

Marc de Launay

Es sorprendente constatar hasta qué punto las apariciones del término “nihilismo” son raras en la obra publicada de Nietzsche (una docena), mientras que son mucho más frecuentes en sus fragmentos póstumos. Es igualmente significativo destacar que esta noción no aparece sino después de las primeras elaboraciones de la voluntad de poder y del eterno retorno. La primera aparición es en un fragmento póstumo del otoño de 1881, período durante el cual Nietzsche trabaja en aquello que, en su espíritu, es una continuación de *Aurora** y que sería, de hecho, el material de los primeros libros de *La ciencia jovial*. Ahora bien, la voluntad de poder ya había sido esbozada un año antes, y el eterno retorno había conocido sus primeras formulaciones durante el verano de 1881. En la obra publicada, las primeras apariciones –exceptuando las dos menciones del término en *Más allá del bien y del mal*– están concentradas en el otoño de 1886, época durante la cual Nietzsche redacta los prólogos a sus obras anteriores al mismo tiempo que el quinto libro de *La ciencia jovial* (cf. §§ 346, 347). Más tarde, el término aparece en *La genealogía de la moral*, lo cual es lógico ya que este libro, y en particular en el tratado tercero, es una exposición explícitamente didáctica de las intenciones nietzscheanas. Luego, una última vez en *El Anticristo* (§ 7, donde Nietzsche repite que el nihilismo es una “tendencia hostil a la vida”). Cuando, en *La genealogía de la moral* (III, § 27), Nietzsche anuncia su intención de escribir un libro que llevaría por título “La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores”, define el nihilismo como un componente de la historia europea y encuentra así, cinco años después, exactamente el mismo vínculo entre voluntad de poder (siempre sinónimo de lo que es designa como “vida”), eterno retorno y aspiración a la nada

* Utilizamos para esta traducción las siguientes ediciones castellanas: *Aurora*, trad. J. M. Rodríguez, LIBSA, Madrid, 2001. *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Monte Ávila, Caracas, 1999. *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972. *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995. *El Anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996. *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972. *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1971. *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973. La traducción de los Fragmentos Póstumos citados (en adelante, FP), se realizó directamente del francés. [N. de la T.]

que el que había establecido justo después de haber terminado los cuatro primeros libros de *La ciencia jovial*, justo antes de empezar el *Zaratustra*, durante el verano de 1882, en el FP 2 [4], la segunda aparición del término y la primera que desarrolla, al menos un poco, lo que él entiende bajo esta noción: es “inevitadamente que surgen el desprecio y el odio por la vida” cuando se busca conservarse, preservarse uno mismo (y no la “vida”, es decir la dinámica ascendente y necesariamente destructiva de individualidades, de pulsiones creativas e innovadoras, *sive* la voluntad de poder). El bien, la moral, la reconciliación son factores de agotamiento que testimonian una “aspiración a la nada”. La “primera consecuencia de la moral” es la negación de la vida; “la última consecuencia” es que “la moral misma debe ser negada” –es a ello que responde “mi teoría del eterno retorno” como “la carga más horrorosa”: aquello que deja al desnudo los resortes pulsionales de la aspiración a la nada, mostrando el carácter ineluctable de tal configuración, su recurrencia en la historia y la necesidad de negarla en provecho de una nueva configuración, de una transvaloración de los valores que, esta vez (dotada de la comprensión de lo que es la “voluntad de poder”), habrá comprendido a qué dinámica natural obedece la historia.

Así pues, la noción de nihilismo es un corolario de la elaboración de la voluntad de poder, cuya consecuencia inmediata ha sido el eterno retorno. El nihilismo es una determinada configuración pulsional que es inevitable; es al mismo tiempo el “preludio”, el indicio, el síntoma de la inminencia de una nueva transvaloración de los valores. Siguiendo el testimonio de los fragmentos póstumos, se observa este trabajo entre el verano de 1880 y el verano de 1882; pero Nietzsche no entrega inmediatamente los resultados de este desarrollo de su pensamiento, sino que lo hace de un modo muy discreto y oblicuo en *Aurora* y *La ciencia jovial*, donde aparecen por primera vez algunas indicaciones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. Sobre todo, allí Nietzsche no expone las razones que lo han conducido a estas nociones; dicho de otra manera, y en términos nietzscheanos, él no expone qué disposición pulsional está entonces operando como para permitirle resistir al agotamiento europeo anunciando una nueva transvaloración que “quebrará la historia en dos”. Lo hará, y de manera muy alegórica, en *Así habló Zaratustra*¹.

En su bello estudio “*Passio als Leidenschaft*” (1941)², Erich Auerbach describe la evolución del sentido del término “pasión” hasta el siglo XVII,

1. Más tarde, y en los fragmentos póstumos, Nietzsche se esfuerza por dar una forma más “doctrinal” al nihilismo, distinguiendo así el “nihilismo activo” y el “nihilismo pasivo”, pero sin que se modifique la configuración inicial donde la voluntad de poder y el eterno retorno implican el nihilismo como aspiración inevitable y como síntoma de una nueva convulsión.

2. Cf. E. Auerbach, *Publications of the Modern Language Association of America*, Nueva York, LVI, pp. 1179-1196, retomado en *Le culte des passions*, trad. francesa y prefacio D. Meur, París, Macula, 1998, pp. 51-81.

subrayando la competencia –cuya significación es el objeto– entre una concepción antigua que culmina en la idea estoica de la ataraxia (lucha y resistencia al *affectus*) y una concepción cristiana (de la *passio*) que primero duda en reconocer a las pasiones un valor positivo, y después se inclina por una acepción contraria más radical. Es así que, en un primer momento, Agustín habla de *passio* como de un *motus animi contra rationem*, o evoca la agitación, los desórdenes y las tormentas de las pasiones, pero no es más que para oponerla al ideal antiguo de la impassibilidad. Es en el mismo sentido que, mucho tiempo más tarde, Malebranche afirmará:

Dios ha representado, incluso por las disposiciones del cuerpo, aquellas del alma santa de Jesús, y principalmente el exceso de su amor por su Iglesia, ya que San Pablo (Efesios V, 25-33) nos enseña que esta pasión violenta del amor, que hace que uno abandone alegremente a su padre y a su madre por su mujer, es una representación del exceso de amor de Jesucristo por su esposa³.

