

# DE BACTRIANA Y LAS ORILLAS DEL URMI A LA MONTAÑA Y EL OCASO<sup>1</sup>

A MODO DE INTRODUCCIÓN A LA  
LECTURA DE *ASÍ HABLÓ ZARATUSTR*A

Mónica B. Cragnolini  
Universidad de Buenos Aires



Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en las que se viva y enseñe como yo entiendo el vivir y enseñar; quizás, incluso, se creen cátedras especiales para la interpretación del Zaratustra. Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si hoy esperase encontrar oídos y manos preparados para mis verdades: que hoy no se me escuche, que hoy no se sepa tomar nada de mí, no solo es comprensible, me parece incluso lo justo.

(Ecce Homo, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, § 1)

## *Introducción -incierta- a otra introducción*

*¿Qué puede significar una “introducción” a la lectura de Así habló Zaratustra? ¿Quién se podría arrogar el derecho de haber entendido una sola línea, como para poder escribir sobre la obra, decir acerca de la obra, explicar algo? ¿En virtud de qué me atribuyo la posibilidad de intentar expresar cualquier cosa sobre el Zaratustra, qué costumbres académicas me arrastran a esta empresa que ya, desde el vamos, considero imposible, incierta e infecunda? ¿Qué gimnasia de la inutilidad estoy practicando cuando escribo estas líneas, cuando busco los datos para las notas, cuando pretendo que a algún posible lector estas páginas le sirvan para algo, le permitan ubicarse en alguna perspectiva, le faciliten algún camino? ¿Qué perversa moral de allanador de senderos me mueve a esta tarea? ¿No sé, acaso, que el Zaratustra no puede ser explicado? ¿No sé, además, que de nada sirve la lectura “tradicional”*

<sup>1</sup> Con este título quiero aludir a la “procedencia” del Zaratustra histórico (nacido en Bactriana) y a su “lugar” en el *Zaratustra* nietzscheano (el descenso de la montaña, con lo que se inicia su “ocaso”, su necesidad de transformación: de inventor del bien y del mal a negador de los dualismos y de los grandes valores). Véase *Die fröhliche Wissenschaft*, § 342, *KSA* 3, 571; “Cuando Zarathustra tuvo treinta años abandonó su patria y el lago Urmi y marchó a la montaña”.

filosófica, la lectura que busca argumentos y nexos, metáforas para ser traducidas, razonamientos y claves? ¿Hay acaso aquí “claves”, existen grandes ideas detrás del águila y del león, del volatinero y de las tarántulas, de los hombres del mercado y del papa jubilado? ¿Quiso Nietzsche “decir algo más” de lo que dijo, existe una “excedencia de sentido” en estado larvario que deba ser explicitada, analizada, dividida, diseccionada al gusto vampírico filosófico?

No sé muy bien para qué ni por qué escribí estas líneas que representan, en parte, una negación de lo que pienso ha de ser una lectura del Zaratustra. Pero las fuerzas siguen caminos azarosos y extraños, y tal vez también sea necesaria una “ubicación” del Zaratustra, un acopio de materiales, solamente para decir, una vez más: así no debe leerse.

Porque “El camino, en efecto, no existe” (KSA 4, 245, AZ 272).

### 1. El “lugar” de Así habló Zaratustra entre las obras de Nietzsche

*Así habló Zaratustra* ocupa un puesto muy especial entre las obras de Nietzsche, y esta afirmación implica varios sentidos. En primer lugar, Nietzsche ha considerado siempre esta obra en un lugar aparte dentro de su producción filosófica, “una especie de abismo del futuro”<sup>2</sup>, una apertura hacia los temas de su filosofía afirmativa, y que no requería explicación alguna (aun cuando pueda señalarse que *Más allá del bien y del mal*, en más de un aspecto, responde a una cierta necesidad de explicitar ciertos temas del *Zaratustra*)<sup>3</sup>.

Fink señala que esta obra “inaugura la fase tercera y definitiva de la filosofía de Nietzsche” (Fink, 1980, 71), sin embargo, si consideramos las obras posteriores al *Zaratustra*, tal vez se podría afirmar que más que inaugurar la etapa definitiva, se encuentra como “obra de bisagra” entre dos grandes momentos críticos: el que se inaugura con obras como *Humano demasiado humano*, y aquel otro cuya nota característica la dan los tonos elevados, fuertes, agresivos de *Ecce Homo*, *El Anticristo*, etc.

¿Por qué, después de una obra afirmativa como *Así habló Zaratustra*, retornar a la crítica, al martillo, ahora ensañado y sin ahorrarse adjetivo alguno, contra la cultura de Occidente pero, por sobre todo, contra su religión monoteísta judeo-cristiana? ¿Por qué retornar a los temas del nihilismo integral, de la crítica, del desenmascaramiento ideológico, una vez que se han indicado las vías de la afirmación? ¿No

<sup>2</sup> Carta de Nietzsche a Rohde de 22/2/84 (BKSA 6, 479, N° 490).

<sup>3</sup> Tal como Nietzsche se lo indica en carta a Overbeck de 5/8/86 (BKSA 7, 223, N° 729), donde le señala que tal vez *Más allá del bien y del mal* pueda iluminar algunos aspectos de esa obra incomprensible que es el *Zaratustra* (“ein unverständliches Buch”).

era el “no” –de *Humano*, de *Aurora*...– el camino previo al “sí” del *Zaratustra*? ¿Por qué, después de la afirmación, volver a la negación?

*Zaratustra* inaugura la filosofía afirmativa, del *amor fati*, del sí dicho a la vida en todos sus aspectos. Tal vez a partir de este sí, de la visión de la posibilidad de la vida del hombre desde esta nueva forma de pensamiento-praxis, es que se torna más urgente, nuevamente, la necesidad de la crítica, la necesidad de destruir las bases de la moral que impiden que la afirmación se constituya en la forma de vida propia del hombre de Occidente. Tal vez desde la afirmación se hayan tornado más visibles las deficiencias y las carencias del hombre metafísico, quizás la afirmación haya hecho resaltar los rasgos de su indigencia y enfermedad. Sin embargo, también es cierto que Nietzsche sabe que ninguna argumentación destruye las “razones” por las que nos aferramos a una forma de vida, de allí que ya no busque en estas últimas obras “razones” para argumentar acerca de conveniencias, sino que se aboque a insultar y gritar: tal vez así el híbrido de planta y de fantasma despierte, quizás de ese modo el hombre que arrastra la comodidad de sus costumbres con pesados lemas morales, descubra su propia mentira, descubra qué “razones” lo llevan a venerar aquello que considera lo “más sagrado”, y decida liberarse de ellas. Porque lo que cuenta aquí es la respuesta vital, la decisión, el decir “O tú o yo” como se lo dice *Zaratustra* al pesado enano que le impide avanzar y superarse (KSA 4, 199; AZ, 225)<sup>4</sup>. “Tú o yo”, la moral de las comodidades disfrazadas de sagrados principios (sagrada familia) o la apuesta por la vida, que es apuesta por el riesgo y la incertidumbre.

