado posteriormente habla de *Stein* y no de *Vogel*: Zarathustra es *Stein der Weisheit* (c). Esto puede significar fundamento de sabiduría, principio de sabiduría, condición de sabiduría, o incluso cimiento de sabiduría. Hasta aquí, casi se podría decir que la caracterización de Zarathustra efectuada por el Espíritu de la Pesadez —si no fuera por el modo (burlón) de su lento susurro— es de carácter más que elogioso, si no fuera porque la expresión que culmina la caracterización tiene la finalidad de mostrar la lamentable consecuencia de Zarathustra ser lo que es. Afirmo que el inciso *Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss — fallen!* (Te lanzaste alto, pero cada piedra lanzada tiene que — ¡caer) es la expresión de la consumación de un lance, donde quien lanza y lo lanzado son lo uno y único afectado, en la tentativa de jugar las consecuencias de lo que se esconde en la forma-sabiduría. La expresión no solo trae a cuento una particular evocación del pasado

---

<sup>92</sup> Sin embargo, Zarathustra también se dirige a él, en varios momentos de este relato, en segunda persona, pero el “tú” de Zarathustra al enano no es el “tú” de la burla, es el “tú” de la cólera, el “tú” de la reprimenda; tampoco es el “tú” al modo del susurro, es el “tú” al modo del grito.

y de una altura co-esencial, sino que —en el saber del necesario cumplimento— muestra la aún no efectividad de lo que se muestra como insuperable necesidad. Zarathustra, piedra de sabiduría que se *warf... hoch* (lanzó alto) —pero que aún no cae— es la caracterización existencial del decaimiento (d) de *jedes Wissen* que se muestre como *Weisheit*. En este sentido, considero que el *aber* del Espíritu de la Pesadez es lo más concreto y, al mismo tiempo, lo más incisivo, la línea de corte entre la ascensión y el descenso, el punto cero entre acción y consecuencia. Cada piedra lanzada alto es presa del *muss — fallen!* (tiene que — ¡caer!), de la necesidad del fin de cada resolución. Ahora bien, lo que las palabras del Espíritu de la Pesadez quieren fundar —para después constatar— es el destino de todo lo inmerso en la verticalidad del juego de lo que participa en la vida. Esto, nada más y nada menos, es lo que el Espíritu de la Pesadez trae consigo en la forma de *otra sabiduría*, pero que quiere ser la *única sabiduría posible*: la sabiduría del *fallen* de cada participación. El *Du* transformado de *jeder* es el convencimiento vehemente de la generalidad del juego y de las posibilidades agotadas.

\* \* \*

Al abrigo de los desplazamientos existenciales introducidos por el Espíritu, Nietzsche quiere incluso desde ya pensar la comprensión del tiempo del Espíritu de la Pesadez, si bien se tiene que pasar por entre la —en virtud del énfasis— cada vez más intrincada caracterización de Zarathustra. Cualquier lector podría decir: “Nietzsche —a través del Espíritu de la Pesadez— no se propone ridiculizar a Zarathustra.” Pero lo que con igual

resolución se puede afirmar —aunque los comentaristas no consideren oportuno traerlo a colación— es que Nietzsche tampoco quiere —ni siquiera a través de Zarathustra— ridiculizar al Espíritu de la Pesadez. *Considero que las férreas palabras del Espíritu de la Pesadez esconden una verdad esencial: el pensamiento de la impassividad del tiempo y de la fragilidad de las cosas en el tiempo es el más difícil de rebatir, incluso para Nietzsche. Aquí Zarathustra —siempre a través del Espíritu de la Pesadez— se presenta como esa fragilidad de lo intratemporal ante y en el tiempo:*

Oh Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer!

Dich selber warfst du so hoch, — aber jeder geworfene Stein — muss fallen!<sup>93</sup>

La reincidencia, o mejor, repetición de *Oh Zarathustra, du Stein der Weisheit* muestra el carácter repetitivo (no monótono) del —y a partir del— Espíritu de la Pesadez y no basta solo interpretarles como necesarios complementos de un carácter burlón y de lo que trae consigo. Precisamente por ello, a la expresión *Stein der Weisheit* le sigue inmediatamente la palabra *Schleuderstein* (piedra de honda, piedra de hondero). La expresión *Schleuderstein* apunta a la caza o a la lucha; en todo caso, hace referencia a la violencia e incluso a la muerte. Como *Schleuderstein*, Zarathustra es un instrumento que se usa para dar muerte, es un instrumento que, lanzado con violencia, sirve para matar o herir de forma contundente, al igual que una flecha. La honda es un instrumento de caza y Zarathustra es el instrumento que da muerte o hiere, al igual que un hondero. El *womit* que supone la *Schleuderstein* no debe hacer perder de vista el carácter de la *Schleuderstein*. Aquí no se trata ya escuetamente de un “hondero”, y esto tiene ciertamente su mérito: no se trata del agente que realiza la

---

<sup>93</sup> “¡Oh Zarathustra, tú piedra de sabiduría, tú piedra de honda, tú destrozador-de-estrellas! Te lanzaste a ti mismo tan alto, — pero cada piedra lanzada — ¡tiene que caer!” Es bien conocido el papel de la honda y del hondero en la distribución de algunos ejércitos en la Antigüedad. Valga anotar que —generalmente— las piedras de honda eran de forma más o menos circular y que a veces excedían el tamaño de la honda misma.

acción y que —de ordinario y gracias a la distancia entre nominativo y acusativo— estaría libre de consecuencia alguna. Zarathustra es fijado —más aún que en el primer momento— con un carácter instrumental y, precisamente, con una finalidad. Carácter y finalidad se evidencian en la expresión *Stern-Zertrümmerer* (e): *Schleuderstein* quiere aludir al carácter de *Zertrümmerer* de Zarathustra como *Stern-Zertrümmerer*. Valga aún más el juego sonoro que quiere introducir Nietzsche entre los términos *Stein* y *Stern*. En esencia, la “estrella sol” fue para los antiguos —aún sigue siendo, solo que con más especificaciones— una “piedra incandescente”. Para el lector tienen que ser problemáticos esos cambios deliberados de Nietzsche, cambios que cargan con nuevos sentidos a lo expresado. Concluyo que estos cambios fundamentales y problemáticos introducen especificidades y contundencias —*wer* convertido en *womit*— en cuanto a la inserción de los detalles en la tipología de Zarathustra y sus desplazamientos, estableciendo límites en relación con la caracterización de lo intratemporal (o intramundano) y la condición existencial de Zarathustra. *Stein der Weisheit* —traduzco deliberadamente el nominativo y el genitivo como piedra de y no piedra de *la*—, *Schleuderstein* —término construido por polisíntesis— y, finalmente, *Stern-Zertrümmerer* —dos términos separados por un guión— no son indicaciones metafóricas que habrían de ser las claras muestras de una versión “enanisca” del eterno regreso. Jugando un poco con lo que se tiene, estas expresiones tienen su peso, máxime si en ninguna otra parte de la obra el Espíritu de la Pesadez —en la figura de *halb Zwerg*, *halb Maulwurf*— se dirige a Zarathustra con intenciones de interpelar.

\* \* \*

La culminación no solo quiere ser una contundente resolución de los momentos anteriores, sino que quiere llamar la atención —a través de un difícil desplazamiento en la expresión— sobre el porvenir de lo que se puede determinar como lo aún no decidido. En este sentido, toma aún más peso el papel del *Du* y sus respectivas transformaciones en *Dir* y *Dich*. Las palabras del Espíritu de la Pesadez están expresadas a modo de juicio condenatorio (f):

Verurtheilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, — aber auf *dich* wird er zurückfallen!<sup>94</sup>

Esta intervención se muestra muy distinta a las anteriores. La contundente intervención del Espíritu de la Pesadez llama a considerar —ante la posibilidad de la autoproyección, ante la apertura de cualquier tentativa iniciada a partir de sí mismo— el hecho inevitable del fracaso. Zarathustra es aquí pensado —o se piensa a sí mismo— en toda la expresión de la futilidad: todo aquello que quiere precipitarse o lanzarse en forma de ascensión —incluso más allá y por sobre sí— tiene que tropezar con lo limitante inherente a la precipitación o lance —y al éxito que significaría el seguir ascendiendo. Por ello se dice *Verurtheilt zu dir*

---

<sup>94</sup> Condenado a ti mismo y al propio apedreamiento: oh Zarathustra, sí, lejos lanzaste la piedra, — ¡pero en *ti* caerá de vuelta!” La versión previa contiene un respuesta —formando una suerte de diálogo— de Zarathustra, no incorporada a la versión definitiva: “Cuidate de mí — respondí duramente, fuera del crepúsculo de color fúnebre de mi alma — ¡cuidate, enano y atroz! Pues yo soy cruel./¡Cuidate que antes no te cosquillee a muerte con risotadas! ¡Cuidate que no te pise a muerte danzando!/ ¡Cada piedra que yo lance — aún antes de que caiga de vuelta en mí, quiero primero triturarla en arena al contacto con tu frente, tú enano!/ Poca voluptuosidad me resta aún: sin embargo, sobre ti quiero presionar mi mano como sobre cera — ¡eso sea para mí voluptuosidad!/ Que yo escriba mi voluntad sobre tu malevolencia, que la inscriba con bronce ardiente — ¡que me signifique mi última voluptuosidad!” Ahora bien, que en esta versión previa exista claramente un diálogo y que, en la versión definitiva, brille por su ausencia un intercambio de la palabra es algo que debe concitar la reflexión. La constante sigue siendo la intervención del Espíritu de la Pesadez, su *raunte er höhnisch Silb’ um Silbe*, pero la novedad más importante —entre otras— estriba en la disposición de Zarathustra, al *no* responder “duramente” al Espíritu.

*selber und zur eignen Steinigung* (Condenado a ti mismo y al propio apedreamiento). La posibilidad de un “más allá” parece que se viniera abajo por cierta infinitud que le hace declinar. La posibilidad es siempre de carácter finito. ¿Es posible que aquí se mencione, bien que de manera vedada, la tan famosa “voracidad del tiempo”? Lo cierto es que, más allá de estas determinaciones —interesantes pero insuficientes—, las palabras del enano quieren establecer ya la relación entre el contenido del tiempo y el tiempo mismo: el destino de la fuerza finita en el decurso infinito. El Espíritu de la Pesadez adopta el tono burlón —de la mano de infinito sarcasmo— de quien quiere injuriar y aminorar el obrar de Zarathustra mostrándole como “víctima de su propio invento”, como el directo perjudicado por su obrar propio y a partir de sí mismo. En esto consiste el *eigenen Steinigung*, que incluso se puede entender en términos de “pesada y dura ingratitud devuelta”, en términos de nulidad en sí misma: Zarathustra hace gala de altivez y alegría desbordante, pero al final y después de todo —es nada. Los dos puntos (:) que siguen al enunciado quieren indicar en qué consiste la condenación y el apedreamiento. La expresión *oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, — aber auf dich wird er zurückfallen!* (oh Zarathustra, sí, lejos lanzaste la piedra, — ¡pero en ti caerá de vuelta!) no tiene el tono de las anteriores, más si en ellas se juega de forma tan insistente la cuestión del tiempo en el modo del pasado. Aquí se dan cita expresamente pasado (*warfst*) y porvenir (*wird... zurückfallen*) y esto mueve a considerar palabras y su gravedad —en virtud del tono— del Espíritu de la Pesadez en relación con una *tensión entre el pasado y el porvenir*, lejos de una presuntuosa quejumbrosidad en torno al porvenir, en virtud de un pasado. El Espíritu de la Pesadez —más allá incluso de la consideración de Zarathustra— significa el saber del lance o proyecto infructuoso: aquí no vale proyectar esperanzas o autoarrojios o caminos de/para los hombres, pues el Espíritu de

la pesadez es el saber del *fallen*, y no en vano cada una de sus intervenciones termina con este verbo. Esto no omite que en este momento del relato hay una belleza particular: la belleza en la “exposición” de la caída. Pero la caída de Zarathustra es aquí el paradigma de la caída, o mejor, el paradigma de todo lo condenado-a-caer. La metáfora de la Piedra-Zarathustra cayendo es la metáfora de todas-las-cosas cayendo. El Espíritu de la Pesadez no puede hablar de otra cosa que no sea el caer, pero si “por él *caen (fallen)* todas las cosas”, entonces también Zarathustra cae por él. Considero que en la sensibilización filosófica de Nietzsche, en tanto Zarathustra esté determinado por el Espíritu de la Pesadez, estará condenado a caer. ¿Qué significa estar determinado por el saber pesado del Espíritu de la Pesadez? Afirmo que significa saber que toda auto-elevación supone el ulterior auto-descenso, es saber la condición agotable, decadente y decayente de todo lo finito, es tener una concepción del mundo en la cual el perecer es la finalidad y presupuesto fundamental: este quiere ser el saber esencial acerca del mundo y la *única* piedra de la sabiduría. Ciertamente, las palabras del Espíritu de la Pesadez constituyen la “realidad efectiva” de lo que es; por ello, Zarathustra no niega la verdad de sus pensamientos: estos hablan de una efectividad irrecusable y sin la cual el mismo Zarathustra no podría sopesar y confrontar su pensamiento más abismal o infundado.