El sentido activo y moderno de “pasión” es efectivamente el heredado por Nietzsche y del cual habla cuando utiliza el término *Affekt* como cuasi sinónimo de *Leidenschaft*, siendo plenamente consciente de la evolución del sentido analizado por Auerbach, quien se ha inspirado sin duda en el § 58 de *Aurora*:

En el cristianismo se vislumbra una gran protesta popular contra la filosofía: la razón de los sabios antiguos había apartado a los hombres de las pasiones: el cristianismo quiere devolver las pasiones a los hombres. [...] condena, en términos generales, toda forma de buen sentido, e incita a las pasiones a que se manifiesten con su mayor grado de fuerza y de esplendor como *amor* de Dios, *temor* de Dios, *fe fanática* en Dios, *esperanza ciega* en Dios.

Esta reactivación cristiana es evidentemente denunciada por Nietzsche algunos párrafos más adelante (§ 76), puesto que ella tiene por finalidad luchar contra las pasiones del cuerpo, contra Eros:

¿No estaremos haciendo lo mismo que las almas *vulgares*, que consideran que el enemigo es siempre *malo*? ¿Con qué derecho llamamos enemigo a Eros?

En el otoño de 1880, en la misma época durante la cual redacta *Aurora*, Nietzsche parece sugerir que se propone modificar la tradición de lo que se entiende por “pasión”: en el FP 6 [461], habla de la honestidad (*Redlichkeit*) como de una *passio nova* de la cual imaginaría hacer la historia (cf.

3. *Entretiens*, XI, 14.

FP 6 [457]), así como una parte constitutiva de lo que él llama la “religión de la bravura”⁴.

La única aparición en su obra de la expresión *Affektenlehre* se encuentra en el FP 13 [2] de 1888, donde designa a la psicología como morfología de la voluntad de poder –Nietzsche repite entonces lo que ya había dicho, tres años antes, en el § 23 de *Más allá del bien y del mal*–, ella misma definida en el FP 14 [121] (1888) como “*primitive Affektform*”. Antes de realizar el inventario exhaustivo, se podría hipotetizar que Nietzsche emplea *Affekt* como cuasi sinónimo de *Leidenschaft*, sólo que este último término engloba más generalmente las significaciones sedimentadas de la tradición, mientras que *Affekt* se refiere más directamente, a título de *terminus technicus*, a su propia concepción de las pulsiones. Así lo prueba la aparición conjunta de *Affekt* y de *Redlichkeit* en el FP 6 [234] de 1880⁵: donde *Affekt* designa las pulsiones, *Leidenschaft* reenvía sobre todo a la manera en la cual nosotros percibimos confusamente esas pulsiones, de algún modo después de los afectos.

Es entonces por lo menos sorprendente constatar que, en *Así habló Zaratustra* –la obra donde Nietzsche expone, por primera vez, el tema de la voluntad de poder, cuya relación más que estrecha con los afectos no puede ser ignorada–, el término *Affekt* no aparece y que *Leidenschaft*, en singular, figura una sola vez: “Su conocimiento no ha aprendido todavía a sonreír y a no ser celoso; aún no se ha vuelto tranquila en la belleza su caudalosa pasión”⁶. *Leidenschaft*, en plural, se confina estrictamente al texto de *Zaratustra* I, “De las alegrías y de las pasiones”, que resume de manera evidentemente crítica la sublimación de las pasiones en virtudes al precio de una paz ilusoria; porque las virtudes entrarán nuevamente en conflicto:

En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones.

Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías.

Y aunque fueses de la estirpe de los coléricos o de la de los lujuriosos, o de los fanáticos de su fe o de los vengativos:

Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes, y todos tus

4. Cf. el FP 8 [1] del invierno de 1880.

5. “Nuestros instintos los tenemos en común con los animales: el desarrollo de la honestidad nos vuelve más independientes de la inspiración de estos instintos. Esta honestidad misma es el resultado de un trabajo intelectual, particularmente cuando dos instintos opuestos ponen al intelecto en movimiento. En ocasión de un nuevo afecto, en relación con una cosa o una persona, la memoria nos recuerda que las representaciones de esta cosa o esta persona suscitaron anteriormente en nosotros otro afecto: de este modo se manifiestan propiedades diversas: asignar concurrentemente a cada una el valor que le corresponda es un rasgo de honestidad.”

6. *Así habló Zaratustra*, II, “De los sublimes” (a continuación, el título de esta obra será abreviado como *Zaratustra*).

demonios en ángeles. [...]

Y ninguna cosa malvada surgirá ya de ti en el futuro, a no ser el mal que surja de la lucha de tus virtudes. [...]

[N]ecesarios son la envidia y la desconfianza y la calumnia entre tus virtudes.

Mira cómo cada una de tus virtudes codicia lo más alto de todo: quiere tu espíritu íntegro, para que éste sea su heraldo, quiere toda tu fuerza en la cólera, en el odio y en el amor.

Ahora bien, esto no es nada nuevo: ya en 1875, Nietzsche pensaba que se debía desear

que la vida conserve su carácter violento, que sean generadas fuerzas y energías salvajes. El juicio sobre el valor de la existencia es el resultado más elevado de la más fuerte tensión en el caos. Pero el corazón más ardiente pide el abandono de ese carácter violento y salvaje: ¡mientras él mismo es su resultado! ¡Quiere abandonar su propio fundamento! Ello quiere decir que no es inteligente [...]. El sabio debe resistir a los pensamientos de la bondad ininteligente...⁷

Se debe tener en cuenta que el fragmento siguiente esboza un programa:

Si ya fuese libre, no necesitaría toda esta lucha [...]. Hoy no puedo más que esperar liberarme poco a poco. De esta manera, el día de mi trabajo propio queda aún por venir.