Es cierto que Nietzsche se ha referido al *Zaratustra* como “el libro santo”, retomando una frase de su amanuense Peter Gast<sup>5</sup>, y como su mejor libro<sup>6</sup>, pero también, al mismo tiempo, como el libro de su curación. Porque en esos días, empeñado en realizar la alquimia que le permitiría convertir en oro todo lo enfermo y decadente en su persona, el *Zaratustra* se convirtió en el “salvador de su vida”<sup>7</sup>. Pero con la peculiar ambigüedad de lo que cura (el *pharmakón* griego: tanto remedio como veneno), el *Zaratustra* sana pero a la vez abre abismos, propicia la curación pero también es un peligro, ya que es el resultado de un estallido, de un gran dolor<sup>8</sup>, que tanto

<sup>4</sup> En “De la visión y del enigma” se muestra el carácter “decisional” que tiene la asunción de la idea del eterno retorno, carácter que desarrollo más adelante. En este capítulo, *Zaratustra* cuenta una visión: él mismo ascendía por un camino de montaña, a pesar del espíritu de gravedad que lo tironeaba hacia abajo. *Zaratustra* subía, oprimido por este peso, hasta que el “valor” (asesino de todo desaliento) lo obligó a detenerse y decir: “Alto enano, o tú o yo”. A partir de allí se desarrolla la otra visión, la del portón desde el cual se visualiza el eterno retorno y la importancia del instante.

<sup>5</sup> Véase carta a Köselitz de 21/4/83 (BKSA 6, 365, N° 405).

<sup>6</sup> Véase carta a Overbeck de 1/2/83 (BKSA 6, 324, N° 372).

<sup>7</sup> Véase carta a Ida Overbeck, de mediados de julio de 1883 (BKSA 6, 406, N° 438).

<sup>8</sup> Un gran dolor, como el del parto: repetidas veces, Nietzsche dice en sus cartas que él debe desaparecer para que “su hijo, *Zaratustra*”, sea tenido en cuenta. Véanse cartas a Peter Gast, de 27/4/83, y a Elisabeth Nietzsche, en la misma fecha (BKSA 6, 367, N° 407, y 6, 368, N° 408).

puede dar a luz lo positivo como la muerte. Porque el *Zaratustra* es un desafío, un reto a todas las religiones, y una burla (aun desde esa atribución misma de “libro sagrado”) a todas ellas. El *Zaratustra* es también una afrenta para el hombre del mercado y de la plaza pública, para el hombre que cultiva pequeñas virtudes con el objeto de no ver el dolor y el peligro de los riesgos, de las elecciones; el *Zaratustra* es un reto a duelo para el docto y para el sabio, para los que creen que la sabiduría se consigue en las academias buscando argumentos y nexos deductivos, o esperando que a alguien se le caiga un pensamiento en el umbral de la casa de la sabiduría para poder apropiárselo; el *Zaratustra* es una bofetada para el filósofo que cree que es posible marcar límites precisos entre pensamiento y literatura o poesía, y no percibe por qué caminos transita el pensar, más allá de los caminos marcados por su “oficio”. El *Zaratustra* es también una burla constante de los lectores, buscadores de signos y señales en la lectura, que se reúnen al atardecer junto al fuego para “hablar” de *Zaratustra*, pero son incapaces de pensar en él.

Desde el punto de vista de la arquitectónica de su pensamiento, Nietzsche se ha referido a esta obra como el “prefacio” o el “vestíbulo” de su filosofía<sup>9</sup>, y en este sentido se podría pensar que el *Zaratustra* “preanuncia” los temas de su filosofar. Sin embargo, la continua alusión a la “incomprensibilidad” de la obra, a la necesidad de experimentarla, pareciera mostrar que los “temas” en su pensamiento se traducen en “prácticas” o que, una vez desaparecido el dualismo del mundo verdadero/mundo aparente, el pensamiento no puede ser otra cosa que *praxis*, lo que podría tornar más asequible ese carácter decisivo que exige la ficción del eterno retorno.

Por otro lado, tal vez el lenguaje del *Zaratustra*, en tanto lenguaje poético, creador, sea el más cercano a este intento nietzscheano, en la medida en que aquí el lenguaje no es algo que “se descubre” (la voz o la expresión de un fundamento), sino la *poiesis* del pensador. Por ello la “arquitectura” del *Zaratustra* no es algo distinto de su lenguaje, ni su lenguaje es el “medio de expresión” de su filosofar. El lenguaje del *Zaratustra* es el filosofar mismo, con *este* lenguaje Nietzsche está indicando otras vías para el pensamiento acostumbrado a la momificación conceptual y a las habitualidades del taxidermista. El “lenguaje poético” es el filosofar mismo: de allí las dificultades indicadas en cuanto al intento de buscar claves, signos, alegorías. Porque no existe un “otro” que dé significado, un sentido que “justifique” el uso de ciertos términos, sino que el sentido se da con el uso mismo: de allí la dificultad de “traducción” (¿con qué otros términos explicitaríamos las “metáforas” del *Zaratustra*?) y de la comprensión: ¿cómo “comprender” sin buscar “explicar”, cómo “comprender-viviendo?”

<sup>9</sup> Véanse cartas a F. Overbeck, 8/3/84 (BKSA 6, 485, N° 494: “Dieser Zarathustra ist nichts als eine Vorrede, Vorhalle...”), y a Malvida von Meysenburg (BKSA 6, 490, N° 498).

## 2. Lou y el derroche de amor

Comprender-viviendo: y también existe en el *Zaratustra* una vida que se escribe a sí misma, la del “hombre F.N.”. Así habló *Zaratustra* se halla inextricablemente unido a un episodio de amor que ha dado bastante material de escritura, tanto a novelistas como a intérpretes y biógrafos: la comunidad “más allá del bien y del mal” que intentaron formar Lou von Salomé, Friedrich Nietzsche y Paul Ree. La relación con Lou tuvo para Nietzsche esa ambivalencia y tensión entre amor y odio que caracteriza todo choque y encuentro de fuerzas, y que halla su expresión más *pathética* en el amor de los amantes, o en el de los amigos. Lou fue tanto la discípula esperada, como la mujer poseedora del “egoísmo felino del que no puede amar”, la guardiana del secreto del Monte Sacro<sup>10</sup>, como “el mono flaco”<sup>11</sup>, la mujer que él creyó inmoral en el sentido de encontrarse “más allá del bien y del mal” para descubrir luego que solo lo era en el sentido corriente del término<sup>12</sup>.

Muchos elementos han de ser tenidos en cuenta para considerar esta relación: la presencia de la hermana, Elisabeth, celosa de las posibilidades de aproximación de Lou a su hermano, posibilidades que excedían en mucho las que ella misma podía brindarle; el papel de Ree, enamorado de Lou y respetuoso de su amigo; el lugar de Malwida von Meysenbug, la mujer maternal de “ideas liberales” que propició la amistad de los tres, pero luego le señaló a Lou que no podía vivir con dos hombres. Y las cuestiones que hacen a las relaciones de Lou con los Wagner (de quienes Nietzsche ya se hallaba distanciado en esa época), y las intrigas de madres, hermanas-os y conocidos, y la opinión escandalizada de las “pequeñas gentes” frente a la comunidad de los tres amigos...