\* \* \*

En relación con Fink,<sup>95</sup> su concisa interpretación del Espíritu de la Pesadez en este pasaje es mucho más osada y una de las pocas que se detiene más, en lugar de dar una apreciación mediocre por defecto o concisa por exceso.<sup>96</sup> En este sentido, es más honesto no hacerla. Aun cuando Fink se detiene solo en el —por así decir— tercer momento de la intervención del Espíritu de la Pesadez, su interpretación muestra a la claras que sabe recoger los momentos anteriores, insinuando momentos posteriores del pasaje, sin incurrir en apreciaciones inapropiadas, que parecen querer dar por concluido todo sin haberlo

---

<sup>95</sup> “El Espíritu de la Pesadez susurra al ascendente Zarathustra el pensamiento que quiebra, que empuja hacia abajo toda voluntad de porvenir: “¡Oh Zarathustra, tú piedra de sabiduría, tú piedra de honda, tú destrozador-de-estrellas! Te lanzaste a ti mismo tan alto, — pero cada piedra lanzada — ¡tiene que caer!” Todos los proyectos del hombre, al final, tienen que hundirse de nuevo, no es posible una ascensión infinita, pues el tiempo sin fin la impide. En él se agota toda fuerza, él se vuelve señor de la voluntad más fuerte, él quiebra también la espina dorsal a las esperanzas más poderosas. El Espíritu de la Pesadez revoca de nuevo cada lanzamiento y le encorva en la caída. La mirada en el abismo del tiempo y con ello en la caducidad de todos los proyectos afecta paralizándolo, causa “vértigo” al pensador que piensa las supremas posibilidades del hombre. A la vista del tiempo in-finito se manifiesta el sin sentido de cada sentido, cada riesgo del en vano, mengua cada grandeza. El Espíritu de la Pesadez, aquí tomado como el saber de la infinitud del tiempo, impide el auténtico extenderse de la existencia a lo abierto de la amplitud del mundo; la infinitud vacía rechaza de sí. Como la fuerza de la pesadez agota, rompe y finalmente anula toda fuerza finita del lanzador, así hace la fuerza infinita del tiempo con todas las fuerzas finitas de autoascensiones humanas que corren *en su curso*.” [“Der Geist der Schwere raunt dem steigenden Zarathustra den niederdrückenden, allen Zukunftswillen brechenden Gedanken zu “Oh Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selbst warfst du so hoch, — aber jeder geworfenen Stein — muss fallen!” Alle Entwürfe des Menschen müssen zuletzt wieder sinken, ein unendlicher Aufstieg ist nicht möglich, denn das verhindert die endlose Zeit. In ihr erschöpft sich alle Kraft, sie wird Herr den stärksten Willen, sie bricht auch den mächtigsten Hoffnungen das Rückgrat. Der Geist der Schwere zieht jeden Wurf wieder zurück und biegt ihn in der Fall um. Der Blick in den Abgrund der Zeit und damit in Vergeblichkeit aller Entwürfe wirkt lähmend, verursacht dem Denkenden, der des Menschen höchste Möglichkeiten denkt, “Schwindel”. Angesichts der un-endlichen Zeit wird offenbar jeder Sinn sinnlos, jedes Wagnis zum Umsonst, schrumpft jede Größe. Der Geist der Schwere, hier als Wissen von der Unendlichkeit der Zeit genommen, verhindert das echte Hinausgehen des Daseins ins Offene der Weltweite; die leere Unendlichkeit stößt von sich ab. Wie die Schwerkraft alle endliche Kraft von Werfenden erschöpft, aufbraucht und schließlich zunichte macht, so die unendliche Kraft der Zeit alle *in* ihrer Bahn laufenden endlichen Kräfte menschlicher Selbstübersteigungen”]. (Fink, 1960, págs. 85-86).

<sup>96</sup> Vattimo alega que el Espíritu de la Pesadez “canta [a Zarathustra] una especie de estribillo que contiene una versión de enanos del eterno retorno: “¡Oh Zarathustra, susurró burlesco sílaba tras sílaba, tú piedra de la sabiduría! Te lanzaste alto, pero cada piedra lanzada *tiene que* — ¡caer!”” Para Vattimo, de buenas a primeras el Espíritu de la Pesadez es poeta —puesto que “canta”— y su versión es, sin más, una “versión de enanos”. Pero puedo afirmar —contra Vattimo— que Zarathustra ya refirió expresamente que el Espíritu de la Pesadez es “enano a medias, topo a medias” y que este pasaje reveló que el Espíritu de la Pesadez —pese a esta condición— está lejos de tener una enanesca comprensión del tiempo. Por otro lado, Figal arguye que el Espíritu de la Pesadez “... ridiculiza a Zarathustra, el autosuperador que, una y otra vez, se lanza de vuelta en sí...”. [“... verspottet Zarathustra, den Selbstüberwinder, den es immer wieder auf sich zurückwirft...”]. (Figal, 2014, pág. 268).

empezado. Sin la menor intención de echar por tierra lo mejor de la interpretación de un pensador como Fink, considero que lo más difícil de su interpretación a este respecto — aunque buena parte de la mía apunta a este sentido, pero no lo dice tan elegantemente— es la cuestión del *Abgrund der Zeit*, del Espíritu de la Pesadez como *Wissen von der Unendlichkeit der Zeit* y, finalmente, de la expresión tan finkeana del *echte Hinausstehen des Daseins ins Offene der Weltweite*. En relación con lo segundo, considero haber indicado —por lo pronto— lo necesario. En relación con lo primero y lo tercero, veo una relación fundamental, de la cual este pasaje no puede dar cuenta inmediatamente, pero se puede retener para lo que nos interesa la cuestión del curso y los desplazamientos en el horizonte de lo intramundano. El curso del que habla Fink es el de la ascensión: el curso hacia arriba de la autoascensión y su relación con el tiempo. Ensayando motivos externos al pasaje, por cuenta de Zarathustra (“lanzador”) y su saber (de la “pesadez”) se pone en marcha la indicación en relación con las fuerzas (humanas y no solo humanas) *dentro* del tiempo y su destino. Solo la lucha a ultranza entre este *Wissen* del tiempo y el tiempo del *Hinausstehen* es el punto de quiebre entre el pensamiento *pesado* del eterno regreso y la enseñanza *ligera* del eterno retorno de lo mismo.

## CAPÍTULO SEXTO

### EL SILENCIO DEL ESPÍRITU DE LA PESADEZ Y LA SOLEDAD DE ZARATHUSTRA

\* \* \*

La forma de la exposición de los momentos concretos del relato y de su concatenación inherente permite la ocasión de sopesar o balancear la prodigiosa fluidez del contenido, que a cada paso parece desbordarse. Precisamente la fluidez en la forma de la exposición hace que lo que contiene se quiera resistir a que se le pase por alto, al tiempo que obliga a la retención de particularidades a veces insospechadas: la difícil concatenación de los momentos no es pretexto para introducir apariencias de relato filosófico y mucho menos indicios para sostener que el contenido no es más que el despliegue de particulares vehemencias y tonos poéticos, que esperarían alcanzar en lo sucesivo —y como conviene a ciertos relatos— peculiares impactos:

Drauf schwieg der Zwerg; und das währte lange. Sein Schweigen aber drückte mich; und solchermaassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> “Después guardó silencio el enano; y esto duró largamente. Pero su silencio me oprimía; ¡y [siendo] de tal manera dos [se] es, en verdad, más solitario que [siendo] uno!” Se ha considerado tan evidente este momento del pasaje, que los comentaristas que conozco —no son muchos, pero sí aquellos que gozan de cierto prestigio— no se han tomado la tarea de pensar este momento en particular, que trae a cuento cuestiones que se han revelado tan importantes como el silencio del Espíritu de la Pesadez y la soledad de Zarathustra.

Como Nietzsche acostumbra, no le basta solo con mostrar de forma general los ocasionales estados de ánimo de los personajes, sino que se toma el tiempo necesario para indicar los detalles más minuciosos, contribuyendo incluso a que el lector —hay quien sabrá agradecer esto— no caiga en la lamentable simpleza de creer que *lo que dice Zarathustra* —como presunto portavoz suyo—, goza de rotunda evidencia. La contundencia de este momento salta a la vista y obliga a insistir en la forma de la escritura del *Zarathustra*, en la que incluso son los puntos y coma (;) tienen algo que decir, aun cuando en este momento sirvan triunfantemente para sostener la acción del Espíritu de la Pesadez, que ahora vuelve y toma el enigmático aspecto de *Zwerg* (ya no *halb Zwerg*). Como si aquí todavía estuviese permitido hablar de tiempo en este sentido, Zarathustra dice *Drauf* (después, más adelante, a continuación), para luego introducir un elemento que tendría que haber concitado la atención de algún comentarista: el silencio del Espíritu de la Pesadez. Pero el enunciado que comienza y termina en el punto seguido (.) tiene que instar a considerar también el silencio de Zarathustra y su actitud de escucha, en virtud de los cuales Zarathustra puede decir que *Drauf schwieg der Zwerg* (Después guardó silencio el enano) y —luego del mencionado punto y coma (;), que quiere extender *aún más* el silencio, y la conjunción *und*, que quiere poner en relación la acción y su inherente duración— que *das währte lange* (esto duró largamente). El silencio de Zarathustra —que podría ser una reiteración de la ya mencionada dureza de la condición en su ascensión— significa algo más que el puro no hablar o hacer caso omiso, así como el silencio del Espíritu de la Pesadez no es simple callar después de hablar. El hablar del Espíritu de la Pesadez —y esto no es mucho decir— es tan especial como el hablar de Zarathustra, y por eso Nietzsche, esto es, un pensador por excelencia, se permite considerar con lujo de detalles. En este momento en especial —lleno

de detalles infinitos, hechos para otros con mejor visión que la mía— tanto el Espíritu de la Pesadez como Zarathustra guardan silencio: sin embargo, el trasfondo no es aquí solamente un extraño silencio compartido que parece ser el silencio de quienes se permiten meditar sobre lo dicho y lo escuchado: el guardar silencio tiene un carácter activo y nunca se puede entender como un seco y plano callar, por tanto las palabras del Espíritu de la Pesadez no son simples palabras vacías y sin sentido, aunque en ellas el protagonista sea el sinsentido —como se indica en capítulo anterior— del juego del ir más allá y por sobre sí mismo. Ahora bien, Nietzsche quiere considerar el silencio de Zarathustra, un silencio que no es la máscara de la reticencia de una verdad y, por tanto, no busca crear ponzoña o indisponer al Espíritu de la Pesadez, aun cuando el silencio de este haga lo propio en relación con Zarathustra. Resulta bastante inquietante que quien comenzó con la maledicencia al silencioso, termine guardando silencio —por alguna razón, que tendría que decir algo esencial del Espíritu de la Pesadez— y, en definitiva, termine oprimiendo con este silencio a quien —a lo largo de la ascensión— no ha modulado palabra alguna. El *aber* no es aquí la puerta abierta para pensar lo que el Espíritu de la Pesadez ha dicho previamente y tampoco es la indicación de que Zarathustra se toma la tarea de pensar lo que el Espíritu de la Pesadez dice, si bien Zarathustra no necesita que le repitan las cosas para entenderlas. Es el silencio del Espíritu de la Pesadez lo que oprime a Zarathustra y no su maledicente susurro. La expresión *Sein Schweigen aber drückte mich* (pero su silencio me oprimía) es la prueba de que el Espíritu de la Pesadez no requiere de palabras para tener efectos y, en este sentido, es el silencio del Espíritu de la Pesadez otro de los signos que en esta obra se quieren sopesar en relación con el vínculo entre este y Zarathustra. Pero el silencio de Zarathustra no es el mismo silencio del Espíritu de la Pesadez, y aquí tienen que alcanzar

más fuerza los cambios deliberados en las intenciones de Nietzsche, en relación con la versión previa: *Nietzsche hace que Zarathustra ya no hable ante el Espíritu de la Pesadez pero, en cambio, hace que, ante los oyentes, este se manifieste francamente en relación con lo que aquello implica frente a otro y que hace que, quienes así comparten el silencio, sean el perfecto desdoblamiento de uno en dos.* El desdoblamiento tiene lugar con el verbo “ser” como condición de la soledad, y por ello Zarathustra dice: *und solchermaassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!* (y [siendo] de tal manera dos se es, en verdad, más solitario que [siendo] uno). Esta expresión es bastante compleja, pero no voy a decir que por su complejidad ningún comentarista la haya considerado. Más bien diría que es por una aparente obviedad que se camufla en la sencillez, misma que se torna problemática si uno se adiestra en el reconocimiento de que cada palabra está escogida con rigor, sin que por ello se tenga que incurrir en la estúpida exageración de decir que, justo por el rigor que reconozco, Nietzsche parece más “todo un gramático”, en vez de un escritor —estoy convencido— que *escribe musicalmente*. Tomando en consideración lo anterior, la expresión *und solchermaassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!* vuelve a concitar la soledad de Zarathustra. Pero aquí se pone en relación esa soledad con el Espíritu de la Pesadez, y por ello Zarathustra se remite a la cuestión de la “medida”. El término *solchermaassen* (de tal manera, en tal medida) es más que sugerente, porque conjuga a su manera el silencio del Espíritu de la Pesadez, el silencio de Zarathustra, el papel de aquel en relación con la soledad de este y, por tanto, su lugar irremovible en relación con la enseñanza de Zarathustra, pues la obra ha mostrado por sí misma que Zarathustra nace en la soledad como aquel que enseña una enseñanza —y no cualquier enseñanza. *Und solchermaassen zu Zwein* significa mordazmente: asumiendo y sopesando en medida