Entonces puede parecer que Zaratuſtra hubiese podido ser, para Nietzsche, quien le ha prestado mucha atención, ese famoso “día”, y sin embargo, al final de su carta del 7 de abril de 1884 a Overbeck, Nietzsche describe una perspectiva bastante diferente: “En adelante, estoy decidido a consagrar los cinco próximos años a elaborar mi “filosofía”, para la cual me he construido, con mi Zaratuſtra, un vestíbulo”. Ello explica en parte por qué *Más allá del bien y del mal* lleva como subtítulo “Preludio de una filosofía del futuro”, y por qué Nietzsche podía considerar que este libro decía “las mismas cosas que Zaratuſtra, pero de un modo diferente, muy diferente”⁸. Seguramente, es también la razón por la cual los términos “filósofo” y “filosofía” no se hallan nunca en el *Zaratuſtra*; en éste no se trata sino del sabio y la sabiduría.

El tema de la “voluntad de poder” está de alguna manera prefigurado en *Aurora*, bajo la expresión “sentimiento de poder” (*Machtgefühl*), en los §§ 93, 113, 348 y 535, y es aún el sentido de la primera aparición de

7. FP 5 [188].

8. Cf. la carta a Jacob Burckhardt del 22 de septiembre de 1886; cf. la carta a Overbeck del 5 de agosto de 1886 y el capítulo “Más allá del bien y del mal” de *Ecce homo*.

la expresión en *Zaratustra I*, “De las mil metas y de la única meta”: “Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder”. Pero la primera definición más precisa es dada en *Zaratustra II*, en el capítulo “De la superación de sí mismo” cuya primera versión es dada por el fragmento póstumo del otoño de 1882 (FP 5 [1] 1) donde Nietzsche escribe lo siguiente: “¿Voluntad de vivir? Allí donde ella se manifiesta, nunca he encontrado más que voluntad de poder”. En el capítulo “De la superación de sí mismo”, Nietzsche dice lo siguiente:

Y este misterio me ha confiado la vida misma. “Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo. [...] Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad! [...] Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseñó yo– ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla – ¡la voluntad de poder!”

Nietzsche presenta, pues, la voluntad de poder como un *secreto* que la vida misma le habría confiado. Es justamente ese secreto que está en el corazón del “vestíbulo” de la filosofía del futuro, incluso si lo esencial de esta filosofía había sido formulado antes, en *La ciencia jovial* y en los fragmentos de 1881, bajo la expresión “eterno retorno”⁹. ¿Cómo este secreto ha sido transmitido a Zaratustra, y por qué lo revela en su momento?

“De la superación de sí mismo” (*Zaratustra II*) se dirige a los “sapien-tísimos” (*die Weisesten*)¹⁰; anteriormente, Zaratustra había increpado a los “sabios famosos” (*die berühmten Weisen*)¹¹, pero no los criticaba en nombre de la voluntad de poder ni atacaba su voluntad de verdad para reducirla a la voluntad de poder, porque les reprocha no haber sido “servidores de la verdad”: “A vuestro pueblo queríais darle razón en su veneración: ¡a eso lo llamasteis ‘voluntad de verdad’, vosotros, sabios famosos!”. Entre estas dos increpaciones a los sabios se encuentran tres canciones que constituyen

9. La intuición de la eternidad sucede inmediatamente a la de la voluntad de poder. El eterno retorno es, sin embargo, aquello en lo cual desemboca Zaratustra, y en la estructura de la obra, la voluntad de poder aparece como el giro que hay que realizar necesariamente para poder acceder al eterno retorno. A pesar de ello, la voluntad de poder es el corolario exotérico (se podría decir “didáctico”) del eterno retorno y no al revés. Cuando Nietzsche desarrolle su “filosofía”, ello será bajo la forma de una “transvaloración de los valores”, la cual es justamente una expresión del eterno retorno si ese es el sentido de la voluntad de poder.

10. Es decir a aquellos que desean “volver concebible todo el ser”. Es lo que *Más allá del bien y del mal*, § 9, que desarrolla una crítica del estoicismo (del rechazo de los afectos en nombre de una naturaleza considerada como armonía cósmica), llama la voluntad de poder bajo su forma “más espiritual”.

11. *Zaratustra II*, “De los sabios famosos”.

el verdadero centro material e intelectual de *Zaratuſtra II*, ya que es en el transcurso de estas tres canciones que es revelado a Zaratuſtra, por la vida, el secreto de la voluntad de poder.

Al atacar a los sabios famosos, en el capítulo 8, Zaratuſtra les reprocha no saber lo que es el espíritu, es decir “la vida que se saja a sí misma en vivo”; sólo son animales de tiro, a pesar de su piel de león, y han hecho “de la sabiduría [...] un asilo y un hospital para malos poetas”; no son empujados por “un viento [ni por] una voluntad poderosa”. En cambio, Zaratuſtra califica su sabiduría de “salvaje”; ella es “igual que la vela, temblorosa por el ímpetu del espíritu”. Zaratuſtra concluye que para estos sabios famosos es imposible *seguirlo*: así pues, él se prepara para una peregrinación, y el resultado de ese viaje será la superación de sí mismo. En “De la superación de sí mismo”, Zaratuſtra puede entonces explicar a los más sabios las razones de su sabiduría, y comprenderla mejor que ellos mismos; finalmente los invita a interrogar sus valores y a discutir junto a él esta nueva verdad que rompe con las suyas. Y es justamente lo que emprende Zaratuſtra a lo largo de los capítulos siguientes (13-19), donde critica uno a uno al ascetismo del espíritu, a los espíritus cultos formados por la educación moderna, a aquellos que buscan el conocimiento puro, a los doctos, a los poetas, a los revolucionarios y, finalmente, al profeta del nihilismo.