Lou siempre había albergado la idea de formar una comunidad de estudio y de amistad, y en cierto modo, Nietzsche apareció, luego de Paul Ree, en 1882, como el tercer componente de dicha unión. No eran esos los planes del pensador, quien pretendía con Lou aquella exclusividad “posesiva” que él mismo señala para el amor entre los sexos. De allí su frustración ante su negativa a su pedido de matrimonio –hecho por intermedio de Ree– y ante los anhelos femeninos: un cuarto lleno de libros y flores y los “camaradas” de trabajo.

<sup>10</sup> Parece que el primer encuentro a solas entre Nietzsche y Lou fue el que se desarrolló en Monte Sacro, encuentro que constituyó para Nietzsche el “sueño más maravilloso” de su vida. Véase *Doc.*; Peters (1995, 93 ss.); Janz (1985, 102-103). Nietzsche hacía alusión a este momento mágico con Lou como el “*Mysterium*” del Monte Sacro.

<sup>11</sup> Véase carta a Georg Ree, de julio de 1883 (*BKSA* 6, 402, N° 435).

<sup>12</sup> El sentido corriente del término “inmoral” ha de referirse a la transgresión de las normas morales, transgresión que para ser tal ha de acordarle un valor de fundamento al bien que transgrede. Contrariamente, la moral “más allá del bien y del mal” apuntaría a la desaparición de los grandes valores y por tanto, a la desaparición del Bien y del Mal como fundamentos de la acción (lo cual no elimina, ciertamente, lo “bueno” y lo “malo” con minúsculas).

Esta amistad que Lou buscaba, ese trato con pensadores, tal vez haya sido una constante en su vida: sus viajes con Rilke, su acercamiento a Freud, así parecen indicarlo. Desde el punto de vista del “hombre F.N.”, por el contrario, Lou ocupa ese lugar “exclusivo” que podía ocupar la mujer con la que se elige –aun un tanto apresuradamente– compartir la vida (si de elecciones apresuradas se trata, Nietzsche ya había hecho algo similar al pedir la mano de Matilde Trampedach). El Nietzsche enamorado de la esposa de su *Pater Seraphicus*, Cósima Wagner, quien luego fue la Ariadna de las cartas de la locura de Turín de 1889, encontró en Lou aquella mujer que ya no era necesario disputar a nadie (salvo, quizás, a Ree) pero que, contra sus deseos, no aspiraba al mismo tipo de unión y de relación que él. La misma expresión “más allá del bien y del mal”, aplicada a la comunidad de los amigos y que parece tan nietzscheana, en realidad es una expresión que adoptó Lou para enmarcar con tintes nietzscheanos sus anhelos amicales. Porque Lou no buscaba adaptarse a ningún modelo “de afuera”, sino vivir de acuerdo a sí misma, a sus propios deseos, a sus propias búsquedas vitales<sup>13</sup>. De allí que del choque de sus fuerzas con las de Nietzsche el resultado no haya generado aquello que el pensador buscaba, sino lo que los intérpretes han aludido siempre como “el idilio trágico”, el amor que no pudo llegar a contar su historia más allá de dos o tres momentos mágicos y una infinidad de desencuentros. El encuentro “estelar” en San Pedro, donde Ree y Lou concurrían para escribir –Ree escribía en un confesionario; la visita, solos, al Monte Sacro, instante místico que Nietzsche siempre recordará, son apenas pequeños puntos afirmativos en una historia que se fue transformando poco a poco en un cúmulo de incomprendiones, frustraciones, desencantos, intrigas, etc. Sin embargo, los “registros” que nos quedan de esta historia tal vez sirvan para ahondar más esa paradoja del pensador que puede asumir máscaras diversas, como la del que exalta la amistad por sobre el amor sexual en virtud de su carácter no posesivo, y que no cede, sin embargo, a los deseos de amistad comunitaria de sus amigos más que en parte; la del hombre que busca el “más allá del bien y del mal” y que luego no tiene ambages en acusar de “inmoral sin más” a la mujer amada; la del pensador del riesgo y la del hombre tímido, incapaz de declararle su amor a una mujer, y que necesita de un mediador-transmisor para esa tarea.

Paradojas que no sirven para otra cosa que para mostrar ese carácter ambiguo, múltiple y ambivalente del yo que se constituye de diferentes maneras en los distintos cruces de fuerzas, del yo que no es más que la densidad de las fuerzas en un momento dado. Densidades diversas marcan hitos, por el lado de aquel individuo al que nominamos “Nietzsche”, en esta historia, densidades que no tienen por qué converger ni terminar en una supuesta explicación –ya sea psicológica, ya sea moral– de actitudes o modos de obrar.

Hay quienes han buscado las huellas de Lou en el *Zarathustra*, indicando, por ejemplo, lo paródico de la frase “Si vas con mujeres, no olvides el látigo”, en relación con la fotografía que Nietzsche, Ree y Lou se hicieron tomar en el estudio de Jules

13 Véase carta de Lou a Hendrik Gillot, de marzo de 1882, en *Doc.*, 73.

Bonnet, un conocido fotógrafo suizo, fotografía en la que Lou, con un látigo en la mano, azuza desde un carro a los dos hombres sujetos por sus brazos a las riendas, o los rastros de su amor desengañado en sus referencias a las mujeres en general. Hay quienes han considerado que el *Zaratuſtra* no hubiera sido posible sin el “affaire Lou” (Peters, 1995, 137 ss.), y que fue el dolor de ese amor no correspondido el que generó la obra.

Elucubraciones aparte<sup>14</sup>, se podría decir que el *Zaratuſtra* es un “derroche” (de salud, de afirmación), una muestra cabal de esa constante alquimia nietzscheana de conversión de lo negativo, de lo pesado y decadente, en oro. Cuando Nietzsche se plantea la cuestión de su amor por Lou, señala que, después de todo (digamos: a pesar de que aquella historia no pudiera ser contada más allá de la frustración de la no-correspondencia), él podía permitirse “ese derroche de amor”. También el *Zaratuſtra* es un derroche de amor, una anti-economía del cuidado, una plurieconomía de la riqueza. Nietzsche “da demasiado” en el *Zaratuſtra*, se-da con su obra, es él mismo Zaratuſtra, poseedor de la “virtud que hace regalos”, que nada necesita mezquinar porque está pleno de riquezas, que nada necesita dar porque está dando-se continuamente. Nietzsche “justificó” su desencuentro con Lou desde su gran capacidad de dar, el *Zaratuſtra* es “hijo” de una capacidad similar.

### 3. ¿Quién es el *Zaratuſtra* de Nietzsche? Desde Bactriana y el lago Urmi a la montaña y el ocaso

Zoroastro-Zaratuſtra: en su curso de 1877, en Basilea, Nietzsche utilizó la *Simbólica* de Creuzer, si bien ya había leído con anterioridad el *Zend-Avesta*, en traducción de Spiegel, y la arqueología iránica que este autor escribió posteriormente<sup>15</sup>.