inmedible un silencio ajeno —pero no extraño— y el propio, *ist man wahrlich einsamer als zu Einem!*: se arraiga más profundamente, en aquel que ya es solitario, una soledad más profunda —y que en lugar de liberar oprime—, que aquella que permite asumir el propio silencio y que, antes bien, libera. Por consiguiente, esta soledad que parece medirse —o ser precisamente lo afectado por una medida inmedible— hace que Zarathustra sea más solitario —y no que esté *alleiner* (más solo)—, al margen de la compañía de enanos u otros más “altos”: Zarathustra es siempre “más solitario”, con compañía o sin ella. Afirmando que la soledad que parece compartir con el Espíritu de la Pesadez no puede llamar a sostener una soledad-a-dúo (*Zwei-samkeit*), sino que aquí hay que sostener aún con más fuerza una rotunda e incomparable soledad-de-uno (*Ein-samkeit*): la soledad compartida es pesada como aquel con quien se comparte: por ello en la obra hay compañeros de viaje que ora alivianan, ora hacen peso a la soledad de Zarathustra. A este respecto, puedo concluir que la soledad a la que Zarathustra pertenece *no* admite comparación alguna respecto de otra soledad o respecto del influjo que una compañía cualquiera cierna sobre ella. En este sentido, la singularidad del relato admite hacer ciertos “altos” que permiten a los particulares y escogidos oyentes —al igual que a los “impropios” y no escogidos lectores— ponderar las fuerzas a la par de la soledad, in(con)mutable e in(con)mensurable, que las convoca. Estos “altos” son silencios, descanso y posibilidad de la música del pensar. Entonces la conexión entre los adversarios —ascendente y descendente— parece signada por una soledad que esencialmente les define, relaciona, diferencia, más allá de las conflictivas disposiciones inmediatas.

\* \* \*

Aun cuando —por razones muy poderosas— no deje de causar cierta fascinación que sea el silencio —y *no* el susurro maledicente— del Espíritu de la Pesadez el que oprime a Zarathustra, en este momento es fácil constatar que la opresión se ha trasladado y que el Espíritu ha perdido su lugar como causa inmediata de la misma, además de que el ámbito de la opresión ha tomado un color diferente en relación con la causa inmediata de lo que en Zarathustra suscitaba la ocasión de llevar a cabo el relato. Se tiene que esperar hasta este momento particular para que el lector se pueda percatar de que el relato de Zarathustra quizá tuvo su origen en algo como el sueño —pues ni Zarathustra o Nietzsche explicitaron el ámbito—, teniendo severas implicaciones, aun cuando no en el relato, sí en el carácter general del mismo:

Ich stieg, ich stieg, ich träumte, ich dachte, — aber Alles drückte mich. Einem Kranken glich ich, den seine schlimme Marter müde macht, und den wieder ein schlimmerer Traum aus dem Einschlafen weckt. —<sup>98</sup>

El relato de precisión al que acostumbra Zarathustra podría ahora carecer de precisión cuando quien hace antesala al relato y quien relata olvidan decir —deliberadamente— que el relato es relato-de-un-sueño. Sin duda —y por más que el relator dé detalles sobre la ascensión, hasta el punto de enfatizarla de tal manera, como si fuera inacabable— dentro de los movimientos que suponen el ascender constante y el pensar se encuentra el ineludible soñar. Tampoco he leído a algún comentarista que se haya atrevido a mencionar la cuestión del sueño en este momento del pasaje. En la expresión *Ich stieg, ich stieg, ich träumte, ich*

---

<sup>98</sup> “Yo ascendía, ascendía, soñaba, pensaba, — pero todo me oprimía. Lo mismo que a un enfermo al que su mal martirio fatiga, y al que un sueño peor despierta de nuevo del quedarse dormido. —”

*dachte*, — *aber Alles drückte mich*. (Yo ascendía, ascendía, soñaba, pensaba, — pero todo me oprimía.) hay que tener en cuenta la acción del ascender y su reiteración, así como que Zarathustra no relata expresamente *qué* piensa, si bien es el ensamblaje —visto como un *Alles* (todo)— de ascensión, sueño y pensamiento lo que le oprime. En consideración con el Espíritu de la Pesadez, afirmo que aquí ya no se trata abiertamente de un silencio incómodo que —por más que a un lector dé para pensar— ya no permite pensar, sino de la opresión del todo del ámbito, incluso en lo mínimo. Por más que todo este obrar —ensamblado en ascender a ultranza, soñar y pensar— sea susceptible de ser *asemejado* (*glich*) con —la condición de— un enfermo que, quizá, delira en su enfermedad, el mal martirio (*schlimme Marter*) de la enfermedad y la fatiga —e incluso el inmenso hastío— que aquella trae consigo, y que, antes bien, es mejor —cuando la enfermedad lo permite— quedarse dormido (*einschlafen*), la posibilidad de salir de este *circulus vitiōsus* —que no es el *circulus vitiōsus deus*, porque aquí no está expreso que lo *wieder haben will* (quiere tener de nuevo)—<sup>99</sup> se trunca por el *wieder* (continuo) despertar a partir de un sueño que intensifica el martirio y que obliga a despertar. Incluso la imagen de la(s) enfermedad(es) que incita(n) a dormir se queda corta al momento de concretar la condición del “delirante” Zarathustra. Concluyo que en la expresión *Einem Kranken glich ich, den seine schlimme*

---

<sup>99</sup> En *Más allá de bueno y malvado*, en la “Tercera pieza principal: la esencia religiosa” [“Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen”], al final del párrafo 56, dirá Nietzsche: “[...] für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo* rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat — und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat und nöthig macht — — Wie? Und dies wäre nicht — *circulus vitiosus deus*?” [... para el ideal del hombre más impetuoso, más vivo, más afirmador del mundo, del que no solo ha aprendido resignado a soportar lo que fue y es, sino que lo quiere tener de nuevo *así como fue y es*, para toda la eternidad, gritando insaciable *da capo!* no solo a sí [mismo], sino a toda la pieza y al espectáculo, y no solo a un espectáculo, sino, en el fondo, al que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo — y [lo] hace necesario: porque él, una y otra vez, tiene necesidad de sí [mismo] y [se] hace necesario — — ¿Cómo? ¿Y esto no sería — el *deus circulus vitiōsus*?”]. (Nietzsche, 1988, 5, págs. 74-75).

*Marter müde macht, und den wieder ein schlimmerer Traum aus dem Einschlafen weckt. —*  
(Lo mismo que a un enfermo al que su mal martirio fatiga, y al que un sueño peor despierta de nuevo del quedarse dormido. —) se muestra a las claras el más feroz aspecto negativo del eterno regreso, la permanente y rotunda monotonía del volver (*wieder*) a lo no-querido, pero que se revela de forma contundente como lo padecido, lo sufrido. Por ello es contundente la figura del *circulus vitiōsus*, en la conjugación de lo *gleich* (igual, mismo, semejante), del *wieder* (de nuevo) y de aparente *wecken* (despertar). “Aparente” porque, a la postre, el *circulus vitiōsus* vuelve indiscernible la vigilia y el sueño: es el eterno regreso de la enfermedad sin término, del sombrío delirio y de las condiciones inagotables e imposibilitantes de cambio, de transformación, de redención; por tanto, representa —pero esto también es el pensamiento del eterno regreso— la imposibilidad de que la tierra, a través de las más duras exigencias, se convierta en lugar de convalecencia, misma que la obra *Así hablaba Zarathustra* promete permitiendo los medios, pero que no encuentra los cuerpos que soporten (*vertragen*) la enfermedad y el medicamento.

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### EL CORAJE Y LA PREGUNTA POR LA “REPETICIÓN”

\* \* \*

Es evidente que la inserción de la semejanza en relación con la precedente pone en juego —en este momento intermedio— cierta ponderación de sutilezas, por un lado en relación con la “enfermedad” y por otro en relación con la anhelada “salud”. En calidad de ponderación, la semejanza es, en todo caso, sutil y quiere preterir toda inserción externa de referencia. La ponderación analógica y las eventuales relaciones no son de ningún modo casuales y signan la enfermedad en el primer referente (en representación de la opresión) y la salud en el segundo (en representación del coraje). Zarathustra introdujo previamente una relación de medida, relación que aquí se “desmide” en favor de cierta parcialidad sin la cual no es posible pensar las implicaciones del segundo referente. La inserción del coraje en este primer párrafo del pasaje no obedece a una simple cuestión estilística, so pretexto de mañosa confrontación entre las partes. Toda subrepción está desterrada del ámbito del coraje, y la confrontación que aduce el lector comienza mucho antes de lo que tiende a suponer, aun ante “presencias beligerantes”. Sin embargo, aquí parece que el coraje abre cierto ámbito en el que cada cosa es referida por él a través de quien lo refiere, manifiestamente circundada —pues el tono coacciona a verle en relación inmediata con los

elementos— en consonancia con la estructura formal del relato y por mor de la indagación; máxime, del despliegue enunciativo:

Aber es giebt Etwas in mir, das ich Muth heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt. Dieser Muth hiess mich endlich stille stehn und sprechen: „Zwerg! Du! Oder ich!“ —<sup>100</sup>

Este despliegue enunciativo no se aparta de las reiteradas referencias a sí mismo que Zarathustra —y no por una suerte de singular narcisismo— lleva a cabo a lo largo del primer momento del pasaje. El despliegue enunciativo se abre así: *Aber es giebt Etwas in mir, das ich Muth heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt.* (Pero hay algo en mí que llamo coraje: este golpeó mortalmente hasta ahora cada ausencia de coraje en mí.). Respecto de la representación de la ausencia de coraje que supone el Espíritu de la Pesadez, se constata asimismo que, en un primer momento, la alusión inicial está dirigida a sí mismo (es decir, a Zarathustra), tanto en uno como en otro caso: es decir, quien enuncia se establece como elemento referencial de enunciación y, más aún, lugar de encuentro (*in*) de los contrarios (*un*) que acompañan el referente exclusivo de lo enunciado. Pero lo que se puede representar en la enunciación está designado —y ya decidido— por quien enuncia. El problema inmediato de la enunciación consiste en la dificultad del tomar lo que se ofrece —la singularidad y sentido de la continuidad— en la oportunidad que trae a cuento las representaciones de los referentes. La continuidad de lo que llamo despliegue enunciativo

---

<sup>100</sup> “Pero hay algo en mí que llamo coraje: este golpeó mortalmente hasta ahora cada ausencia de coraje en mí. Este coraje me llamó, finalmente, a sosegarme y a hablar: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!” —” Zarathustra llama coraje a algo que hay en él y el coraje llama a Zarathustra al sosiego y a hablar, pero —aun cuando se trate del mismo verbo— ambos “llamados” no dicen lo mismo. Zarathustra llama en el sentido de *nombrar*, de *otorgar nombre*; pero el coraje llama en el sentido de *mandar*, de *conducir a*. Por otro lado, no es muy común ver el término *Muth* (coraje, ánimo) vinculado al término *Still* (sosiego, calma, tranquilidad, silencio). Eso hace pensar —por contraste— en las determinaciones platónicas de la circunspección (del lado del filósofo) y de la irascibilidad (del lado del guerrero).

del coraje se inaugura con un *aber* que contrasta lo posterior con lo inmediatamente anterior. Ahora bien, el *aber* es una indicación de la interpretación de la opresión y es determinante, tanto en el *es gibt* expreso como en el *es gibt* tácito. No obstante, con la explícita referencia a sí mismo —y, además, con cierto tono que raya en lo informativo—, Zarathustra ostenta a la gente del navío algo que hay *en él* y que llama *Muth* (coraje).<sup>101</sup> Sin embargo, dice Zarathustra que *Muth* —por supuesto, el que hay en él y no cualquier otro— golpeó mortalmente hasta ahora *jeden Unmuth* (cada ausencia de coraje) en él. Ante todo y principalmente, hay que llamar la atención al carácter particular y exclusivo del coraje que se da en este momento del pasaje. El lugar del coraje al que se alude —a través de la preposición *in*— es Zarathustra o su interioridad.<sup>102</sup> Pero también se menciona expresamente un *Unmuth*, que bien se podría atribuir a lo que suscitaron la opresión de palabras, silencio y la constelación de la ascensión, sin duda a partir de la presencia del Espíritu de la Pesadez. Con cierta razón, una interpretación semejante diría —muy de la mano de las muchas sugerencias, si bien no al margen de la referencia exclusiva— que el primer *in mir* y el segundo *in mir* del enunciado conjeturan, de una u otra manera, al Espíritu de la Pesadez, sea por tratarse de la ocasión de tal (*Unmuth*) o por ser aquel a quien combate o quiere combatir la presencia de tal (*Muth*). Por lo dicho anteriormente, puedo afirmar que ese *Unmuth* parece tener entonces su origen en la confrontación —que solo puede ser a partir de la constatación de la palabra— desde y frente al todo que le sigue. Al igual que las palabras del Espíritu de la Pesadez, ese *Unmuth* constituye un todo y, a la vez, el todo que sostiene la ausencia de coraje no es un todo si se ha de omitir en él las palabras

---

<sup>101</sup> La ostentación de Zarathustra la concibo en calidad de enunciación sobre un “algo” llamado coraje —no obstante, referente secundario de la enunciación— y tal enunciación abarcará el último momento del primer párrafo de “De lo visto y lo cifrado”.