El “viaje” al cual Zaratuſtra invitaba a los sabios famosos, sin creer que ellos hubiesen podido seguirlo, es en realidad una canción, “La canción de la noche”, “esa canción solitaria como ninguna” que Nietzsche redactó algunos meses antes que el resto de *Zaratuſtra II*¹². La importancia de esta canción para el espíritu de su autor es, además, destacada por el hecho de que es citada *in extenso* en el § 7 del capítulo “Zaratuſtra” de *Ecce homo*, y luego es nuevamente mencionada al principio del § 8.

La canción de la noche

La soledad extrema de la canción de la noche se revela ya en el hecho de que aquello que Zaratuſtra consideraba como la más alta virtud, en la conclusión de *Zaratuſtra I*, “la virtud que hace regalos”, se dice ahora “cansada de sí por ser tan abundante”. Y esa misma virtud es cuestionada cuando él se queja de dar sin poder anhelar: “¡Oh desventura de todos los que regalan! ¡Oh eclipse de mi sol! ¡Oh ansia de ansiar!”.

Zaratuſtra es condenado a la soledad de “los que regalan”, como estaba, en el prólogo, “saturado de su sabiduría”. Sin embargo, ese prólogo, que había comenzado por la necesidad de Zaratuſtra de descender, de declinar, terminaba en la imposibilidad de la sabiduría pura, y en la evocación del hecho de que un día esta sabiduría podría abandonarlo.

12. Cf. “Así habló Zaratuſtra”, en *Ecce homo*, § 4.

Según lo dicho por Zaratustra en el prólogo, el sol no puede prescindir de aquellos a quienes ilumina. Ahora bien, Zaratustra es él mismo un sol aislado, privado de la satisfacción que él supone en aquellos que se sacian de su luz y extraen de ella consuelo. En el capítulo “De la virtud que hace regalos”, Zaratustra fustigaba la ausencia de esta virtud calificándola de degeneración. Ahora bien, parece que en lo sucesivo él mismo es afectado por el “egoísmo pobre y hambriento”, síntoma de un cuerpo enfermo. Zaratustra llega incluso a sentirse animado por la dañina intención de venganza contra aquellos a quienes, con anterioridad, él daba en abundancia.

Sol aislado –“Injusto en lo más hondo de su corazón contra lo que brilla”–, Zaratustra no puede recibir la luz de cualquiera, porque su alma es “la canción de un amante”: “En mí hay un ansia de amor, que habla asimismo el lenguaje del amor”. Él querría cesar de dar solamente para, en fin, también recibir. ¿Será de sí mismo que estará obligado a extraer alguna luz? ¿Es él mismo quien calmará su propio deseo? La canción de la noche se termina, como empezó, con la reafirmación de un amor en espera, de una sed, de un deseo al cual nada parece tener que corresponder. Es por ello que es una canción de una espantosa soledad, cuya dramatización hace recordar la de la “Segunda meditación” de Descartes.

El sol Zaratustra, como los otros soles, parece destinado a obedecer únicamente a “su voluntad inexorable”, indiferente e inaccesible a todo aquello que podría responderle, es decir reenviarle un resplandor –“lo que brilla”. La queja de Zaratustra se resume en este lamento: “Yo vivo en mi propia luz”, y su sabiduría lo ha despojado del “ansia de ansiar”, mientras que, sin embargo, él es aún capaz de estar enamorado.

La canción del baile

Contrariamente a las otras dos, esta canción es precedida por una introducción y concluye en una suerte de epílogo. La introducción y el epílogo no forman parte de la canción, sino que se inscriben en una especie de diégesis. Zaratustra y sus discípulos, al atravesar el bosque en busca de una fuente¹³, encuentran a unas jóvenes muchachas que bailan y se interrumpen en cuanto ven a Zaratustra. Éste las alienta a continuar, presentándose como el abogado de Dios ante el diablo, el cual es identificado con el espíritu de la pesadez¹⁴.

Ubicándose del lado de Dios contra el espíritu de la pesadez, Zaratustra toma partido también por el dios preferido por las jóvenes muchachas, Cu-

13. No es necesario insistir sobre la forma alegórica que elige de entrada Nietzsche en estos tres cantos, como, además, en el conjunto de esta obra.

14. Cf. *Zaratustra III*, “El convaleciente” § 1; Zaratustra declara ser, en este capítulo, “el que aboga por la vida, por el dolor, por el eterno retorno”.

pido, quien se pondrá a bailar con ellas, acompañado por el canto de Zaratuſtra destinado justamente a burlarse del espíritu de la pesadez. Este espíritu es también el de los sabios, y aquel del cual Zaratuſtra mismo pretende liberarse: porque si es dicho más adelante que Zaratuſtra es un “bailarín”¹⁵, primero es necesario que él *devenga* uno de ellos. En “Del leer y escribir” (*Zaratuſtra I*)¹⁶, el único momento en que Zaratuſtra baila, es en realidad un dios quien, a través de él, baila para destruir al espíritu de la pesadez.

Zaratuſtra aparece en este capítulo como un guerrero que busca agradecer a la sabiduría, y aunque diga amar la vida, esta última es presentada como “una carga difícil de llevar”. Las advertencias sobre la escritura aforística y los lectores de ese estilo¹⁷ encuentran un eco al final de *Zaratuſtra II*, “De la redención”: “¿Por qué Zaratuſtra habla a sus discípulos de manera distinta – que a sí mismo?”; y también al final de *Zaratuſtra II*, “¡Oh Zaratuſtra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos”.