¿Quién es el Zoroastro histórico? Oriundo de Bactriana, anunciado por tres días y tres noches de una luz incontenible, Zoroastro nace riendo, tal vez con esa risa que después exhibirá el pastor que arranca de su garganta la serpiente del nihilismo (KSA 4, 201-202; AZ, 227-228).

<sup>14</sup> Aunque es justo señalar que cuando Nietzsche hace referencia a su frustrada relación con Lou, por ejemplo en las cartas a Ree, suele citar frases del *Zaratuſtra* como paradigmas de ciertas conductas. Cf. *Doc.*, 223 y 225, *inter alia*.

<sup>15</sup> Para las lecturas de Nietzsche en sus años de Basilea, véase Crescenzi (1994). El interés por temas orientales ya se delata hacia el año 1870, en que consulta *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, de C. F. Köppen, en 1871-2, la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, de Creuzer, en 1878, *Brahma und die Brahmanen*, de M. Haug, y *Eranische Altertumskunde*, de F. Spiegel. También debe señalarse que el interés por Schopenhauer lo ha de haber llevado, necesariamente, a un acercamiento al pensamiento oriental.

Nietzsche mismo ha indicado, en el *Ecce Homo*, que con la figura de Zaratustra en cierto modo quiso redimir al “inventor del bien y del mal”, en la postulación del más allá del bien y del mal presente en la obra. Es que Zoroastro consideraba que el principio de la vida y del bien, Ahura Mazda, se encontraba en lucha con el principio negativo, Ahriman, según algunas versiones, o que el bien y el mal eran dos espíritus derivados del principio previo.

Son dos las corrientes religiosas persas que se consideran portadoras del verdadero pensamiento de Zoroastro: el mazdeísmo y el zurvanismo. El mazdeísmo es dualista, y admite en sus diversas variantes la existencia de los dos principios aludidos en lucha constante, ya sea como principios eternos, ya sea como principios que muestran la potencia de Ahura Mazda: su polo negativo y destructor (Angra Mainyu) y su polo creador y renovador (Spenta Mainyu)<sup>16</sup>.

Zurvan (en la tradición del zurvanismo) es la figura divina del tiempo infinito, previo a los dos principios del bien (Ohrmazd u Ormuz) y del mal (Ahriman), e indiferente a los mismos, aun cuando haya sido su creador (véase Zaehner, 1955). En el zurvanismo la idea de la temporalidad y los ciclos es fundamental: existe un pacto por el cual Zurvan permite a Ahriman gobernar por nueve mil años, mientras que según otras formas de presentación del tema, son los hermanos gemelos los que pactan un tiempo de lucha extendido solamente a nueve mil años.

En ambas tradiciones, así como en otras religiones euroasiáticas, aparecen el águila y la serpiente (los dos animales emblemáticos del personaje de Nietzsche) como muestra de la lucha constante del elemento solar y del elemento terreno, binomio que expresa tanto la oposición como la complementariedad de los principios opuestos del bien y del mal.

En cualquiera de las versiones, (mazdeísmo: los dos principios, zurvanismo: principio previo al bien y al mal)<sup>17</sup>, permanece la lucha entre el bien y el mal, lucha que mueve al mundo y que da lugar a toda una ascética de identificación, por parte del iniciado, con el principio divino bueno. Ascética muy especial, porque concedía la mayor importancia a esta vida y a la renovación de las fuerzas vitales: el mal era considerado como una disminución de las fuerzas, el bien como el incremento de las mismas.

Zoroastro aparece en estas tradiciones como el hombre que puede enseñar ese camino de posesión de las fuerzas, y los elementos que conforman la leyenda de su biografía serán rescatados en el *Zaratustra* nietzscheano. El niño Zoroastro nace riendo, luego que una gran luz lo anuncia durante tres días, y vivirá también en una caverna, como el nietzscheano. Su vida será una constante espera de “los signos de los tiempos”, como el Zaratustra que, en la cuarta parte de la obra, espera ese signo que llegará a través del león riante y las palomas.

<sup>16</sup> Esta última es la versión de los parsis de India, según Hernández Catalá (1972, 143).

<sup>17</sup> Para las diferencias entre mazdeísmo y zurvanismo, véase Hernández Catalá (1972, 141 ss.).

Así como el *Zaratustra* nietzscheano parafrasea continuamente ese libro sagrado que es la Biblia, sobre todo el Nuevo Testamento, el libro sagrado en la consideración de Zoroastro es el *Zend Avesta*, que Nietzsche había leído en traducción de Spiegel en sus años de Basilea. Redimir a Zoroastro en *Zaratustra* implica, en cierto modo, parodiar, así como se parodia, con los modos de la escritura, el Nuevo Testamento. Cuando *Zaratustra* desciende de la montaña ya sabe aquello que el otro Zoroastro-Zaratustra, heraldo de la idea del bien y del mal, nunca podía saber: que Dios ha muerto. Desde esta muerte, la utilización de figuras relacionadas con el fundamento divino se transforma en luto, pero también en burla y en “curación por la risa” (porque solo con la risa se mata).

#### 4. ¿Cómo leer el *Zaratustra*?

Así habló *Zaratustra* es “un libro para todos y para ninguno”, como indica su subtítulo. Porque ciertamente cualquiera puede leerlo, es más, frente al carácter técnico y dificultoso de los tradicionales libros de filosofía, éste se presenta como un libro de fácil lectura. Por eso, “para todos”: acércate y lee. Sin embargo: ¿quién puede soportarlo?, ¿cómo es posible leerlo y permanecer igual, sin transformarse?

Yo no me asombro de que no se comprenda mi *Zaratustra*, no hago ningún reproche: es un libro tan profundo, tan extraño, que haber comprendido seis frases, es decir, haberlas vivido, significa pertenecer a una clase superior de mortales (*KSA* 13, 541).

No se puede leer el *Zaratustra* y permanecer siendo el mismo, porque este libro, como todas las obras de Nietzsche, es una provocación, una exigencia, un estallido. El *Zaratustra* exige “decisiones”. Esto no tiene nada que ver con aquella consigna que desde Sócrates se considera propia de la “verdadera” vida filosófica: la armonía vida-praxis, “vivir como se piensa”. No, no se trata de eso, porque aquí no se intenta vivir como se piensa, sino que se piensa como se vive, el pensamiento es vida y la vida es pensamiento, así como la escritura no es algo distinto de la vida sino otra configuración de la misma. No se trata aquí de armonías entre esferas separadas, sino de la “instalación” en la plena inmanencia.