<sup>102</sup> Ya hice referencia a ella en el capítulo segundo, tercero y sexto.

del Espíritu de la Pesadez. Asevero que si Zarathustra dijo *Alles drückte mich*, para después hablar de *Unmuth* y no de *Bedrückung*, esto significa que Nietzsche quiere indicar que ese tipo de *Bedrückung*, experimentado por Zarathustra, es, ante todo, *Unmuth*. Aquí se pone de manifiesto la relación inicial que ya se introducía con la indicación el *aber*. Aunque hace un momento Zarathustra era el enfermo del *delirio circular*, es ahora el Espíritu de la Pesadez quien suscita la disposición del *Unmuth* —sin dejar de lado el “diálogo” de silencios— y quien encarna ese *Unmuth*, respecto de un *Muth* que combate dicho *Un-*. El *Unmuth* no golpea mortalmente nada y no se le puede pedir más. En este sentido, el *Muth* sería aquel que golpea mortalmente *jeden Unmuth* y permite, asimismo, tomar la determinación suficiente como para estar en sosiego y hablar a aquel en virtud de cual surgen tales disposiciones, y hacerlo —como ya aquel lo hiciera— con la cercanía que permite la segunda persona del singular. En todo caso, ese *Muth* no desboca torpemente sobre su objetivo ni hace las veces de temerario: es un *Muth* que permite llamarse al sosiego, es decir, determinarse delicadamente por él, y así tomar las riendas de la palabra. El momento de la inmersión del *Muth* termina así: *Dieser Muth hiess mich endlich stille stehn und sprechen: „Zwerg! Du! Oder ich!“* — (Este coraje me llamó, finalmente, a sosegarme y a hablar: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!” —).<sup>103</sup> Ahora bien, la confrontación con el Espíritu de la Pesadez —pues aquí hay, ciertamente, una confrontación— es abierta, sosegada, pero asimismo con determinación, sin susurrar burlonamente, vacía de segundas intenciones. Esto es ostensible, cuando Zarathustra habla: *„Zwerg! Du! Oder ich!“* (¡Enano! ¡Tú! ¡O

---

<sup>103</sup> Que Zarathustra hable no es una sorpresa: se puede constatar desde el título de obra que Zarathustra *spricht* o —más concretamente— *sprach*. Asimismo, no es una sorpresa que lo haga a partir del sosiego, como tampoco que guarde silencio a partir del mismo. (Nietzsche, 4, pág. 270 y ss.). Ahora bien, al margen de que en alemán *Zwerg* y *Du* se encuentran en mayúscula, cómo no pensar en el contraste que Nietzsche quiere introducir respecto de un “enano” y un “tú” en mayúscula, de la mano de las separaciones en la expresión, suponiendo ya las necesarias disyunciones entre Zarathustra y el Espíritu de la Pesadez.

yo!). El *sprechen* de Zarathustra contrasta con el *raunen* del Espíritu de la Pesadez, pero ambos concuerdan en el *duzen* (tutear). El *Du* es aquí cierta indicación analógica que parece conservar aún cierta prioridad respecto del *ich* —nombrado en segundo lugar— que es Zarathustra. Concluyo que las palabras de Zarathustra no son una respuesta a la maledicencia del Espíritu de la Pesadez, ni siquiera a la relación de silencios. Suena extraño, pero Zarathustra parece hablar enérgicamente, sin reaccionar. Este *Muth* que llama al sosiego y a hablar tiene entonces un carácter activo, si por él no se entiende una respuesta a algo otro, sino al planteamiento de una disyunción sin mediación alguna. Solo hay dos, sin mediación, sin armisticio, sin consenso; solo dos, solo un *ich* y un *Du*: Zarathustra y el Espíritu de la Pesadez.

\* \* \*

Sin embargo, la singularidad de la confrontación no radica exclusivamente en la puesta en escena de unos personajes que, de cuando en cuando, habrían de luchar entre sí al margen de los resultados, y ni siquiera se trata de un diálogo en sentido estricto, pues he mostrado que —hasta ahora— brilla por su ausencia un intercambio de la palabra.<sup>104</sup> Después de un guión (—), el “discurso” sobre el coraje tiene un desarrollo notable que introduce, como es obvio, ciertos matices:

---

<sup>104</sup> El intercambio de la palabra es fundamental en el teatro platónico —hasta el punto de que solo en ese intercambio es que hay *filosofía*—, sea que los interlocutores o no se encuentren en ese punto en el que no están pensando el mismo asunto (cosa que daría cuenta, en el caso de Platón, de ciertas insuficiencias del diálogo, pero también de la riqueza del pensamiento a expensas del diálogo). Pero no por ello es menos interesante la indagación en torno al papel de los personajes-interlocutores en el universo del *Zarathustra*, un universo en el que el silencio manda la pauta esencialmente, como someramente en el diálogo platónico.

Muth nämlich ist der beste Todtschläger, — Muth, welcher *angreift*: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.<sup>105</sup>

El asunto del desplazamiento no ha de tomar por sorpresa ante la cuestión nada pequeña y todo problemática —en esta obra como en cualquier otra— de establecer, al abrigo de caracterizaciones existenciales, ciertos paradigmas. Sin embargo, el desplazamiento en la forma de hablar no obedece a una “cuestión de estilo”, pero determina esencialmente lo dicho, máxime si lo dicho rinde cuentas a la forma metafórica de lo dicho y a la ya no exclusividad de lo dicho, en tanto cobra fuerza determinada enunciación: *Muth nämlich ist der beste Todtschläger, — Muth, welcher angreift: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.* (Dado que el coraje es el mejor golpeador mortal, — el coraje que *ataca*: pues en cada ataque hay juego vibrante.). El modo indicativo de la enunciación permite ponderar la afirmación de lo enunciado en relación con la forma en que Zarathustra introducía el *Muth*. , se parte de la caracterización del coraje como “el mejor golpeador mortal”. Considero que cuando Zarathustra dice que en él hay algo que él llama *Muth* (sin artículo), para luego determinarle como *dieser* (este), Nietzsche quiere —por una cuestión muy sutil de desplazamiento— determinar el *Muth* (sin artículo) de Zarathustra como el *der beste Todtschläger*. El desplazamiento ofrece la oportunidad de demarcar el *tipo* de coraje (con caracteres de personaje), pero esta demarcación lo signa como una suerte sitio muerto, más que como una estancia móvil. Sin embargo, el coraje está lejos de ser —Zarathustra no permite a los oyentes pensarlo así— el referente esencial, más allá de que la *cualidad* del tipo —sin caer en redundancias— signe asimismo al *referente*. Sin embargo, la enunciación del coraje desplazado trae a cuento cierta seguridad en el planteamiento del mismo como

---

<sup>105</sup> “Dado que [el] coraje es el mejor golpeador mortal, — el coraje que *ataca*: pues en cada ataque hay juego vibrante.”

*der beste Todtschläger*. Se dice *nämlich* (dado que, es decir, precisamente, en particular, a saber) el *Muth* es *der beste Todtschläger*, esto es, que más allá de los otros golpeadores mortales que quizá existan, el *Muth* es *der beste Todtschläger* y de ello no hay una pizca de duda en Zarathustra. De los quizá existentes golpeadores mortales, *der beste Todtschläger*, en tanto *Muth*, es el *Muth, welcher angreift*. El coraje que *angreift* (ataca) y esta referencia al ataque del coraje —con el verbo *atacar* cursivado— se dice después de una coma y un guión—. Es el coraje de la guerra, de la lucha abierta. Si hay una alusión a la guerra en este coraje que ataca, ella se establece al margen de toda pobreza y al abrigo de toda abundancia. Tal abundancia del coraje (o de la guerra) se pone de manifiesto en la expresión  *klingendes Spiel* (juego vibrante, juego que suena, juego sonante), en consonancia con los matices algo ceremoniosos o heroicos que introduce. Pero lo que Zarathustra insiere después —seguido de dos puntos y con el ámbito explicativo que aduce la conjunción *denn*— parece que abre paso a cierto tipo de coraje que no es exclusivamente el que hay en él. Lo que en un primer momento es en él y determina de parte y parte —pues Zarathustra le *heisse* (llama) y el coraje le *hiess* (llamó)— en este momento se inscribe el ámbito de cierto tipo de coraje que no es por excelencia el de sus adentros, que no es únicamente el suyo, cuando dice —después de especificar el *tipo* del coraje— *denn in jedem Angriffe....*<sup>106</sup> Concluyo que el tipo del coraje tiene todo el peso en esta singular enunciación en la que Zarathustra dice sutilmente —al margen de la dificultad que supone para Nietzsche una comunicación como esta, que versa sobre lo más profundo del pensamiento del eterno regreso— que *el coraje no le es desconocido, que él tiene un*

---

<sup>106</sup> Sonaría muy distinto —y con menos gracia— si dijera “en mi ataque hay” o “en mi forma de atacar hay”. Sin embargo, puede que esté diciendo “en cada ataque que yo hago”.

*nombre para eso que le llama al sosiego y a hablar a partir de él, en contra del Espíritu de la Pesadez.*

\* \* \*

No se trata de un coraje cualquiera y aunque Zarathustra deja entrever que hay tipos de coraje, solo me interesa el que aquí se plantea por sus significativas —no siempre perceptibles— implicaciones. Tales implicaciones son el *sentido* del primer párrafo del pasaje:

Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz.<sup>107</sup>

Este momento particular del discurso —o del despliegue enunciativo— del coraje es bastante complejo y por varias razones. Por un lado, las formas superlativas —tan determinantes en este momento, que comienza y termina con ellas— y la reiteración constante de la conjunción *aber* en los enunciados. Por otro lado, el carácter absoluto de los términos *Mensch* (hombre), *Thier* (animal), *Schmerz* (dolor), etc. Parece que este momento del discurso, sin perder de vista el “objeto general”, es decir, el *Muth*, da cierto protagonismo al *Mensch*, o mejor, circunscribe el *Muth* en los límites del *Mensch*. Esto es ostensible desde el inicio: *Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er*

---

<sup>107</sup> “Pero el hombre es el animal más corajudo: con ello superó a cada animal. Con juego vibrante superó incluso cada dolor, pero el dolor-del-hombre es el dolor más profundo.”

*jedes Thier...* (Pero el hombre es el animal más corajudo: con ello superó a cada animal...). Al margen de ciertas generalidades —por no decir ingenuidades— de parte de Zarathustra, el coraje parece ser aquí, en relación con cada animal, determinante del ser del hombre. Pero no por ello Zarathustra está diciendo que el hombre escapa de los límites de lo que implica a su manera ser animal. La afirmación del *Mensch* como el *muthigste Thier* hay que tomarla como un todo y no solo detenerse en el coraje que le determina, si bien parece ser este aquello que lo distingue de *jedes Thier*. Entonces el coraje introduce una *diferencia* respecto del hombre como animal, de los demás animales. En todo caso, esa diferencia parecer ser irreconciliable, aun cuando el *Mensch* desde y como animal fue que pudo —a través y como *Muth*— superar a *jedes Thier*. Ese “a través de”, o mejor, ese “instrumento a través del cual”, se enfatiza con el adverbio *damit* (con esto, a fin de que, para que): con *ser* el *muthigste Thier* es que *überwand* (superó, venció, se sobrepuso) a cada animal. La parte final del momento que me ocupa es contundente: *Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz*. (Con juego vibrante superó aún cada dolor, pero el dolor-del-hombre es el dolor más profundo.). Estas consideraciones preliminares me permiten afirmar que en el pensamiento de Zarathustra el hombre es el único animal para el cual el coraje es determinante en su ser, pero ello no significa entonces que cada animal está desterrado de lo que aquí pueda significar ser-corajudo: para Nietzsche y Zarathustra el hombre es un animal. No solo eso. También afirmo que el hombre —tanto para Zarathustra como para Nietzsche— es el único que admite determinaciones de tipo superlativas<sup>108</sup> y que, al ser el único para el cual el coraje es

---

<sup>108</sup> En “El convaleciente” [“Der Genesende”], dirá Zarathustra: “El hombre es precisamente el más cruel de los animales” [“Der Mensch nämlich ist das grausamste Thier”]. También vale la pena recordar que, en el “Discurso previo”, el Último Hombre es bautizado por Zarathustra como “lo más despreciable” [“das Verächtlichsten”]. (Nietzsche, 1988, 4, págs. 273 y 19, respectivamente).