Al principio de la canción, cuando Zaratuſtra le dice a la vida que ha creído hundirse en un insondable abismo al contemplarla, él mismo está todavía afectado por el espíritu de la pesadez. La vida, riendo, se burla de él: “Ese es el lenguaje de todos los peces [...]; lo que ellos no pueden sondear, es insondable”. Y Zaratuſtra, que le ha dado la palabra cantando, sigue cantando que, sin embargo, no le cree: “Mas yo nunca le creo, ni a ella ni a su risa, cuando habla mal de sí misma”. Ahora bien, la vida no ha hablado mal de sí misma; simplemente se dijo “mudable, y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa”.

En consecuencia, Zaratuſtra se equivoca sobre ella, porque la aborda aún animado insidiosamente por el espíritu de la pesadez denunciado todavía más claramente a continuación –al final del prólogo de 1886 de *La ciencia jovial* y al inicio del prólogo de *Más allá del bien y del mal*– como la espantosa seriedad, la torpe insistencia de los filósofos dogmáticos cuando abordan la verdad. Además, la vida “ha rescatado” a Zaratuſtra al engancharlo con su

15. Cf. “Así habló Zaratuſtra”, en *Ecce homo*, § 6.

16. Desde ahora se encuentran ciertos elementos que anticipan “La canción del baile”: la sabiduría personificada por una mujer, el amor a la vida, el diablo que encarna el espíritu de la pesadez, la risa que reduce este espíritu al vacío. Debemos destacar que la escritura y la lectura son, de este modo, puestas por Nietzsche directamente en relación con la manera en la cual él mismo va a comunicar el núcleo esencial de su propia conversión filosófica. La superación de la sabiduría tradicional gracias a la vida que revela el secreto de la voluntad de poder implica que sean igualmente superados los hábitos de escritura y de lectura que obedecen al espíritu de la pesadez: “Escribe con sangre y te darás cuenta de que la sangre es espíritu [...]. Odio a los que leen por pasar el tiempo [...]. Quien escala las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, ya sean reales o ficticias”. Cf. igualmente *Zaratuſtra I*, “De las moscas del mercado”: “La verdad que sólo perciben oídos muy sensibles la llama [el comediante (cuyo “modelo” es Wagner)] mentira e inutilidad”.

17. “En las montañas, el camino más corto es el que va de una cumbre a otra, pero, para recorrerlo, hay que tener unas piernas muy largas. Las sentencias han de ser cumbres; y aquellos a quienes van dirigidas han de ser hombres altos y robustos”.

“anzuelo dorado”¹⁸. Y es porque ha sido rescatado por la vida, porque ella dejará de ser insondable, que él será capaz de entender, mejor que los más sabios, de qué está hecha su sabiduría; habiendo él mismo tomado distancia de su propia sabiduría.

Zaratustra, cantando aún, relata una conversación con su sabiduría, sin que la vida esté entonces presente. Su sabiduría, celosa, le reprochaba que haga un elogio de la vida, solamente porque “quieres, deseas y amas”. Desde el punto de vista de la sabiduría, estas no son verdaderas razones para amar la vida, no son razones inspiradas por la sabiduría.

Zaratustra se dice que ha estado a punto de decirle a la sabiduría “sus verdades”. A la cólera de su sabiduría, inspirada por los celos, responde la cólera de Zaratustra, que revela así la distancia que él ha comenzado a tomar con respecto a su sabiduría. Dicho de otro modo: querer, desear, amar son razones mucho mejores de lo que piensa su sabiduría para elogiar la vida, y estas “verdades” son mucho mejores que aquellas inspiradas por la sabiduría. Así como la vida se burla de Zaratustra, él se burla de su sabiduría a golpe de verdades, mientras que la sabiduría permanece en el resentimiento de la cólera, y es ella quien encarna entonces el espíritu de la pesadez, del cual la canción está destinada a burlarse.

Entonces, Zaratustra confiesa el *ménage à trois* en el que se encuentra, y confiesa: “A fondo yo no amo más que a la vida [...]. Y el que yo sea bueno con la sabiduría [...] se debe a que ella me recuerda totalmente a la vida”. En efecto, hasta las “carpas más viejas” pican todavía su cebo –los viejos sabios que declaran insondable la vida cometen el mismo error que Zaratustra, quien todavía guarda cierta complacencia por su sabiduría, y que dice no amar tanto la vida como cuando la odia.

Mientras Zaratustra canta, las jóvenes muchachas danzan. Ellas no necesitan hablar ni entender la canción de Zaratustra: ellas le ofrecen el espectáculo de una pesadez vencida ya, y de un acuerdo llevado a cabo, con gracia y alegría, con la vida.

Ahora es la vida quien interroga a Zaratustra sobre su sabiduría, y la respuesta que él le da acentúa la semejanza entre estas dos personificaciones femeninas: “Acaso es malvada y falsa, y una mujer en todo; pero cabalmente

18. Cf. “Más allá del bien y del mal”, en *Ecce homo*: “Desde aquella época, todos mis escritos son anzuelos que lanzo”. Esto sugiere que lo esencial ha sido dicho en *Zaratustra* y en *Más allá del bien y del mal*; lo cual se opone al programa que se fijaba Nietzsche en 1884; pero al escribir aquello a fines de 1888, (*Ecce homo* no verá la luz hasta 1908), él puede haber considerado que *El anticristo* y *El crepúsculo de los ídolos* necesiten una lectura previa de *Zaratustra*. De hecho, Nietzsche considera varias lecturas posibles de su obra en función del interlocutor que le pida un consejo con respecto a esta última: a Georg Brandes (carta del 2 de diciembre de 1887), le aconsejará comenzar por la lectura de los prólogos de 1886; a Karl Knortz (carta del 21 de junio de 1888), por la de *Más allá del bien y del mal* y la de *La genealogía de la moral*, afirmando al mismo tiempo “su simpatía por sus obras intermediarias, *Aurora*, *La ciencia jovial*, que son las más personales”. De todas maneras el “centro” es bien, en su espíritu, *Así habló Zaratustra* y aquello que ha sido escrito entre 1885-1886 (*Más allá del bien y del mal*, los prólogos y el libro V de *La ciencia jovial*).