Exigir “decisiones”: tal vez sea éste uno de los aspectos principales del *Zaratustra* desde el punto de vista de su carácter de obra transformadora. Porque es cierto que no puede ser leído sin experimentar cambios, sin sentir la necesidad de “revisar” actitudes, valores, hábitos, pareceres, ya sea para criticarlos, ya sea para afirmarlos. Por ello la provocación: el rechazo o la adhesión, pero casi imposible es la indiferencia. Porque no se puede permanecer indiferente cuando se cuestionan los valores que constituyen la propia cultura y forma de ser, no se puede permanecer indiferente cuando al filósofo se lo llama “híbrido de planta y fantasma”, al científico, “concienzudo del espíritu”, al hombre religioso, “tuberculoso del alma”. No se puede permanecer indiferente porque el texto apunta como un arma, el texto ataca y busca herir, el texto es un instrumento de combate, quiere destruir y aniquilar. Hay

algo para destruir: la decadencia, la enfermedad. Hay enemigos, la escritura es también una estrategia de combate. Nada hay aquí de la "asepsia" filosófica ni de la abstracción y palidez königsberguense. A Elisabeth, Nietzsche le escribe que el *Zarathustra* no es un regalo que haya que "agradecer" graciosamente: aquí no hay nada que agradecer, aquí debe haber dolor del cambio, dolor ante la agresión, ruptura con formas de configuración enfermas, ansias de salud...

Este texto, entonces, que lo lee cualquiera, no lo lee ninguno. Porque: ¿cuánto habría que transformarse para poder soportarlo, cómo debería cambiar y ser distinto el hombre actual, el hombre de las pequeñas virtudes y de la cultura de las casas iguales y de las vidas semejantes, homogéneas y reproductivas, cuánto debería transmutarse para poder "entenderlo", comprender-emprender una frase, una línea? Porque aquí la comprensión es empresa, es tarea, se lee y se vive al mismo tiempo, ya que quien escribe, escribe con su vida y con su sangre, quien escribe entrega su cuerpo en la escritura. Y quien lee, no puede menos que leer con su cuerpo, con sus fuerzas, con una voluntad de poder cuestionada en sus configuraciones y cruces actuales, repudiada por un escritor enfermo que se da el lujo de reprochar enfermedades peores que las que lo aquejan: esas enfermedades son la decadencia, la trasmundandad, la elevación a sublimes cumbres de actitudes que no son más que humanas, demasiado humanas.

Hay que transformarse, pues, para leer esta obra. Pero la misma es solo un "umbral", el "vestíbulo de mi filosofía", dice Nietzsche: ¿qué hay "del otro lado del umbral?" Tal vez lo que exista es la necesidad de rehacer, en virtud del perspectivismo y de las propias condiciones de vida, las "ideas" nietzscheanas, tal vez lo que exista es la posibilidad que se abre después de este pasaje: la inexistencia de "el camino". Porque si el *Zarathustra* es el anti-dogma por excelencia, lo que existe después del umbral nadie –más que cada uno y ninguno– podrá nominarlo. No hay "recetas" para el después, porque el "después" es el del riesgo.

Y a esta dificultad –la incertidumbre que crea la ausencia de consignas, normas o caminos trazados– se une otra: el problema del estilo.

Mi estilo es una danza, un juego de simetrías de todo tipo, y un saltar y un burlarse de estas simetrías. Esto llega hasta la elección de las vocales (BKSA 6, 479, N°490).

El *Zarathustra* es la anti-obra filosófica, que se burla de los métodos y formas expositivas de todo tratado sistemático, pero también, en el otro extremo, es burla de toda dispersión escriturística que se considere "diferente" por el mero ejercicio de los opuestos: por la práctica de la ausencia de argumentaciones, por la búsqueda "sistemática" del desorden expositivo, por la repugnancia a la deducción sin más, y por el intento de una inmediatez casi impensable. *Zarathustra* es juego de simetrías: existe una arquitectónica de la escritura que teje estructuras casi ascéticamente, existe un trabajo del concepto y de la palabra que se descubren a cada paso, pero existe también, como contrapartida, la burla con respecto a dichas simetrías, la sonrisa y la risa frente a la obra ordenada que se considera sistemática o perfecta, el desprecio por lo logrado en tanto el excesivo amor puede llegar a convertirlo en escritura estéril, muerta,

atravesada por todos los designios del egipticismo filosófico que no soporta por demasiado tiempo el movimiento de los conceptos. Y aquí, por el contrario, se habla de “danza” de los conceptos, de juegos dionisiacos de la exuberancia y del derroche, pero paradójicamente, simétricos: es decir, pautados, reglados, ordenados.

¿Qué es esta tensión de la escritura zaratustriana, esta continua oposición entre fuerzas de la disgregación que echan a volar las imágenes y los conceptos, arráncandolos de todo posible contexto mítico, histórico, epocal, escolástico o mnemotécnico, y, por otro lado, esa simetría, esa arquitectura de las palabras que transforma a la obra en una sinfonía, con sus movimientos, sus cadencias, sus *leit-motivs*? ¿Existe acaso otra obra en la historia del pensamiento que pueda mostrar “prácticamente”, a cada paso, tal tensión? ¿Existe tal vez otra obra que nos esté señalando a cada momento que es una obra de filosofía, y al mismo tiempo, lo está negando, terminando por generar una actitud de imposibilidad de catalogación y ubicación, una incertidumbre de lector acostumbrado a los géneros que se encuentra, de pronto, con lo inclasificable?

Tal vez el estilo del *Zaratustra* no sea otro que el estilo de las fuerzas, la arquitectura que forma la voluntad de poder en su operar, los trazos del mapa que se forja para generar o configurar lo real. Sinfonía y danza son los términos que Nietzsche utiliza para caracterizar este movimiento de fuerzas. Sinfonía y danza hablan de dionisismo, de exaltación de las fuerzas, de disgregación y abundamiento, de derroche y de gasto, pero también hacen referencia al apolinismo de las reglas y de las simetrías, a la búsqueda de las recónditas armonías que permiten configurar lo que temporariamente se denomina “realidad”. El Nietzsche que en *El Nacimiento de la tragedia*, unido aún al espíritu metafísico del wagnerismo schopenhaueriano, pensaba en términos de dualidades contenido-forma, materia-estilo, y utilizaba los principios “dionisiaco” y “apolíneo” para rellenar los respectivos casilleros de dichas dicotomías, en el *Zaratustra* presenta lo dionisiaco, las fuerzas en su irrupción, como conteniendo en sí mismas las formas, el elemento apolíneo de configuración, lo que da “armonía” o simetría –si bien momentáneamente– a las fuerzas.

De allí el rechazo de los “modelos” o de las influencias por parte de Nietzsche. Se ha señalado que el *Hiperión* de Hölderlin representó un paradigma para la construcción del *Zaratustra* (Giametta, 1991, cap. IX), se han indicado los lazos con el *Prometeo* de Spitteler, con Shelley, Lipiner, etc. (Janz, 1985, 3, 178 ss.). Estas referencias pueden aportar una aproximación a temas, alegorías, simbólicas, pero nada más, porque quizás la ausencia de modelos se relaciona con el carácter musical de la obra, con esa tensión por la cual se torna tan difícil establecer alguna diferencia entre “forma” y “contenido”, ya que la “forma” del *Zaratustra* es también su contenido, es decir, no pueden pensarse aisladamente uno del otro, pero tampoco pueden ser considerados como dos polos. Aquella dualidad forma-contenido, impropia para la época de la muerte de Dios, tal vez permita esquematizar algunos aspectos de la obra, pero impide comprender su radical incomprensibilidad, el hecho de que la “forma” es, al mismo tiempo, el “contenido”. Qué significa esto para un pensar filosófico es algo que todavía, y no sin dificultades, es necesario vislumbrar.