determinante de su ser, es, al mismo tiempo, el que puede experimentar más profundamente la ausencia de coraje, es decir, sufrir más intensamente su opuesto. Este difícil momento del discurso sobre el coraje continúa con la referencia al juego vibrante del momento anterior, esta vez en relación con *jeden Schmerz*, pero haciendo la salvedad, a través del *aber*, de que el *Menschen-Schmerz* (dolor-del-hombre, dolor por el hombre, dolor humano), es *der tiefste Schmerz*. Con la presencia del hombre en este momento del discurso sobre el coraje no se pretende aminorar el protagonismo del coraje, sino mostrar que el coraje es única y exclusivamente *del* hombre como el dolor-*del*-hombre —y no otro— es el dolor más profundo. Hay que recordar que con el *klingendem Spiele* que hay en *jedem Angriffe* el hombre *superó* cada dolor: superó y parece estar libre del dolor. Lo recuerdo porque, ciertamente, sería muy distinto si Zarathustra dijera que el hombre, con *klingendem Spiel*, *ha superado* cada dolor. Superó y parece estar libre del dominio del dolor como lo indica el verbo en pretérito perfecto. Pero, a pesar del juego vibrante y del ataque que supone, en tanto atributo del coraje como mejor golpeador mortal, el dolor-del-hombre es el dolor más profundo. El *noch* es aquí lo que media entre *das muthigste Thier* y *der tiefste Schmerz*, pero el *aber* parece hacerle cierto frente al superlativo inicial. No basta con ser *das muthigste Thier* si no se ha asumido; máxime, si no se ha hecho el intento de superar *der tiefste Schmerz*. ¿Ha de golpear mortalmente el coraje al dolor más profundo? ¿Ha de asestar la puñalada de misericordia sin sentir misericordia? En este pasaje, el *Muth* quiere ser *conditio sine quā nōn* de la superación, vencimiento o sobreposición del *tiefste Schmerz*. No es necesario ir muy lejos para constatar que cada hombre no es corajudo y que ese dolor más profundo supone algo mucho más intenso y significativo que lo que supone un dolor corriente, como también es manifiesto que a cada animal también le toca su parte en el

coraje y en el dolor. Quizá la relativa consonancia entre *Menschen* y *Schmerz* apunte a cierta copertenencia, pero no por ello es fácilmente visible y ello quiere decir: *no es fácil experimentar ese dolor-del-hombre o dolor humano como “der tiefste Schmerz” ante el cual Zarathustra parece insinuar que no es suficiente incluso el coraje del que aquí ostenta el título de “das muthigste Thier”*. Afirmo que el título del *muthigste Thier* no es más que una rúbrica inútil si no se pone en juego en la tentativa de superar el *tiefste Schmerz*, que significa aquí una especie de *jenseits* (más allá, al otro lado) de los dolores. El *Menschen-Schmerz* no es aquí la superlativización de *jeden Schmerz*, y esto no significa tampoco “cualquier dolor”. El *jeden* contornea la particularidad del dolor y evita toda generalización, como sería, por ejemplo —o por lo menos esa sería la impresión acústica—, si en lugar de *jeden Schmerz* se dijera *allen Schmerz*. Concluyo que la expresión de Zarathustra y su seguridad de que “el dolor-del-hombre es el dolor más profundo” *deja entrever cierto saber sobre ese dolor o, por lo menos, un indicio de que ese dolor más profundo es algo por lo que hay que pasar y que quizá Zarathustra ya pasó por él, de que quizá Zarathustra ya sufrió ese dolor más profundo y de que —quizá y sin quizá— ya le superó o le superará y, con todo, de que el hombre y su dolor es un referente de primer orden para Zarathustra y es determinante en su destino de llegar a ser el que es*. La superación o el vencimiento del dolor más profundo ha de cobrar toda la importancia posible en lo que atañe a la ascensión de Zarathustra y a lo que incumbe a todo descenso después del ascenso, o a la relación siempre existente entre ascenso-descenso. Zarathustra sabe que toda profundidad no supone claridad y el dolor-del-hombre como *tiefste Schmerz* trae consigo vaivenes y negruras y espesuras.

\* \* \*

Pero la contundencia con la que aquí se habla de *überwinden* —y no de *aufheben*, por ejemplo—, parece dejar de lado cualquier tipo de vaivén —o de subsunción del dolor en algo “más abarcador” y con pretensiones de totalidad—, una vez que el coraje enfrenta el dolor más profundo. En este sentido, parece que una vez que el hombre se sobrepone o supera el dolor-del-hombre, en tanto dolor más profundo, este no vuelve jamás, ni siquiera bajo formas distintas. Esta explicitación del dolor-del-hombre como dolor más profundo está expresada a la gente del navío en calidad de “aclaración” —con *aber* o sin él— y continúa con otra referencia al coraje frente al vértigo, este junto a abismos y el ver como abismarse:

Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen?<sup>109</sup>

Si se ha de atener al uso estricto de los términos —particularmente, de los verbos— hasta ahora Zarathustra solo ha hablado de *todtschlagen* cada ausencia de coraje en él. Pero aquí insiste en que el coraje no solo golpea mortalmente cada ausencia de coraje sino *también den Schwindel... an Abgründen*. La expresión —que quiere ser la antesala de lo que aquí es y no puede dejar de ser esencial— culmina con unos dos puntos (:) que sirven de bisagra a

---

<sup>109</sup> “El coraje golpea mortalmente también el vértigo junto a abismos: ¿y dónde no se encontraría el hombre junto a abismos! ¿No es el ver mismo — ver abismos?” Son múltiples las referencias al coraje en *Así hablaba Zarathustra* y no solo en relación con el vértigo, el compadecer o la muerte, sino también en relación con la risa y con el miedo; pero las otras referencias al coraje muchas veces suavizan en múltiples sentidos los efectos del coraje sobre aquello en lo que se despliega. Más adelante, el coraje se relaciona con el miedo a través del dominio, del apremio, de la coacción (*Zwang*), no a través de la muerte. Parece ser entonces que el miedo puede ser útil, hasta el punto de que coaccionarlo mantenga, bien que secundariamente, el coraje en alto y todo orgullo ante la vista del abismo. (Nietzsche, 4, pág. 356 y ss.).

una exclamación y a una pregunta: *Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen?* (El coraje golpea mortalmente también el vértigo junto a abismos: ¡y dónde no se encontraría el hombre junto a abismos! ¿No es el ver mismo — ver abismos?). El carácter extensivo —que aquí llamado desplazamiento— del coraje se pone una y otra vez de manifiesto. Afirmando que el *Muth* y su relación a muerte con *jeden Unmuth* y con el *Schwindel* muestra la correlación entre *Unmuth* y *Schwindel*, y no solo insinuando sino confirmando, en definitiva, que ese malestar que supone el *Schwindel* y algo así como la *Schwere* del Espíritu de la Pesadez es *Unmuth* y, por tanto, algo que se tiene que golpear a muerte. En consonancia, no está de más la afirmación —por lo menos en lo que atañe a las singulares implicaciones de este pasaje— de la relación existente entre *todtschlagen*, *angreifen* y *überwinden*, todos en intimísima relación con el *Muth*. Pero el momento que me ocupa no solo se queda en la afirmación respecto del efecto fatal del coraje sobre el vértigo, sino que introduce una particular exclamación en la que vuelve Zarathustra a retomar —pues es su referente de primer orden— el papel del hombre en los ámbitos que poco a poco introduce en su despliegue enunciativo. Afirmando que la fuerza de la exclamación y su sentido radican especialmente en el *lugar* “hipotético” donde el hombre no se encontraría junto a abismos y, con él, en la experiencia del vértigo que es propio en ese contacto de lo que se abisma con el abismo: la exclamación anterior no puede ser más que con el propósito de afirmar que no existe un lugar posible donde el hombre *no* se encuentre junto a abismos y, asimismo, que no hay un abismarse posible donde la experiencia del abismarse mismo en el abismo —más si es el abismo más profundo llamado *compadecer*— no sea vertiginosa, y aquí puedo todavía afirmar la ausencia de algún

resquicio de ironía por parte de Zarathustra y del propio Nietzsche, en relación con el encuentro del *Mensch... an Abgründen*. Pero hay que cuidarse de no aminorar la fuerza expresiva del término *Abgrund* y sus implicaciones en el ámbito del *abgründlichste Gedanke* de Zarathustra. Mi aseveración se confirma con la pregunta de Zarathustra: *Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen?*. Concluyo que esta pregunta tiene el propósito de profundizar en la existencia de los abismos —no en vano es la primera de las únicas dos preguntas que aparecen en este primer párrafo del pasaje—, pues ya no se concita el lugar en el que hombre estaría junto a ellos, sino que se resalta sobremanera el hecho inconmensurable de que lo que basta es solo *ver* para toparse con abismos y, más aún, que ya el ver mismo es un ver abismos, es decir, que ya *ver* (*sehen*) —para quien sepa ver— es *abismar-se* (*sich-abgründigen*) (*sīc*). El coraje golpea mortalmente también el vértigo, incluso el miedo junto a abismos. Este coraje exhibido y planteado a la gente del navío permite la inferencia de la existencia de tipos de coraje, pero otra cosa es que Zarathustra esté diciendo que este coraje es el auténtico coraje o —aunque suene gracioso— el *muthigste Muth*. El coraje solo es coraje si es coraje ante sí mismo, sin testigos, sin mediación, eremítico, aquilino, no atendido por ningún dios: solo esto es tener coraje, y quien disfruta de tal tenencia, es corajudo.

\* \* \*

En este pasaje y, concretamente, en este momento final del primer párrafo del pasaje, el coraje está en íntima relación —a muerte y *no* otra— con el compadecer:

Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt.  
Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief  
sieht er auch in das Leiden.<sup>110</sup>

En el modo indicativo —y previo a dos puntos (: ) de carácter explicativo—, se enfatiza de nuevo que el coraje es el mejor golpeador mortal, y a continuación se explicita de nuevo —la primera vez fue en relación con *jeden Unmuth* y la segunda en relación con *Schwindel... an Abgründen*, a través del adverbio de modo *auch*— por qué es el coraje quien mejor hace esto: *der Muth schlägt auch das Mitleiden todt* (el coraje golpea mortalmente también el compadecer).<sup>111</sup> Considero que, en relación con el *Schwindel... an Abgründen*, no se puede perder de vista el contexto anterior, pues Zarathustra quiere establecer una relación entre *Schwindel* y *Mitleiden* —no solo por la relación de fondo entre el *abismo* y el *ver*— sino porque Zarathustra está diciendo sin problema alguno que el *Muth* golpea mortalmente tanto al *Schwindel* como al *Mitleiden*. Cuanto más profundo es el abismo, tanto más coraje se necesita para matar lo que ese abismo y su profundidad traen a quien se abisma. A ese respecto, se puede decir que el compadecer es el abismo más profundo en el cual abismarse, pero eso suena muy general y no logra la convicción, sobre todo para quienes están lejos de pensar el compadecer como abismo más profundo y, menos aún, experimentar el “ver” como “abismarse”. Según estos análisis, no tengo problema alguno en afirmar que si el *Mitleiden* es el *tiefste Abgrund*, eso quiere decir que es justamente ahí donde el vértigo —o la experiencia vertiginosa que acompaña a quien se abisma— se experimenta más intensamente. Concluyo —si quedaba alguna duda— que el coraje que

---

<sup>110</sup> “El coraje es el mejor golpeador mortal: el coraje golpea mortalmente también el compadecer. Pero el compadecer es el abismo más profundo: tan profundo ve el hombre en la vida, tan profundo ve también en el padecer.”

<sup>111</sup> La cursiva es mía.

profesa Zarathustra mata tanto al *Mitleiden-tiefste Abgrund* como al *Schwindel* que, junto al *Mitleiden*, ha de ser el peor de los vértigos. Nietzsche quiere decir que, justamente porque el *Mitleiden* es *tiefste Abgrund*, tanto más coraje se necesita para matar ese *Schwindel* y ese *Mitleiden*, a fin de sobreponerse a la experiencia compasiva-vertiginosa que trae consigo, en este sentido, lo más profundo, al contacto de quien se abisma. Sin embargo, esto también quiere decir que, al margen del vértigo general junto a abismos, para golpear mortalmente el *Mitleiden* es necesario un coraje más fuerte. En este *único sentido*, es frente al *Mitleiden* como *tiefste Abgrund* que el *Muth* revela de forma más poderosa que él es el *beste Todtschläger*. Hasta este momento del pasaje hay varios términos determinados a partir de un adjetivo en el modo del superlativo (cuando no es, como en el primer caso, un adjetivo sustantivado en superlativo); sin embargo, hay que considerar los cuatro últimos:

1— La visión del más solitario (*Einsamsten*).

2— Dado que el coraje es el mejor (*beste*) golpeador mortal.

3— Pero el hombre es el animal más corajudo (*muthigste*).

4— Pero el dolor-del-hombre es el dolor más profundo (*tiefste*).

5— Pero el compadecer es el abismo más profundo (*tiefste*).