cuando habla mal de sí es cuando más seduce". Si la sabiduría seduce sobre todo cuando habla mal de sí misma, es decir cuando es escéptica, no hay que sorprenderse entonces de que Zaratuſtra halle la vida insondable y no le crea cuando afirma lo contrario. Después de esta respuesta, la vida muestra una malvada sonrisa y cierra los ojos –Zaratuſtra no puede aprender aún de la vida aquello que debe entender de su sabiduría y, sobre todo, la vida le replica: "¿De quién estás hablando? [...] ¿sin duda de mí?". Ello sugiere que las razones que presenta Zaratuſtra para justificar su amor por la sabiduría serían más bien razones para amar la vida... quien prosigue: "Aunque tuvieras razón – ¡decirme *eso* así a la cara!". En efecto, ¿quién puede decirle a la vida que prefiere la sabiduría sin que la vida, como acaba de hacerlo, cierre los ojos? Cuando los vuelve a abrir, Zaratuſtra no puede continuar hablando de su sabiduría. No tiene nada más para decir sobre ésta frente a la sonrisa de la vida, la cual no se enoja ni está celosa, sino que señala más bien una grosería por parte de Zaratuſtra, una falta de tacto –lo cual sugiere que la vida es superior a la sabiduría, incluso por su capacidad para entender a Zaratuſtra y, más precisamente, el juego de pasiones que lo animan y, en última instancia, subtienden su sabiduría. Ésta parece, entonces, no estar en condiciones de dominar las pasiones, de darse como ejemplo, de estar a la altura de la ataraxia que supuestamente debería procurar. A partir del momento en que la vida abre los ojos, Zaratuſtra parece nuevamente "hundir[se] en un insondable abismo", y la canción se termina. Las jóvenes muchachas se van, y la tristeza se apodera nuevamente de Zaratuſtra, quien se ha quedado solo con sus discípulos.

Sin embargo, una presencia desconocida lo rodea e interroga, mirándolo con un aire pensativo: "¿Cómo? ¿Tú vives todavía, Zaratuſtra? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Con qué? ¿Hacia dónde? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es tontería vivir todavía?". Esta serie de preguntas, que recuerda el § 125 de *La ciencia jovial* ("El hombre loco"), no puede ser planteada sino por la sabiduría, la cual no admite que Zaratuſtra siga vivo si ella no es más lo que él tiene por supremo. Zaratuſtra identifica a quien lo interroga con el crepúsculo: "El crepúsculo ha llegado: ¡perdonadme que el crepúsculo haya llegado!", dice a sus discípulos: la sabiduría es crepuscular, declinante. Y Zaratuſtra no sabe todavía hacer la separación entre sabiduría declinante y vida declinante, enredado como está en su *ménage à trois*; pero su tristeza es tan natural y necesaria como la caída de la noche. Sin embargo, lo que llama la atención es que Zaratuſtra pueda decirse responsable de ello: "¡Perdonadme que el crepúsculo haya llegado!". Es que él confunde todavía sabiduría y vida; a pesar de ello, su tristeza evoca el duelo que se está llevando a cabo.

La canción de los sepulcros

A pesar de la melancolía de sus dos primeras partes –tristeza que rodea de aureolas las visiones de la juventud y, más profundamente, que se transforma en cólera frente a la evocación del tiempo pasado y de los enemigos que se encarnizaron en privar a Zaratustra de ese pasado–, la canción de los sepulcros termina con una victoria, la de la voluntad, que ha tomado los rasgos de “la juventud y de la vida”, saludada por Zaratustra, que ve en ella el deseo destructor de los sepulcros, de la prisión que ellos eran, sobre todo carceleros del tiempo, y recuerda que las resurrecciones sólo tienen lugar, precisamente, cerca de los sepulcros. Por otro lado, al principio de la canción, de visita por la isla de los sepulcros, Zaratustra declara que va allí para llevar “una corona siempre verde de vida” –lo cual atempera considerablemente la nostalgia y el resentimiento que eran la tonalidad dominante al principio de la canción. En otro tiempo, “recorría como un ciego caminos bienaventurados”, en los días de su juventud, de los cuales anhelaba que “todos fueran santos”. En lo sucesivo, Zaratustra podrá recorrerlos con los ojos bien abiertos.

Aunque sus enemigos hayan querido –al declarar para siempre pasados, y por tanto inaccesibles, las visiones y los prodigios de la juventud– “acortar su eternidad” poniendo en su camino “un búho monstruoso, repugnante”, Zaratustra ha podido soportar ese tipo de heridas y “superarlas”, su alma “volvió a resurgir de esos sepulcros”. El juego de transposiciones permite identificar a los enemigos de su juventud: la idea cristiana de pecado original, que confisca de cierto modo el tiempo anterior a la caída, y crea así una temporalidad inaccesible para siempre (a la manera del inmemorial de Schelling en la *Filosofía de la Revelación*), y la filosofía hegeliana o, más generalmente, el organicismo romántico inspirado por Hegel.

Zaratustra entiende que sus enemigos son en cierto modo componentes esenciales de su sabiduría, la cual cuestiona la vida, mientras que la vida, cuestionando su sabiduría, le permite constatar en él la marcha silenciosa e inmutable de su voluntad: “En ti vive todavía lo irredento de mi juventud; y como vida y juventud estás tú ahí sentada, esperanzada, sobre amarillas ruinas de sepulcros”. Es una especie de declaración de amor, de la cual la canción de la noche cantaba el deseo y la canción del baile canta la ambigüedad, declaración de amor dirigida a la vida a través de la voluntad. La primera canción evocaba el amor sin respuesta; la segunda, un conflicto entre dos amores de los cuales uno debía traicionar al otro, y la tercera, la resurrección del amor –esta vez exclusivo– por la vida.