### 5. Zaratustra como obra “antinihilística” por excelencia

“Las tres transformaciones” por las que debe atravesar el hombre (camello, león, niño) plasman la apuesta antinihilística de Nietzsche en el *Zaratustra*, apuesta que paradójicamente, es caracterizada a veces como la del “nihilismo futuro”. El término “nihilismo”, que Nietzsche utiliza con sentidos tan diversos y ricos, adquiere diferentes significaciones y antisignificaciones en su obra (Cragolini, 1998), practicando aquel pensar que puede enfrentarse a las palabras ya no como piedras difíciles de romper, sino como creaciones de sentido perspectivístico. Por eso “nihilismo” es un término sedimentado que Nietzsche toma de varias fuentes (sobre todo, del nihilismo ruso, de aquella caracterización de los “nihilistas radicales” con que la generación rusa de los ‘40 signó el pensar de los jóvenes de los ‘60) y des-sedimenta y resedimenta nuevamente, generando múltiples sentidos para el mismo. Las tres figuras de las tres transformaciones resultan de esta manera ejemplos de ese juego con el lenguaje, que permite abandonar en parte el fetichismo de la palabra tan encantada con las significaciones que es incapaz de abordar los mismos términos con sentidos diversos.

Porque la misma afirmación que hace Nietzsche de ser el nihilista más perfecto de Europa supone esa otra convicción: la de haber vivido el nihilismo en sí mismo en todas sus etapas, la de ser en cierto modo no solo el que alberga desiertos sino también el que puede re-crearlos, convertirlos en algo distinto. Por ello de transformaciones se trata, de las transmutaciones por las que se debe atravesar para poder acercarse al sinsentido y al caos sin perecer en ellos, de las metamorfosis que permitan al hombre hacerse cargo de la progresiva nihilización de la tierra y de las formas de enfrentarla. Pero para estas formas de enfrentamiento no existen recetas ni consignas, no existen dogmas ni protocolos: solamente la posibilidad de arriesgarse, la asunción del riesgo que supone la creación del filósofo-artista-niño. Por ello tal vez tampoco pueda hablarse de pasos de una evolución del camello al niño (evolución que a Nietzsche se le tornaría un progreso con “meta final” repugnante) sino que, [quizás, debería decirse que camello, león y niño convergen y conviven: en las épocas, en los individuos, en la historia. Ciertamente es que se debe romper con las habitualidades del camello (la veneración, la abyección, la adulación) para ser león, pero ¡cuánto de camello habita en el león aún, y cómo el niño tiene que ser siempre y nuevamente león para poder seguir creando! Porque la creación exige una filosofía de la tensión: un *sí* que solo es posible a partir de un *no* que nunca es totalmente de-negado.

De las diversas formas de recepción del pensamiento de Nietzsche en los últimos años, la conversión del mismo en un esteticismo aquiescente es sin lugar a dudas una de las más corrientes. Esta conversión olvida o deja de lado la importancia de la crítica, así como, en otros momentos de la historia del pensamiento, lo que se recibió de Nietzsche fue fundamentalmente el aspecto crítico. En esas circunstancias, se transformó a Nietzsche en un crítico de la cultura, olvidando los aspectos positivos de su pensamiento. Tal vez ninguna de las dos reducciones sea deseable, porque pareciera que la filosofía nietzscheana encuentra su mayor fuerza precisamente en esa tensión que se produce entre los aspectos negativos y los positivos, en

ese juego entre el *no* y el *sí* que permite que la misma no se anquilose en catedrales de conceptos ni se pierda en la pura inmediatez.

Filosofía de la tensión: y tal vez allí esté la posibilidad de generar “respuestas” para un presente que no puede ser aceptado sin más, para erradicar esa suerte de *amor fati* del asno que termina por constituir la filosofía como un juego estéril sin capacidad crítica. León y niño tal vez constituyan, en este sentido, los modos de mostración del filósofo artista, que crea conceptos pero a la vez, transforma el filosofar en una resistencia a lo dado en la que, por más que se asuma que lo dado es lo dado-interpretado no se lo acepta sin más, ya que se reconoce en el mismo el juego de fuerzas que otros realizan y que lo configuran. León y niño en tensión, entonces, como contrafigura del docto camello que solo puede pensar en medios asépticos en los que no se le vaya la vida, en los que no ponga nada en juego, porque nada se juega. El niño, en cambio, es el que juega, pero con esa seriedad, dirá Nietzsche, de los niños al jugar.

El camello, la figura del hombre decadente, muestra claramente que “el hombre es un animal que venera” (KSA 3, 579-581; FW § 346) y que, además, necesita arrodillarse para soportar la vida<sup>18</sup>. La vida se vive y se ve desde abajo, de rodillas, cuando está basada en un fundamento divino (entendiendo por Dios tanto los deberes sagrados como los laicos, las costumbres burguesas como las pequeñas comodidades, el lenguaje y sus trampas, las pirámides de conceptos y sus sistemas, las filosofías del fundamento y sus sustitutos, etc.). El camello venerador camina por el desierto (KSA 4, 30), porque “en el desierto han habitado desde siempre los veraces (*die Wahrhaftigen*), los espíritus libres, como señores del desierto” (KSA 4, 133; AZ, 156). El desierto es el lugar del nihilismo, del vacío de sentido (“¡Ay del que alberga desiertos!”) pero, a la vez, es el espacio de soledad que permite las transformaciones, en la medida en que representa lo opuesto a la “plaza pública”. La imagen del hombre que se va al desierto sin sus dioses es la misma del filósofo peregrinante que abandona su cátedra tempranamente, cercenando sus inscripciones institucionales, y que señala haber tenido una larga errancia en hielos y desiertos (KSA 13, 492-493). Pasar por el desierto: arrojarse hasta el fondo del nihilismo, de la carencia de sentido, palparla y respirarla con el propio cuerpo, para poder indicar la posibilidad de salir de allí.

Quien puede iniciar esta búsqueda de caminos es el león, el espíritu libre del nihilismo integral, que debe asumir la muerte de Dios como muerte del fundamento estructurador de la metafísica, de la moral y de la religión. El león-espíritu libre, que busca “mirar el revés de todas las medallas”<sup>19</sup> y en este sentido inaugura la “filosofía de la sospecha” con respecto a los grandes ideales y valores, lleva a cabo la labor de “desenmascaramiento” de los mismos. Para desenmascarar es necesaria la fuerza del

<sup>18</sup> Por eso la imagen del espíritu decadente es la del camello, que se carga con los “deberes” y se arrodilla para que lo carguen. Véase *Also sprach Zarathustra*, “Von den drei Verwandlungen” (KSA 4, 29-31; AZ, 49-51).