Se puede decir que estas cinco expresiones con superlativo se encuentran en el modo del indicativo. Como dato adicional, se puede decir que solo en algunas de las expresiones Zarathustra ha incurrido al principio en el empleo de la conjunción *aber* (3, 4, 5), mientras que en otro caso emplea al principio el adverbio *nämlich* (2). En relación con el *aber* y el *nämlich*, también se puede decir que ambos han servido en cada caso no solo para dar un carácter explicativo a lo enunciado, sino también para crear un ámbito de pausa

condicionante de lo enunciado. El *aber* —siempre y sin excepción en este pasaje— se dice en relación con algo anterior y por ello las afirmaciones en superlativo extraídas del pasaje no se deben tomar aisladamente, si bien se puede hacer preventivamente. Por su modo en superlativo —y no solo por ello— las expresiones destacadas deben servir ahora —y más adelante— para entender que desde la primera expresión —esta vez, sin *aber* y sin *nämlich* (1)— Nietzsche quiere introducir al lector en un ámbito extremo —y de extremos— sin el cual no es posible pensar la inmensa tensión en la que cada elemento tiene su espacio en relación con los otros y —para lo que he tratado de exponer en esta investigación—, asimismo, no se puede pensar el carácter del pensamiento más abismal o infundado como el pensamiento de la *Auseinandersetzung* de los extremos en la filosofía de Nietzsche. Ahora bien, aunque el coraje golpee mortalmente también el compadecer, no por ello es fácil de hacerlo.<sup>112</sup> La afirmación del “compadecer como abismo más profundo” se establece aquí sin miramiento alguno en relación con la vida y el padecer, y ello se pone de manifiesto a través de los dos puntos (:) que anteceden al siguiente enunciado. Si se toma solo a partir del *Muth* como *beste Todtschläger*, entonces no por ello la afirmación del *Mitleiden* como *tiefste Abgrund* está decidida.<sup>113</sup> Sin embargo, esas constantes referencias al compadecer (o a la compasión) como peligro no se establecen al margen de lo abismal o infundado del pensamiento de Zarathustra. Afirmando que si el compadecer es el abismo más profundo, entonces esa moral que toma el compadecer (o la compasión) a su cuidado ha de ser también golpeada mortalmente, en la consigna de que el compadecer tiene una connotación moral-religiosa y *no* física (en el sentido de afectar y ser afectado), pues el compadecer no significa aquí —esta es su significación más ingenua— co-padecer, es decir, padecer-con-

---

<sup>112</sup> Hasta el punto que implica hacerlo en el modo que aquí se indica a partir de la traducción.

<sup>113</sup> La expresión encierra amplias significaciones y sintetiza en buena medida la concepción que siempre tuvo Nietzsche del compadecer como “peligro”, especialmente desde *La ciencia jovial* hasta *El Anticristo*.

otro. Zarathustra no cree ni de lejos en esa mentira —aunque cree en otras— de que se pueda co-padecer.<sup>114</sup> Igualmente, no se puede saltar sobre el espíritu de la obra con la simplona intención de establecer referencias que no existen o que quizá fuerzan más el texto de lo que él ya permite. La afirmación del *Mitleiden* como *tiefste Abgrund* —o como lo más profundamente infundado— no parece tener antecedentes en la historia de la filosofía y en la historia de la moral. Ya el *Mitleiden* como *Abgrund* es una innovación, pero es sumamente obvio que una afirmación semejante solo es posible en la boca de alguien que ha pensado-experimentado a fondo el *sentido* de la moral y, a partir de ella, los síntomas más profundos de algo todavía por pensar llamado nihilismo. Esta moral (o religión) que toma a su cuidado el compadecer —y que a ojos de Nietzsche alcanza el estatuto de moral o *religión del compadecer*— será altamente vilipendiada por él, como también —como se ha visto— fundamentalmente pensada hasta sus últimas consecuencias. ¿Acaso era necesario —para *experimentar* finalmente el compadecer como abismo más profundo— que la moral occidental (la moral cristiana encarnada en el viejo Dios), que toma a su cuidado el compadecer, se convirtiera en *problema*? ¿Acaso era necesario —para *ver* el compadecer como abismo más profundo y experimentar el ver como abismarse— que la creencia en el Dios cristiano se volviera *increíble*?Cuál es el lugar del compadecer en las relaciones fundamentales del hombre y cuáles han de ser los medios puestos en juego para su eventual superación, parecen insinuarse en fragmentos póstumos con expresiones difíciles de pensar y, en todo caso, insuficientes para el asunto que convoca el pensamiento de Zarathustra. Pero si el *Mitleiden* es el *tiefste Abgrund*, no queda más que abismarse en ese *Abgrund* y quedarse en él o sobreponerse a ese abismo mediante el saber —que supone

---

<sup>114</sup> Léase el pasaje “De los compasivos” [“Von den Mitleidigen”]. Sin embargo, en el pasaje “El retorno al hogar”, Nietzsche hace acercamientos que no se pueden omitir entre el *Mitleiden* (compadecer), el *Schonen* (indulgencia) y la *Dummheit* (estupidez). (Nietzsche, 4, 1988, págs. 233 y ss.).

una experimentación incansable— de la vida a través del pensamiento del eterno regreso, en tanto pensamiento que *subsume* todos los peligros. Sin embargo, salir ileso del compadecer, que es el abismo más profundo, solo es permitido a Zarathustra (el compadecer o la compasión es la *tentación* y última prueba de Zarathustra después de su *redención*). Si Zarathustra es compasivo, parece que solo lo es a su pesar: en tal caso, otorgar una compadecer que incomode. Incluso Zarathustra llama a asumir de manera sutil la afección del compadecer en el contexto de la amistad, a fin de no ser inoportuno con algo que quizá el amigo no quiera, pues en este contexto vale el imperativo de Zarathustra: *Ein Errathen sei dein Mitleiden*.<sup>115</sup> El descifrar es aquí el único elemento diferencial. En caso de *tener que ser* compasivo o en caso de *tener que ayudar* a alguien, Nietzsche aconseja serlo como uno lo sería consigo mismo o ayudar como uno se ayudaría a sí mismo. En este punto —como en tantos otros— Nietzsche no escatima medios de defensa ni de ataque: es preferible la dureza a la indulgencia. Afirmando que los dos puntos (:) que siguen al inciso del compadecer como abismo más profundo quieren esclarecer en qué sentido él es el abismo más profundo, o mejor, con ocasión *de qué* es permitido al referente principal del enunciado (el hombre) ser compasivo o encontrar un espacio para el compadecer. Es como si dijera que el compadecer *no* viene solo, sino que a quien abisma más profundamente es al pensador (o al solitario): pues el *Mitleiden* deja de ser una simple afección para convertirse en *Abgrund* ante los ojos del pensador: pues viene del *ver* o el *pensar* la co-pertenencia del *Leben* y el *Leiden*. Cuando más asciende el hombre hacia la cumbre y ve en la vida —y en el padecer que le co-pertenece— es cuando más se abre el abismo del compadecer como abismo. Solo en la medida en que asciende la cumbre se constituye

---

<sup>115</sup> (Nietzsche, 1988, 4, 72).

como cumbre y el abismo se constituye como abismo: justamente es en esta co-relación donde se hace presente que tanto cumbre como abismo se han concluido en *uno*. Este *ascender* hacia la cumbre y *ver* en la vida son aquí una y la misma cosa. Alta significación cobra la ascensión de Zarathustra a este respecto. Vida y padecer: una no se puede pensar sin el otro. El coraje es suficientemente sagaz como para no confundir el padecer con el compadecer; máxime, para *no falsear el padecer a través del compadecer*. Ese coraje — emparentado esencialmente con ese orgullo que *ve* los abismos y *coacciona* los miedos— golpea mortalmente el compadecer.<sup>116</sup> Zarathustra no es entonces portavoz de ningún tipo —si es que hay— de compadecer. Nietzsche piensa una alternativa distinta con la *Mitfreude* (alegría compartida), en la consigna de que es ella —y no el *Mitleiden*—, la que hace al amigo.<sup>117</sup> Salta a la vista entonces que el trasfondo de este golpear mortalmente el compadecer es una guerra a muerte contra todo tipo de compadecer. *En definitiva —concluyo—, ¿por qué quieren Nietzsche y Zarathustra la guerra contra el compadecer a través del coraje como disposición fundamental del pensamiento más abismal o infundado? ¿Por qué el compadecer es el abismo más profundo que siempre confronta la profundidad más alta del pensamiento más abismal? Él es el abismo más profundo, porque representa*

---

<sup>116</sup> Son los efectos del compadecer sobre el padecer lo que resalta en el compadecer su carácter nocivo en relación con el ver profundamente en la vida y con el ver profundamente en el padecer. Sin perjuicio alguno, a esto se le puede añadir la relación estrechísima con el conocimiento (en representación del coraje), que es quizá el telón de fondo de este escenario del coraje *ante* el padecer. Coraje ante el padecer y *no* compasión ante el padecer —ese es el telón de fondo y no otro. El compadecer no aporta nada al padecer, pero hay que tener cuidado con el empleo de los términos, pues Zarathustra habla de la vida y del padecer con una evidencia extraña. No hay la menor duda para Zarathustra de que la vida supone un padecer, o que la vida *es* también padecer o de que hay una unidad esencial entre la vida y el padecer, al abrigo de la comprensión de la vida como abismo. Gramaticalmente, la relación es evidente (*so tief... so tief*). En este pasaje, el coraje bien podría significar además la resistencia contra la resistencia que es también el compadecer: resistencia de lo que golpea mortalmente, de lo que es esencialmente agresivo, de lo que ataca directamente, de lo sano *contra* resistencia de lo indulgente, de lo sumiso, de lo que ataca subrepticamente, de lo enfermo. Entonces el coraje es el mejor golpeador mortal y —dicho sea de paso— ha de resguardar el padecer de la vida —y la vida— a fin de no permitir su falsificación y empuqueñecimiento, es decir, manteniendo en alto el abismo de la vida y del padecer como abismo.

<sup>117</sup> En *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres* [*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*], así lo dice expresamente. (Nietzsche, 1988, 2, pág. 320).

*el peligro de que la existencia se convierta —compadeciendo el padecer— en el escenario de la indulgencia del hombre por el hombre. El compadecer es el abismo más profundo, porque trae consigo el peligro del reblandecimiento del ser del hombre.*

\* \* \*

Zarathustra continúa con la misma contundencia en relación con el coraje, pero aportando su grano de arena en la comprensión del mismo, ya no abiertamente respecto del compadecer, sino respecto de lo que aquí es llamado *Tod* y *Leben*, en la pregunta por la “repetición” de la vida:

Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War *das* das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“<sup>118</sup>

A pesar de la excesiva profundidad del abismo compadecer —ya se ha visto por qué el *Mitleiden* es el *tiefste Abgrund*—, el *Muth* sigue siendo —y este “mantenerse” o “seguir siendo” lo sugiere el *aber* presente en la afirmación— el *beste Todtschläger*. La expresión quiere incidir en las repercusiones del coraje, cuando se dice: *Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“* (Pero el coraje es el mejor golpeador mortal, el coraje que ataca: aún este golpea mortalmente la muerte, pues habla: “¿Fue *esto* la vida? ¡Bien!

---

<sup>118</sup> “Pero el coraje es el mejor golpeador mortal, el coraje que ataca: aún este golpea mortalmente la muerte, pues habla: “¿Fue *esto* la vida? ¡Adelante! ¡Una [única] vez más!”” Traduzco “una [única] vez más” y no “otra vez”, pues la sentencia instauro —aquí tácitamente— la repetición de lo mismo y no la repetición de lo otro, y ello por consideraciones no simplemente acústicas.