El capítulo siguiente, “De la superación de sí mismo”, prueba que Zaratustra ya no cree que la vida sea insondable: sabe que la voluntad de vivir no existe, y que “allí donde hay vida, hay voluntad de poder”. No solamente

la vida es comprensible, sino que la sabiduría de los más sabios es superada por esta nueva sabiduría de la vida, “secreto” que puede ser confiado a todos, bajo la expresión a nadie todavía¹⁹, bajo la expresión “eterno retorno”. Zaratuſtra ha sabido llevar a cabo el duelo de su sabiduría en provecho de la vida como voluntad de poder, lo cual le permite resolver el enigma de la sabiduría de los más sabios.

El adulterio de Zaratuſtra, la elección apasionada de la vida presentada de manera alegórica en estas tres canciones, es el cambio de dirección que, llevado a cabo en *Zaratuſtra* II, conduce en *Zaratuſtra* III a la doctrina del eterno retorno, de la cual la voluntad de poder es la condición necesaria y la expresión suficiente. En “La segunda canción del baile”²⁰, Nietzsche no pone en escena más que a dos protagonistas: Zaratuſtra y la vida. Esta canción comienza exactamente donde terminaba la primera canción del baile: “En tus ojos he mirado hace un momento, oh vida”. Y Zaratuſtra está encantado entonces por lo que descubre en ella. Ya no se conforma con cantar mientras los otros bailan; baila con la vida, que dice amarlo por su sabiduría y su amor por esta sabiduría, puesto que ella no se opone más a la vida ni está celosa de ella. Zaratuſtra le asegura a la vida que en adelante no ha de dejarla jamás, y la noche que cae encuentra a Zaratuſtra y la vida enlazados. Pero, más aún, Zaratuſtra murmura algunas palabras al oído de la vida cuando ella lo hace partícipe de su miedo a que la deje: “¿Tú sabes eso, oh Zaratuſtra? Eso no lo sabe nadie”. Es la inversión de lo que ocurría en *Zaratuſtra* II, “De la superación de sí mismo”, pues ahora Zaratuſtra sabe que la última palabra de la vida, entendida como voluntad de poder, no es esta voluntad de poder misma, sino el eterno retorno –aquello que nadie sabe–, y es recién entonces que la vida puede ser tranquilizada con respecto al amor, inicialmente adulterino, que le brinda Zaratuſtra dudando de darle la espalda a su sabiduría.

Por supuesto que hay, en esta presentación figurativa de la conversión de Zaratuſtra –que desemboca en la comprensión de la vida como voluntad de poder, acompañada de una superación de la sabiduría tradicional– una ironía deseada por Nietzsche, que él subrayará aún más cuando escriba “Jubilado”, de *Zaratuſtra* IV, donde hace decir al viejo papa:

En asuntos de Dios yo soy más ilustrado que Zaratuſtra [...] un buen servidor sabe todo, incluso muchas cosas que su señor se oculta a sí mismo. Él era un Dios oculto, lleno de secretos. En verdad, no supo procurarse un hijo más que por caminos tortuosos. En la puerta de su fe se encuentra el adulterio²¹.

19. Se recuerda que el subtítulo de *Así habló Zaratuſtra* es “Un libro para todos y para nadie”.

20. *Zaratuſtra* III, “La segunda canción del baile”.

21. Nietzsche ha esbozado esta idea muchas veces en los fragmentos preparativos de *Zaratuſtra*: 26 [6], invierno-primavera de 1884; 28 [53], primavera de 1884; 29 [1], primavera de 1884-principios de 1885; 31 [44], verano de 1884-1885. Retorna tres años más tarde, 11 [355], noviembre de 1887-marzo de 1888.

Es sorprendente que Nietzsche haya elegido presentar el giro decisivo de su pensamiento bajo una forma tan extraña: se trata en cierto modo de una forma de discurso exotérico y lleno de imágenes, que reenviaría a un nivel esotérico, de donde el término mismo de “voluntad” desaparecería en provecho tanto de las tendencias inerciales propias de cada afecto como de las redes de oposiciones, contradicciones, combinaciones, sublimaciones de esos afectos. La personificación de la sabiduría y de la vida no debe crear ninguna ilusión²², pero esta personificación en sí misma tiene una significación: ella sugiere que la preferencia de Nietzsche por la hipótesis de la “voluntad de poder” como única designación posible de aquello que se desarrollaría tras la escena de lo que se llama vida –es decir, como la única expresión posible del punto más extremo al que pueda llegar nuestra facultad de interpretación de la realidad supuestamente determinante²³–, esta preferencia no puede ser ella misma más que una inclinación, y no la revelación de una certeza objetiva. Esta preferencia tiene su origen en la voluntad de poder misma²⁴, y ella es, además, un rasgo del temperamento de Nietzsche: “la voluntad de poder como no la poseyó hombre alguno [...] es uno de los rasgos característicos de mi propia naturaleza”²⁵. Estas tres canciones de *Zarathustra* II –además de evocar los tres sueños que Descartes dice que han sido, a título de revelación decisiva, el origen de su trabajo propiamente filosófico y científico²⁶– reenvían, en Nietzsche, a la evocación de un rito de iniciación que él acerca a la figura del filósofo tal como él la entiende: se trata de la figura de Trofonio²⁷. El aspirante a la iniciación debe ser, en primer lugar, sumergido en una cuba de agua turbulenta; casi abatido, es retirado de allí y, sumido en la oscuridad, esta vez oye que se le murmuran algunas revelaciones. Luego se lo sienta sobre la silla de la memoria para hacerle repetir lo que oyó. Después de ello, se supone que debería recobrar la facultad de reír.

22. Cf. *Ecce homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, § 5: “La mujer es indeciblemente más mala que el hombre y más discreta”.