<sup>19</sup> Véase *Menschliches, Allzumenschliches*, “Vorrede”, §§ 4, 5 (KSA 2, 17-19).

león, su rugido de ruptura con todo lo que encadena al individuo a los pesados deberes ante los cuales es necesario arrodillarse. Pero la mera ruptura no basta: es necesaria la fuerza que permita crear, fuerza de la que carece el león, empeñado en el “no”, en la negación de las cadenas. Del mismo modo, el espíritu libre corre el peligro constante de esta negación que, por su dureza, puede llegar a convertirse en la búsqueda de una nueva fe “tal vez más estrecha”, en la que descansar. Porque aquello que acecha al espíritu libre es precisamente esa necesidad humana, demasiado humana, de descansar en algún principio, en algún fundamento, con el consiguiente peligro de que ese principio torne a transformarse en principio último y fundamento seguro como lo eran Dios, la moral, o las buenas costumbres. Por ello la negación constante es imposible sin la creación.

De allí el niño: nuevo comienzo, posibilidad de creación, posibilidad de asumir el mundo como juego. Posibilidad, más allá del nihilismo integral del espíritu libre y de su filosofía del martillo, del “nihilismo futuro” y del filósofo artista, el hombre del perspectivismo. Para el niño, ningún juego es último o verdadero más allá del momento y las circunstancias en que lo está jugando. Para el filósofo artista, ninguna perspectiva es la última, todas representan posibilidades de creación, conjunción-disyunción momentánea de fuerzas, en las que no existe ningún “superjugador” que dicte las reglas apriorísticamente, ni ningún significado previo al juego mismo. El significado del juego surge del juego en cuestión, no existe un “otro” que justifique y desvele la “verdad” de sus significaciones (muerto Dios, desaparece la fuente última de sentidos posibles, el Sentido de los Sentidos).

Este “operar” del niño se piensa con el símil del arte en la medida en que el arte, como manifestación del *Wille zur Macht*, no busca sentidos fuera de sí, sino que genera sus propias significaciones. El arte es juego por excelencia, juego de estructuración-desestructuración de bellas formas, recónditas armonías y extrañas figuras. El arte es la manifestación del operar mismo de la voluntad de poder, del juego de fuerzas que se hallan en constante proceso de aglutinación-disgregación, generando perspectivas siempre nuevas.

El filósofo-artista-niño crea valores otorgando un sentido (provisorio) al *nihil* de la falta de “para qué” (*télos*), de causa y de orden del mundo, *nihil* que no puede ser vivido sin más por el hombre, que necesita, por ello, “logicizar”, falsificar. Las creaciones de conceptos (los juegos del niño) son ficciones: perspectivas que se asumen como tales, una vez erradicada la idea de la verdad última. Las ficciones se diferencian de las ideas metafísicas que mueven la vida del camello en la medida en que se asumen como falsificaciones, “esquemas-mapas” que es necesario trazar sobre el caos para no perderse en el abismo sin más.

La diferencia entre la creación de estas ficciones y la generación de fundamentos últimos (*arkhaí* de los metafísicos), la sugiere Zaratustra en uno de sus sueños. El filósofo persa soñó cierta vez que era guardián del castillo de la muerte, con una tarea específica: resguardar ataúdes de cristal desde los que la vida vencida lo observaba. Pero un viento rugiente abrió con fuerzas las puertas del castillo, arrojando un ataúd que al hacerse pedazos liberó mil figuras de niños, locos, mariposas... (KSA 4, 172 ss.; AZ, 197 ss.). El mismo Zaratustra, como figura del persa inventor del

bien y del mal, es la imagen del nihilismo decadente que encierra la vida, pero el mismo Zaratustra, como espíritu libre, es también el viento del nihilismo integral que destroza las concepciones metafísicas del nihilismo decadente y permite, a partir de lo liberado, la creación de nuevas perspectivas. El filósofo artista-niño genera sentidos, pero los mismos poseen el carácter que Nietzsche podría atribuir a su filosofía: el carácter de la ligereza a la que repugna toda pesadez e inmutabilidad<sup>20</sup>.

## 6. Zaratustra como anti-evangelio

*Así habló Zaratustra* es una gran parodia de la fe cristiana, parodia que se torna evidente no solo en la continua paráfrasis de los textos bíblicos, sino también en la “fiesta del asno” y en ese gran anti-dogma que es la idea del eterno retorno.

Entre las grandes ficciones (voluntad de poder, superhombre, etc.), el eterno retorno presenta una especial ambivalencia que le permite manifestar con fuerza su aspecto ficcional desde el punto de vista moral, en la medida en que es presentado como hipótesis para la acción:

Qué pasaría, si un día o una noche, un demonio se acercase furtivamente hasta tu más solitaria soledad, y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, deberás vivirla aún una vez más e innumerables veces, y no habrá nada nuevo en ella ...”<sup>21</sup>

Esta cita, tal vez la más insistentemente repetida en la bibliografía nietzscheana, señala que, si todo retornara, el hombre podría asumir diversas actitudes, pero entre ellas existen dos que se constituyen como “extremas”: rechazar todo, cayendo nuevamente en el nihilismo del sin sentido, o afirmar el *instante* para que retorne como querido. Esta afirmación del presente y del azar es lo propio del dionisismo del *amor fati*, que se manifiesta en el “¿Era esto la vida? ¡Vuelva otra vez!”. Este *amor fati* permite, en parte, devolver al hombre lo que el hombre extravió de sí en aras de ideales ante los cuales arrodillarse: el instante, lo terreno, el azar, el devenir.

Por otro lado, además del fuerte carácter ficcional, la noción del eterno retorno representa un rechazo de la idea de “tiempo lineal” a favor de una circularidad sin comienzo ni fin, y con ello arrastra la noción de “progreso” propia de la modernidad. De allí que el “hombre” capaz de asumir esta idea mediante el *amor fati* haya de ser

<sup>20</sup> “Y también a mí, que soy bueno con la vida, pareceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y lo que entre los hombres es de su misma especie./ Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles –eso hace llorar y cantar a Zaratustra” (*Also sprach Zarathustra*, “Vom Lesen und Schreiben”, KSA 4, 49; AZ, 70).

<sup>21</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, § 341, KSA 3, 570; CJ, 200). Para un detallado análisis de este aforismo, véase Salaquarda (1989).

“más que hombre” o “lo diferente con respecto al hombre habido hasta ahora”, es decir; “ultrahombre”. El *Übermensch* es el hombre que mantiene en tensión necesidad y azar, ya que las fuerzas actuantes en cada momento lo hacen en virtud de sus condiciones de aparición pero, a la vez, su actuar es azaroso, ya que ningún dios determina un fin o un estado al que todo tienda. El hombre de la necesidad y del azar no es ya el hombre representativo de las metafísicas bipolares que excluyen el devenir, sino aquel que puede asumir el instante, ese efímero fluir detestado por toda la metafísica de la permanencia y de lo trascendente.