¡Una [única] vez más!”). La reiteración del coraje que ataca —si bien esta vez no está subrayada la acción de atacar— y, con ella, del juego vibrante que hay en cada ataque, quiere resaltar nuevamente el carácter ceremonioso del coraje y, asimismo, el modo de ser abierto que aduce el ataque. Por así decir, este modo de ser supone congregación —por mínima que sea—, pero el ataque aquí, como en la primera referencia, quiere decir: ataque a plena luz del día, sin subrepción ni rapiña. En todo caso, este coraje no parece ser muy astuto y no necesita compensarlo o disculparse por ello. Este coraje que ataca no escatima en medios, en resolución y, mucho menos, ataca en vano, pues parece que todo lo que es objeto de su ataque termina golpeado mortalmente y, por ello, *herido mortalmente*: a este coraje no le basta más que desplegarse *en el ataque*, pues aquí no se dice el coraje que *se* defiende, o el coraje que es *astuto*, o el coraje que *consensúa*: se dice el coraje que *ataca*. El coraje que ataca es el *beste Todtschläger* no solo por golpear mortalmente el vértigo junto a abismos, el compadecer, sino también por golpear mortalmente —o a muerte— la muerte. Sí, este coraje ataca, pero porque en su naturaleza está el defender y el resguardar la vida y el padecer, y ello se pone de manifiesto en su habla, que aquí quiere ser la prueba o muestra de que él, en efecto, golpea mortalmente la muerte. En el fondo, la prueba es resolución. Afirmo que si el coraje habla —en este caso, a través de la pregunta— y se responde a sí mismo, entonces el coraje tiene todos los elementos propios de un saber que vuelve sobre sí mismo, tal y como corresponde a un *saber del eterno regreso*, un saber que quiere convertirse —así hay que decirlo, preventivamente— un *poder hacer el eterno regreso*. El coraje no habla solo desafiadamente contra la ausencia de coraje y contra el Espíritu de la Pesadez —como aquel que es la ocasión de ella—, sino que habla también de manera interrogante y se “decide” a partir de sus “interrogaciones”. Además de suponer un

saber, la pregunta planteada por el coraje supone la decisión frente a sí mismo (frente al coraje), es decir, ya la pregunta del coraje es una decisión y no “simplemente” una disyunción que se pone en juego como coraje. Decir que el saber que supone este coraje es el saber *jovial* sería incurrir, aun siendo cierta, en una generalidad hartamente insatisfactoria. Lo cierto —en principio— es que este saber-coraje, en el contexto del golpear mortalmente la muerte, no mata con armamento propio de la artillería pesada, ligera o algo por el estilo —ni siquiera con la *risa*, de la que tanta gala hace Zarathustra y que sería propia de la artillería ligera—, sino que lo hace con el hablar (*sprechen*). Si en principio es una pregunta, el golpear mortalmente la muerte por el coraje se lleva a cabo a través de la palabra. *Pero aquí no es la palabra poética del coraje —y ello es determinante en la forma de la exposición en que se despliega el discurso del coraje en relación con la muerte y la vida y la repetición—, aun cuando —como sería en el caso de la palabra no-poética— tampoco habla a través de largas enunciaciones o a través de ingentes y grandilocuentes discursos. En principio, el coraje habla a través de la pregunta, y eso es algo que hay que retener, más allá de las consideraciones (siempre generales) que cualquier comentarista pueda extraer de la pregunta. Pero un desarrollo fructífero y serio de esta pregunta —o de cualquier pregunta— no es posible sin abordar primero la forma de la pregunta. En general, el escenario de la pregunta se instala después de un despliegue incisivo en torno al coraje y, en particular, después de unos dos puntos (:) que darían apertura a lo que habla el coraje y que sería aquello que pone de manifiesto su golpe mortal a la muerte. Sin problema alguno, la pregunta obedece a todos los patrones gramaticales de una pregunta en lengua alemana, con el verbo al principio de la misma: „*War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!*“ (¿Fue esto la vida? ¡Adelante! ¡Una [única] vez más!). Por ahora, me detengo en el verbo*

*sein* de la pregunta, que aquí se encuentra en pretérito. El verbo ser en el modo del pretérito (*war*) —y no en otro modo— dice esencialmente de quién pregunta, pues no solo dice que quien así pregunta (el *Menschen-Muth*) ha tenido espacio para experimentar el carácter de aquello por lo que pregunta y que sería sin menoscabo alguno lo propio de la vida, entendido en la unidad del padecer-vivir, sino también que —quien *así* pregunta— sabe con fuerza las implicaciones fundamentales y el contenido del *das* (esto) de la pregunta. Si se cambiara el verbo ser en pretérito por el verbo en presente —es decir, si se preguntara “¿Es *esto* la vida?”— la pregunta cambiaría sobremanera. No solo la pregunta no suena igual, sino que pierde todo su sentido. Incluso el verbo *sein* en pasado deja la sospecha de que el coraje que habla lo que habla, está pasando por los últimos momentos de su vida: una peculiaridad de esta sentencia —sin que tenga que restringirse a ella— es que cobra una fuerza peculiar en la boca de alguien mayor e incluso cobra fuerza sobremanera en la boca de un moribundo. Se puede añadir que la pregunta tiene un “objeto” (neutro) por quien pregunta, pero ello no permite decir que ya por ello la pregunta es neutral. Tanto en alemán como en mi traducción, la pregunta conserva el artículo demostrativo (el neutro por lo que se pregunta) en cursiva (*das*). Pero el término *Leben* (vida) en lengua alemana también es neutro (*das*). Entonces se puede constatar que la estructura de la pregunta es simple, pero la forma —emparentada con su tono— introduce ciertas complicaciones, y una de ellas es su carácter omnímodo. El carácter omnímodo de la pregunta —omnímoda por simplicidad— no ha de ser confundido con “ingenuidad”. El coraje pregunta en la pregunta por un *das* que no es la muerte y no tiene relación con ella. El carácter general que ostenta la muerte en el enunciado previo a la pregunta, como el carácter general que ostenta la vida en la pregunta

hace más difícil concretar la confrontación que oculta la pregunta.<sup>119</sup> Entonces no cualquiera tiene derecho a *esta* pregunta. Máxime, afirmo que, para llevar a cabo esta pregunta, primero es necesario saber. *¿Y qué es necesario saber? Según la pregunta, el detalle nada pequeño de que el esto fue la vida y no otra cosa. Parece que la pregunta ya no indaga, porque quien pregunta ya sabe. Ello no la convierte tampoco en una pregunta retórica, sino en una pregunta que se tiene que plantear siempre, si lo que se busca es la confrontación y la superación de las limitaciones de la existencia, encarnadas en las afecciones ya mencionadas. Dicho abiertamente, la pregunta es decisión-que-confronta, pues toda pregunta es decisión-confrontación, al margen de si afirma o niega.* En su simplicidad, la pregunta trae a colación determinada comprensión de la vida y, con ella, determinada comprensión de la muerte. Sin embargo, esto no vale aquí para establecer una distinción tajante entre ambas, y ello es quizá la consecuencia del carácter general de los términos. A lo que llama a considerar el término *Tod*, como a lo que llama a considerar el término *Leben*, no se aprehende o capta a partir de las nociones occidentales-tradicionales de muerte y vida. Ciertamente, aquí no vale lo que cualquiera considera sobre la muerte o sobre la vida, sino únicamente lo que Zarathustra y Nietzsche piensan de la muerte y de la vida. En relación con el espíritu de la obra *Así hablaba Zarathustra* es fundamental que se tenga presente el horizonte de la voluntad de/para el poder hacer en lo que atañe a la vida y se considere esta solo desde ese horizonte. Sin embargo, el horizonte de la voluntad de/para el poder hacer es muy amplio como para tomarle sin las debidas referencias y, sobre todo, como para no asumirlo en lo implica en cada caso. La comprensión de la vida que consueña en el carácter de la voluntad de/para el poder hacer no se opone a una comprensión de la

---

<sup>119</sup> Se puede indagar suficiente sobre la pregunta y su forma, pero en principio siempre se escapa la ocasión de la pregunta. Si la ocasión es *una* respuesta a la venganza hay que pensar en todo caso el carácter general de la sentencia y por qué en este momento del pasaje alude al despliegue pormenorizado.

muerte. La comprensión de la muerte en Nietzsche es tan compleja como la comprensión de la vida; sin embargo, bajo la fórmula —siempre general en un primer momento— de la voluntad de/para el poder hacer (como vida, como mundo) es posible pensar cierta correlación donde ambas ya no se opongan de ordinario entre sí, sino que se configuren entre sí, se asuman entre sí, se “equilibren” entre sí, en la consigna de que *das Lebende* —en Nietzsche, *das Lebende* se confunde con *das Leben*— *ist nur eine Art des Todten, und eine seltene Art*,<sup>120</sup> y cuyo portavoz es el coraje. Entonces el coraje no golpea mortalmente la muerte, sino cierto tipo de muerte. La muerte a la que golpea mortalmente el coraje es aquí determinada comprensión de la muerte. *La determinada comprensión tradicional-occidental de la muerte —a quien golpea mortalmente el coraje— no es aquí otra que la comprensión de la muerte terrenal como paso necesario a otra vida de carácter celestial y no la comprensión dionisiaca de la muerte como configuradora (en la lucha) de eso raro llamado das Leben.*<sup>121</sup> En este sentido, el *das* de la pregunta quiere establecer sutilmente referencias a un *Alle*. El *das* es aquí la “simplificación” de *das Leben* —o *das Lebende*— como voluntad de/para el poder hacer y, en general, el todo que significa *der Wille zur Macht als Leben*. Si el lector es riguroso, verá que a pregunta refiere propiamente a un pasado y esto lo considerará fundamental, más si lo que aquí se muestra es uno de los puntos más álgidos de la cuestión, en relación con el pasado o, concretamente, con el *das* determinado a través del *war*, en connivencia con *das Leben*. El análisis llevado a cabo me permite concluir con estas preguntas, que considero decisivas en la determinación del

---

<sup>120</sup> (Nietzsche, 1988, 3, pág. 468).

<sup>121</sup> Cuando en este pasaje se “golpea mortalmente la muerte”, se golpea mortalmente una visión particular de la muerte donde esta parece ser la *cesación y límite* de la vida; cuando en este pasaje se “golpea mortalmente la muerte”, se golpea mortalmente una peculiar intelección de la muerte donde esta exhibe un *carácter opuesto* a la vida; cuando en este pasaje se “golpea mortalmente la muerte”, se golpea mortalmente una singular comprensión de la muerte donde esta parece ser el *ámbito al otro lado o más allá* de la vida.

pensamiento más abismal o infundado de Nietzsche y que quieren ser, de alguna forma, la respuesta a la cuestión de la singularidad del pensamiento del eterno regreso en la pregunta por la verdad y la vida de ese pensamiento, en la configuración de un *poder hacer* que pone en marcha una nueva disposición frente al mundo, en la forma de un mantenerse sobre sí mismo en la libertad de ser sí mismo. En estos sentidos tan concretos de la pregunta del coraje por la vida, *¿qué tipo de asunción quiere asumir la respuesta en relación con la pregunta y qué implicaciones trae —para quien pregunta— tal asunción? ¿Es aquí entonces donde la fórmula de la voluntad de/para el poder hacer deja de ser fórmula —es decir, pierde su insoportable generalidad— y se convierte en la esencia no esencialista y despliegue del poder hacer, esto es, deja de ser una fórmula-de-vida y se convierte en la vida misma como encarnado pensamiento-enseñanza del eterno regreso? Este primer momento del pasaje —solo que es necesario caminar lentamente a través de sus intrincados senderos hasta llegar al coraje, en tanto disposición-que-ejecuta— está pensado como la fundamental puesta en marcha del pensamiento del eterno regreso y no solo se conforma con ser su “primera comunicación”.*

\* \* \*

El final del primer párrafo de “De lo visto y lo cifrado” concluye de esta manera:

In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel. Wer Ohren hat, der höre. —<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> “Pero en tal sentencia hay mucho juego vibrante. Quien tenga oídos, que oiga. —”

Considerado en detalle, parece cierta síntesis del despliegue enunciativo e incluso de todo lo dicho hasta ahora de forma tan compleja que desafía. Nuevamente viene a colación el tan señalado *aber*, que tanto determinó los diferentes enunciados en torno al coraje, pero aquí el motivo es otro. El *aber* viene a cuento con ocasión de lo inmediatamente sentenciado antes y sirve a Zarathustra para introducir una salvedad respecto de lo sentenciado. Lo sentenciado es la sentencia del coraje y no otra cosa. No en vano dice Zarathustra expresamente “en tal sentencia” y no “en tales sentencias”. La sentencia entrecomillada constituye aquello que, según Zarathustra, habla el coraje frente a la muerte, y es en esta donde —se dice como si fuese un lugar dentro de algo (*in*)— hay *viel klingendes Spiel*, es decir, más tensión de la que ya podía colegirse *en* los momentos anteriores (con ayuda de los verbos *todtschlagen, angreifen, überwinden*). Si hay *viel klingendes Spiel*, entonces hay fuertes ataques, hay manifiestas y mortales confrontaciones entre los elementos que el coraje concita, pero el carácter del coraje y sentido de los verbos referidos *no permiten ni sugieren eternas tensiones*: la congregación del ataque es límite, aun cuando lo congregado —coraje, ausencia de coraje, dolor, compadecer, padecer, vida, muerte— *tenga caracteres eternos*. La sentencia del coraje subsume el despliegue enunciativo de Zarathustra. *Aquí todo se habla y no se canta. Pero el hablar y el cantar de Zarathustra no se tiranizan mutuamente. El hablar de Zarathustra —y de este coraje en boca de Zarathustra— tiene su sentido al lado del cantar. Pero el hablar-decir introduce matices de sentido sobre los que no se puede saltar. En el hablar de Zarathustra trasluce, en co-pertenencia con la vida, el padecer. En el cantar de Zarathustra trasluce, en co-pertenencia con el mundo, el placer. Los sentidos del hablar y del cantar no se excluyen. El pasaje pone el signo de interrogación en la forma metafórica, en tanto decir de la comunicación del pensamiento,*

más allá del prodigio de que Zarathustra hable y cante la metáfora misma del pensamiento. Ahora bien, con la expresión *Wer Ohren hat, der höre.* —, se busca condensar aún más lo desplegado por el coraje, en la forma de pícara y astuta convocación. En todo caso, la convocación no está exenta de cierta ironía. La convocación no se dirige a otros externos al discurso mismo. La convocación se dirige a la gente del navío como aquella a quien la totalidad de lo visto y la singularidad de lo cifrado están dirigidas. La convocación resulta pícara y astuta, más si ella es un llamado retador a considerar cierta selección de los mismos a los que se les ha dirigido la palabra desde el comienzo “en medio” del mar. Las palabras de este relato; máxime, la integridad de la sentencia, están dirigidas a quien —de entre la gente del navío— está presto a oír lo que se esconde en la muerte de la muerte por el coraje y lo decisivo de la asunción oculta (lo querido y lo no-querido) en la sentencia. Quizá lo retador de la sentencia sobre la “repetición” sigue siendo asimismo motivo de desciframiento. La expresión evangélica *Wer Ohren hat, der höre.* — viene muy a propósito en la boca de alguien para quien uno en torno a él es demasiado —y que *der Beste ist noch Etwas, das überwunden werden muss.* De parte de Zarathustra —y del mismo Nietzsche— parece como si hubiese la sospecha de que todos y cada uno (*all-ein*) de los presentes son in-capaces de entrañar el sentido de lo desplegado hasta ahora y menos aún en lo que se oculta en la sentencia, que aduce la “repetición”. La forma del pasaje —y, en particular, el tono con que se da inicio a la caracterización del coraje— parece apuntar al hecho de que todo lo que se halla *entre los guiones* constituye el despliegue enunciativo del coraje. En este sentido, lo que vino a continuación del planteamiento de la confrontación por parte de Zarathustra fue un largo inciso aclarativo-explicativo del coraje y sus implicaciones, respecto de lo que encarna, representa y supone el Espíritu de la Pesadez en

relación con la vida, convirtiendo el pasaje y su singularidad metafórica —en la forma de incisos dentro de incisos— en un “diálogo” ante y en el abismo de lo imposible.