23. Cf. *Más allá del bien y del mal*, §§ 16, 22 *in fine* y 36.

24. *Ecce homo*, “Por qué soy un destino”, § 3: “La victoria de la moral sobre sí misma, para terminar en su contrario, es decir, en mí, es lo que significa en mi boca el nombre de Zarathustra”.

25. *Ecce homo*, “El nacimiento de la tragedia”, § 4.

26. R. Descartes, *Olympica*, en *Œuvres philosophiques* I, ed. F. Alquié, París, Garnier, 1963, p. 52 y ss. El manuscrito de Descartes, aparte de algunas frases del principio perdidas, es completado por el relato de Baillet (a veces confirmado por Leibniz, quien había podido copiar algunos pasajes del manuscrito): en el tercer sueño, se trata de un libro que no es otra cosa que un libro de poemas; al abrirlo, Descartes cae sobre el verso *Quod vital sectabor iter?* (que es bien, de hecho, el principio de un poema de Ausone). Baillet relata la continuación de la interpretación que habría dado Descartes: “El juzgó [...] que el libro de poemas, intitulado *Corpus poetarum*, marcaba en particular, y de una manera más clara, la Filosofía y la Sabiduría unidas. Porque él no creía que uno deba sorprenderse tanto de ver que los poetas, aun aquellos que no hacen más que escribir tonterías, estuviesen llenos de sentencias más graves, más sensatas y mejor expresadas que aquellas que se encuentran en los escritos de los Filósofos. Él atribuía esta maravilla a la divinidad del entusiasmo, y a la fuerza de la imaginación que hace salir las semillas de la sabiduría [...] con muchas más facilidad y mucho más brillo también, de lo que lo hace la Razón en los Filósofos”.

27. Esta figura se encuentra dos veces en la obra de Nietzsche: una primera vez en “La filosofía en la época trágica de los griegos”, § 1, y al inicio del prefacio de 1886 de *Aurora*.

En el retrato que traza Nietzsche de los filósofos del futuro y de los verdaderos artistas, en el § 213 de *Más allá del bien y del mal*, insiste sobre el hecho de que “Para entrar en un mundo elevado hay que haber nacido, o dicho con más claridad, hay que haber sido *criado* para él: derecho a la filosofía –tomando esta palabra en el sentido grande– sólo se tiene gracias a la ascendencia”, lo cual sería confirmado por la idea según la cual se podría “poseer la voluntad de poder” a título de “característica natural”. Ese retrato del § 213 desarrolla el § 43, donde la relación entre voluntad de poder y eterno retorno es sugerida, pero no brinda ninguna otra respuesta a la pregunta de saber cómo “Zaratuſtra” se libera de su sabiduría, cómo se deviene un espíritu libre²⁸.

La “autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su contrario –en *mí*”, en un yo dotado a tal punto del “derecho de nacimiento” que se le confiere “poseer la voluntad de poder” mejor que cualquier otro, es entonces la respuesta con la cual deberemos conformarnos, la cual Nietzsche ya ha formulado, en el FP 1 [42] de 1882:

¿Por qué amo yo el hecho de ser libre pensador? Como consecuencia última de la antigua moral [...] estar más allá de uno mismo, tener coraje y superar no solamente lo que es hostil con respecto a uno mismo en las cosas, aquello que en ellas es punible, sino también aquello que es malvado; honestidad incluso contra el idealismo y la piedad, incluso contra la pasión, honestidad hasta con respecto a la honestidad²⁹.

Que la honestidad pueda ejercerse aun contra quien la profesa, y justamente porque él la reivindica, y sobre todo porque ella correría el riesgo de pasar por una “virtud”, es algo de lo que Zaratuſtra ya estaba convencido *aun antes* de haberse dejado seducir definitivamente por su nueva amante.

Traducción: Josefina Giménez
Revisión técnica: Noelia Billi

28. Cf. el FP 7 [54] de fines de 1886: “Imprimir al futuro el carácter del ser es la voluntad de poder suprema; que todo vuelva es el más extremo acercamiento de un mundo del futuro con aquél del ser: cima de la contemplación”. Es esto lo que Zaratuſtra es capaz de murmurar al oído de la vida, pero nada permite entender por qué Zaratuſtra se ha dejado convencer por la vida y no por la sabiduría.

29. Cf. *Más allá del bien y del mal*, § 227: “Dirán: «Su ‘honestidad’ – ¡es su demonismo, y nada más que eso!» ¡Qué importa! ¡Aun cuando tuviesen razón! ¿No han sido todos los dioses hasta ahora demonios rebautizados y declarados santos? ¿Y cómo quiere llamarse el espíritu que nos guía? [...] Nuestra honestidad, nosotros los espíritus libres, – ¡cuidemos de que no se convierta en nuestra vanidad, en nuestro adorno y vestido de gala, en nuestra limitación, en nuestra estupidez!” ¿No es confesar que, como Sócrates, Nietzsche estaría él también animado por un *daimon*? Por lo demás, ahora se abre el riesgo de una negatividad que anima ese *daimon* a tal punto que no dejaría de negarse a sí mismo, volviéndose así un infinito malo, vano *regressus*, o, retomando la manera en la cual Goethe califica al diablo, “el espíritu que niega siempre”.

Marc de Launay

Abstract

Zarathustra's Adultery

Marc de Launay

This paper analyses the three songs featured in the second part of *Thus Spoke Zarathustra* – “The Night Song”, “The Dancing Song” and “The Tomb Song” – as a means to explore Zarathustra’s complex relationship with life and wisdom. It presents Zarathustra’s passionate option for life, which is conveyed allegorically in the songs, as an act of adultery committed against wisdom that will ultimately lead Zarathustra to the discovery of life as will to power. But in the context of this new direction which Zarathustra undertakes as a result of his adultery, wisdom is no longer opposed to life.