Junto al aspecto de ficción para la acción propio del eterno retorno, muchas veces se ha indicado en qué medida la idea del eterno retorno implica la concepción de la antitemporalidad metafísica. Frente a tal temporalidad, ya sea lineal, ya sea circular, apuntando a una finalidad –*télos* último de la historia– la idea del eterno retorno rompe con toda noción de finalidad del tiempo. De allí que Zaratustra diferencie su idea del eterno retorno de la simple circularidad, noción presente en otras tradiciones y mitos antiguos. Pero tal vez más importante que este carácter de “idea anti-metafísica” sea el de antidogma por excelencia, y su “realización”, más allá de lo argumentativo, en el ámbito de la decisión<sup>22</sup>. El acto de la voluntad de poder que afirma el instante implica la ruptura con el esquema religioso-metafísico, más allá del hecho de lo que significa afirmar el presente –“lo que huye” para las religiones. Porque el eterno retorno es presentado por Nietzsche como “nueva fe”, otra gran ironía del filósofo. Ya que si hay algo que imposibilita la idea del eterno retorno es la consideración de la misma como un nuevo dogma del “quinto evangelio”. ¿No se está riendo Nietzsche con estas palabras? ¿No está parodiando, tanto como parodia en la “fiesta del asno”?

Porque si se considera el eterno retorno como “hipótesis” de la acción (“vive como si este instante fuera a repetirse”) se presenta con una peculiar ambivalencia, habida cuenta de que, para que se cumpla como tal, es necesario que niegue su propio contenido: el retorno de lo mismo. Cuando decidimos decir “sí” al instante en virtud del pensamiento de que es mejor vivirlo bien porque ha de retornar, en ese mismo momento, en el momento de la decisión, hacemos estallar nuestra propia hipótesis, reducimos a añicos la idea que nos impulsa a actuar. Porque nos mueve a la afirmación la idea de la repetición (si este instante ha de volver, debería vivirlo de la mejor manera posible), pero en el momento en que decidimos afirmarlo destruimos nuestra propia hipótesis, porque ya no retorna lo mismo, ya transformamos el instante en algo distinto en tanto querido. “Si retornara” retornaría cambiado: la decisión permite la modalización de lo acontecido y de lo que acontece.

Esta consideración de la “más alta idea del *Zaratustra*” en el sentido de una decisión, muestra uno de los aspectos de la lucha que Nietzsche emprende contra la

<sup>22</sup> La decisión es la que dice “Alto, enano, o tú o yo”, o la que permite que el pastor muerda la cabeza de la serpiente. Véase *KSA* 4, 199 y 202, respectivamente.

metafísica, lucha que por más que recurra a argumentaciones, acaba por mostrar que ninguna argumentación en definitiva sirve para tal tarea. Porque, mientras tanto, otra cosa se descubrió por debajo de las argumentaciones, configurándolas y dándoles ese estilo abstracto del que se enorgullecen los filósofos: la voluntad de poder. Fuerzas que generan ideas: entonces, no es posible destruir la metafísica argumentando, se torna necesaria una decisión. Si lo que permite la adhesión a un sistema filosófico determinado es la fuerza o la falta de fuerza de la voluntad de poder, entonces, en última instancia, de nada sirve la argumentación: es necesaria la acción que decide decir basta a una forma de vida, a una constitución “enferma” de la vida. Por ello, más que “argumentar” contra la temporalidad lineal, afirmar el instante, conjugar en el *Kairos*<sup>23</sup> el tiempo en la elección de la propia chance. Amar “lo que pasa”: horror de la metafísica que busca lo eterno por miedo a la vida. Amar “el instante”: dolor de la metafísica que lo considera fungible, superable. Amar lo que trae el azar, *amor fati* que abraza a la vida en todos sus aspectos, aun los más terribles. Amar con lazos mortales.

El eterno retorno es, entonces, una decisión: no es una “idea” que se lee, simplemente, es un llamado, pero como consigna que se anula a sí misma. No hay aquí posibilidad de una consigna que “uniformice” a los hombres, ni ninguna elevación de brazos que afirme una idea: porque la afirmación es la negación de lo que se afirma, por ello un anti-dogma, una anti-consigna, la negación de la posibilidad de toda religión y de toda secta de iluminados, ya sea en un iglesia, ya sea en un partido político. De allí la gran parodia, de presentar como “quinto evangelio” o “libro sagrado” al libro que se burla hasta el cansancio de toda posibilidad de conversión en dogma de su propia creencia, y lo hace precisamente, convirtiendo en posible antidogma aquello que se podría tomar como “consigna para la vida”: la idea del eterno retorno.

De este modo, también se podría decir que la lectura misma –*qua* lectura para todos y para ninguno– se anula en cuanto lectura en el sentido tradicional y se transforma en *praxis*, en acción. No se puede leer esta obra sin transformarse, no existe lectura posible que no llegue a las fuerzas del lector, y las golpee, las maltrate, las obligue a manifestarse de alguna manera: por la repulsión o por la *sym-patheia*, por el rechazo o por la afirmación. Pero lectura que lleva en sí el sello de este carácter antidogmático, de modo tal que toda afirmación del *Zarathustra* (la comprensión de sus ideas, la aquiescencia frente a las nociones de voluntad de poder, ultrahombre, eterno retorno) significará, al mismo tiempo, su negación: el rechazo de lo afirmado mismo para que lo afirmado no se transforme, a su vez, en dogma, para que lo afirmado no se convierta en canción de organillero y confirmación del sedentarismo de nuestras habitualidades. Porque también el riesgo puede convertirse en máscara del sedentarismo y del temor.

<sup>23</sup> Para este tema, véase “Concepto y símbolos del eterno retorno”, en Cacciari (1994, 99-138).

Zaratustra se afirma-niega a sí mismo, Zaratustra implica una lectura-praxis que exige transformaciones, Zaratustra es demasiado para nosotros. Por eso debemos, a cada momento, intentar tragarlo como el pastor adormecido, y por eso mismo estamos, a cada instante, escupiendo las interpretaciones del sedentarismo, las que nos proporcionan nuestras necesidades de seguridad.

Por ello, de nuevo, no existe “*el camino*”.

### Referencias bibliográficas

#### Obras de Nietzsche

- AZ *Así habló Zaratustra*, trad. A.Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- BKSA Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe, kritische Studienausgabe*, Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: W. De Gruyter, 1986.
- CJ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, trad. J.Jara. Caracas: Monte Avila, 1985.
- Doc. Nietzsche, Friedrich, Lou von Salomé, P. Ree, *Documentos de un encuentro*. Selección, prólogo y notas de E.Pfeiffer. Trad. A.M. Domenech. Barcelona: Laertes, 1982.
- KSA Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1980.

#### Obras de otros autores

- Cacciari, M. (1994), *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Trad. M. Cragolini - A. Paternostro. Biblios: Buenos Aires.
- Cragolini, S. (1998), *Nietzsche, camino y demora*, EUDEBA: Buenos Aires.
- Crescenzi, L. (1994), “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitäts-Bibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)”, *Nietzsche-Studien* 23: 388-442.
- Fink, E. (1980), *La filosofía de Nietzsche*, Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Giametta, S.(1991), *Nietzsche, il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti: Milano.
- Hernández Catalá, V. (1972), *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid: B.A.C.
- Janz, C. P. (1985), *Friedrich Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial.
- Peters, H. F. (1995), *Lou Andreas-Salomé. Mi hermana, mi esposa. Una biografía*, Trad. Ana M. de la Fuente. Barcelona: Paidós.
- Salaquarda, J. (1989), “Der ungeheure Augenblick”, *Nietzsche-Studien* 18: 317-337.
- Zaehner, R. C. (1955), *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press: Oxford.