\* \* \*

Dicho al modo de cierta comparación —que parece concitar mucho la atención de los comentaristas, pero para parafrasear lo que dice el filósofo—, Heidegger<sup>123</sup> llama la atención sobre la primera interpelación —en calidad de confrontación— de Zarathustra al Espíritu de la Pesadez, alegando la conservación momentánea de cierta preeminencia. Sin embargo, Heidegger no dice nada sobre los ámbitos que Zarathustra despliega en medio de la primera interpelación y la segunda, y que son cabalmente la ocasión de la incipiente preeminencia y la subsecuente inversión de los pensamientos implicados. El asunto es que Heidegger ve en el ascender la cuestión, sin ver que la cuestión ya estaba planteada desde mucho antes. En el ascender no se llega a la cuestión: la cuestión es la que pone en juego todo ascender o descender, incluso el planteamiento de una decisión que desde el comienzo ya está decidida, o mejor, se decide a cada instante. Decir que *So kommt es im Steigen zur Frage: “Zwerg! Du! Oder ich! —”*, supone no haber visto desde el inicio que todas las disposiciones ya estaban decidiendo desde la subida misma de Zarathustra al navío y parece quedarse a la saga de una forma secuencial de escritura que solo de forma artificial va

---

<sup>123</sup> “Así se llega, en el ascender, a la cuestión: “¡Enano! ¡Tú o yo! —” Según el modo como aquí es planteada la decisión, parece que el enano (nombrado en primer lugar y el “Tú” escrito en mayúscula) debe conservar aún la preeminencia.” [“So kommt es im Steigen zur Frage: “Zwerg! Du! Oder ich! —” Nach der Art, wie die Entscheidung hier gestellt ist, scheint es noch, daß der Zwerg (zuerst genannt und das “Du” groß geschrieben) den Vorrang behalten soll.”]. (Heidegger, 1996, pág. 260).

creando su espacio de acción. Pero si lo que Heidegger pretende decir es que solamente en la ascensión y como tal es que se puede —y se debe— dar la confrontación-que-decide sobre lo apremiante por excelencia de la existencia, entonces no queda más que asentirle someramente, en la medida en que sostiene el motivo de Nietzsche, aun cuando no dice abiertamente por qué, al margen de los detalles inherentes a la escritura misma, en este punto es manifiesta —pues su necesidad se le escapa— la preeminencia de uno frente a otro.

Pero Fink<sup>124</sup> no que se queda en la descripción general de las disyunciones que, a la sazón, convergen en la clarificación del pensamiento fundamental de Zarathustra, sino que —siempre a su manera y a veces sin el menor tacto— asevera planteamientos que el pasaje por sí mismo no puede sostener. Aun cuando promisorios en relación con momentos fundamentales, estos planteamientos no dejan de ser ajenos al pasaje mismo. Haciendo las necesarias salvedades, se puede condescender con Fink, en el sentido de que el pasaje —sin hacer mención explícita— quiere pensar un peculiar anhelo, deseo o voluntad de/para la repetición, que sin duda está en consonancia con la disposición fundamental del coraje. En este punto, la voluntad de/para la repetición expresa el pensamiento humano más corajudo, mismo que —así como la compasión como abismo más profundo— no tiene antecedente alguno en la historia de la filosofía, más aún si —para consolidarse a sí mismo como este pensamiento humano— debe luchar abiertamente con lo más humano, pero que, a la sazón, se muestra como lo más nocivo para lo humano mismo en la forma de “Espíritu (humano)

---

<sup>124</sup> “Pero contra el pensamiento paralizante del enano invoca Zarathustra el coraje, el coraje para su “pensamiento abismal o infundado”, un coraje que golpea mortalmente aún a la muerte y, a la vista de la vida, expresa la voluntad de/para la repetición. Al pensamiento gota de plomo del enano él contrapone el pensamiento humano más corajudo...” [“Gegen den lähmenden Gedanken des Zwergs aber ruft Zarathustra den Mut auf, den Mut zu seinem “abgründlichen Gedanken”, einen Mut, der selbst noch den Tod totschiägt und angesichts des Lebens den Willen zur Wiederholung ausspricht. Den Bleitropfengedanken des Zwergs stellt er den menschenmutigsten Gedanken entgegen...”]. (Fink, 1960, pág. 86).

de la Pesadez”. Pero Fink no llega al punto de decir que este coraje pensado por Zarathustra es el coraje mismo, y eso es lo que sostiene la universalidad del escenario. Este coraje no puede calificarse como *un* coraje con características particulares: es el coraje por excelencia que permite acceder a la amplitud de la repetición del mundo, sin sentir esa repetición como estrechez o monotonía infinita. Lo cierto es que —aunque Fink no lo diga o no lo sugiera en lo precedente o lo subsiguiente— las determinaciones que se soportan en *Gesicht* y *Räthsel* permiten aclaraciones en relación con el sentido del pasaje mismo, sobre todo frente al carácter inagotable de *Gesicht*, entendido como estar *angesichts* (a la vista de, con miras a). En este sentido, si *Gesicht* refiere a la vida, *Räthsel* refiere al carácter de “repetición” de la misma.

A la vista de aseveraciones muy generales y a veces imprecisas en razón de su generalidad, las observaciones de Figal<sup>125</sup> no pueden resultar más que placenteras, aun cuando uno siempre quede con la extraña sensación de que —gracias a su profundidad— el despliegue ha resultado sumamente lacónico. Según Figal, es solo *hasta que* Zarathustra ase, aprehende el coraje, que el Espíritu de la Pesadez deja de ridiculizarle y aquel se le planta firme en la lucha. Pero el pasaje ha mostrado hasta el cansancio que Zarathustra no requiere hacer mención explícita al coraje para que un lector —por más de oficio que sea— sepa que aquí hay ya una confrontación o disputa de principio. No en vano dice Figal que la lucha es *nur mit Gedanken und Worten geführt*, en la forma de la *philosophischer Disput*.

---

<sup>125</sup> “[...] hasta que este aprehende el coraje, para retarle a la lucha: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!” (KSA 4, 198; Za III, “De lo visto y lo cifrado” 1). // La lucha va, como aquella entre el funámbulo y su adversario, a vida o muerte y, sin embargo, es conducida solamente con pensamientos y palabras: como disputa filosófica sobre el “pensamiento abismal o infundado” de Zarathustra.” “[...] bis dieser den Mut faßt, ihn zum Kampf zu fordern: “Zwerg! Du! Oder ich!” (KSA 4, 198; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1). // Der Kampf geht, wie der zwischen dem Seiltänzer und seinem Widersacher, auf Leben und Tod und wird doch nur mit Gedanken und Worten geführt: als philosophischer Disput über Zarathustras “abgründlichen Gedanken”.”]. (Figal, 2014, pág. 268).

Lo que más admiro de esta observación de Figal es el detalle sutil de que *lo que* es a vida o muerte se encuentre configurado en la forma de la “disputa filosófica”, mostrando no solo la fuerza del pensamiento de Nietzsche y sus implicaciones, por supuesto, si ya previamente he mostrado que Nietzsche es la *diferencia* entre los personajes conceptuales. Si *Gedanken und Worten* deciden la vida o la muerte efectivas, entonces se trata de *Gedanken und Worten* por excelencia, en la transfiguración del peligro mismo. La referencia explícita al “Discurso previo” no sirve de pretexto para introducir motivos incipientes, en relación con el pensamiento del eterno regreso, pero se muestra como imagen del “mantenerse firme” en la necesaria transformación de los aspectos integrales de la existencia.

## BIBLIOGRAFÍA

### PRINCIPAL

Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari [*Obras completas*, Edición crítica de estudio en 15 tomos individuales editados por Giorgio Colli y Mazzino Montinari]. Berlin, Deutschland: Walter de Gruyter.

### SECUNDARIA

Aristóteles. (2013). *Metafísica*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Aristóteles. (1998). *Retórica*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Colli, G. (1974). *Dopo Nietzsche* [*Después de Nietzsche*]. Milán, Italia: Editori Adelphi.

Colli, G. (1996). *Filosofía de la expresión*. Madrid, España: Ediciones Siruela.

Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie* [*Nietzsche y la filosofía*]. Paris, La France: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Deleuze, G. (1993). *Différence et répétition* [*Diferencia y repetición*]. Paris, La France: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Figal, G. (2014). *Nietzsche. Eine philosophische Einführung* [*Nietzsche. Una introducción filosófica*]. Stuttgart, Deutschland: Reclams Universal-Bibliothek.

Fink, E. (1960). *Nietzsches Philosophie [Filosofía de Nietzsche]*. Stuttgart, Deutschland: W. Kohlhammer Verlag.

Fogel, G. (2010). *O homem doente do homem e a transfiguração da dor — Uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falava Zarathustra, de Frederico Nietzsche [El hombre doliente del hombre y la transfiguración del dolor — Una lectura de “De la visión y del enigma” en Así hablaba Zarathustra de Federico Nietzsche]*. Rio de Janeiro, Brasil: Mauad X.

Gloy, K. (1997). “Nietzsches Theorie des Willens zur Macht als Kritik an der traditionellen Vernunft Herrschaft” [“Teoría de la voluntad de/para el poder hacer en Nietzsche como crítica al señorío tradicional de la razón”]. En: *Philosophisches Jahrbuch [Anuario filosófico]*, 104. Freiburg, Deutschland: Karl Alber Verlag, pág. 263-278.

Heidegger, M. (1996). *Nietzsche I, II*. Frankfurt am Main, Deutschland: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens [Para el asunto del pensar]*. Frankfurt am Main, Deutschland: Klostermann.

Klossowski, P. (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux [Nietzsche y el círculo vicioso]*. Paris, La France: Mercure de France.

Krell, D. (1976). “Heidegger, Nietzsche, Hegel. An Essay in Descensional Reflection” [“Heidegger, Nietzsche, Hegel. Un ensayo en reflexión descensional”]. En: *Nietzsche-Studien [Estudios-Nietzsche]*, 5. Greifswald, Deutschland: págs. 255-262.

Mejía, J. (2003). *El teatro filosófico y la rapsodia. Otra interpretación del Ion platónico*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

Mejía, J. (2014). *Homero y Celan. Poetas en tiempo de guerra*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

Mejía, J. (1997). *Incursiones de un tercermundano en la ficción del pensamiento. Conferencias y artículos*. Medellín, Colombia: Fomento Editorial —SEDUCA—.

Nehamas, A. (1985). *Nietzsche. Life as literature [Nietzsche. Vida como literatura]*. Massachusetts, EEUU: Harvard University Press.

Piccione, B. (1980). “Instante y autenticidad”. En *Escritos de filosofía*, 5. Buenos Aires, Argentina: págs. 115-140.

Platón. (2000). *República*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Plutarco, L. (1985). *Vidas paralelas I*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Safranski, R. (2010). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, España: Tusquets Editores.

Schopenhauer, A. (1994). *Sämtliche Werke, Textkritisch in 5 Einzelbänden, bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen [Obras completas, Texto crítico en 15 volúmenes individuales elaborados y editados por Wolfgang Frhr. von Löhneysen]*. Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp.

Vattimo, G. (1990). *Introduzione a Nietzsche [Introducción a Nietzsche]*. Roma, Italia: Editori Laterza.

Wood, D. (1988). "Nietzsche's Transvaluation of Time" ["Transvaloración del Tiempo en Nietzsche"]. En: *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation* [*Excesivamente Nietzsche. Aspectos de la Interpretación Contemporánea de Nietzsche*]. New York, EEUU: Routledge.