¿QUIEN ES EL ZARATUSTRA DE NIETZSCHE? (1)

POR

MARTIN HEIDEGGER

La pregunta, al parecer, se puede contestar con facilidad. Pues hallamos la respuesta en Nietzsche mismo, en frases claramente formuladas e incluso destacadas tipográficamente. Se hallan en aquella obra de Nietzsche que expresamente presenta la figura de Zaratustra. El libro consta de cuatro partes; data de los años 1883 a 1885 y lleva el título *Así habló Zaratustra.*

Nietzsche dió a este libro un subtítulo indicador de su destino. Dice: «Un libro para todos y para ninguno.» «Para todos», esto no significa ciertamente: para cada uno en tanto un cualquiera. «Para todos» quiere decir: para cada hombre en cuanto hombre, para cada uno en el caso y la medida en que se torne problemático en su ser. «... Y para ninguno», esto dice: para ninguno de los múltiples curiosos de todas las procedencias que tan solo se embriagan con trozos aislados y aforismos especiales de este libro y se mueven indecisos y vacilantes en

---

(1) En este trabajo se ofrece la versión española de la conferencia dada por Heidegger el 8 de mayo de 1953 en el Club de Bremen con el título «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», recogida al año siguiente en el libro *Vorträge und Aufsätze (Conferencias y Opúsculos),* Günther Neske, Pfullingen, 1954, págs. 101 a 126. No se trata de una interpretación aislada de la obra de Nietzsche, sino de uno de los resultados del intenso diálogo que, desde hace ya muchos años, viene sosteniendo Heidegger con el pensamiento de Nietzsche. La última publicación del autor de *Ser y Tiempo,* la magna obra *Nietzsche* (1961, dos tomos, 1155 págs.), contiene cursos explicados en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940 y trabajos de los años 1940 a 1946. Dedicó, además, al filósofo del «superhombre» los siguientes escritos: *Netzsche Wort «Gott ist tot» (El dicho de Nietzsche «Dios ha muerto»),* en *Holzwege (Senderos del bosque),* 1950, páginas 193 a 247; *Was heisst Denken? (¿Qué quiere decir pensar?),* 1954, págs. 19 a 47 y 62 a 78; y *Uberwindung der Metaphysik (Superación de la Metafísica),* en *Vorträge und Aufsätze,* págs. 81 a 101. La insistencia en el tema Nietzsche viene determinada por la posición especial que, para Heidegger, ocupa este filósofo en la evolución del pensamiento occidental. Para Heidegger, la obra de Nietzsche trae consigo la «consumación» de la metafísica, una consumación tras la cual no queda ya a la metafísica ninguna posibilidad de ser. «Con la metafísica de Nietzsche—dice Heidegger—, la filosofía llega a su fin. Es decir, ha recorrido paso a paso el área de sus posibilidades. La metafísica conclusa, consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el sustentáculo para un ordenamiento de la tierra que se presume duradero. Esta ordenación ya no necesita la filosofía, porque la implica, porque está ya en su base. Pero con el fin de la filosofía no se acaba el pensar, sino que éste transita, emigra, a otro comienzo» *(Uberwindung der Metaphysik»,* pág. 83). Desde ese tránsito a otro comienzo, en el cual se encuentra el pensar «esencial» de Heidegger, se entabla un diálogo con el pensar del considerado «último metafísico»: Friedrich Nietzsche. La conferencia aquí publicada constituye una de las etapas de este diálogo.

su lenguaje que a medias canta y a medias grita, tan pronto comedido como tormentoso, con frecuencia elevado y a veces llano, en lugar de emprender el camino del pensar que busca aquí su expresión.

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno. ¡De qué manera inquietante se ha confirmado este subtítulo de la obra en los setenta años transcurridos desde su aparición, pero en sentido exactamente inverso! Se convirtió en un libro para todos y no apareció hasta el momento ningún pensador capaz de enfrentarse con el pensamiento básico de este libro y de percatarse del alcance de su origen. ¿Quién es Zaratustra? Si leemos con atención el título de la obra percibimos una indicación: «Así habló Zaratustra.» Zaratustra habla. Es un hablante. ¿De qué clase? ¿Es un orador popular o un predicador? No. El Zaratustra hablante es un «Fürsprecher» —un *porta-voz*—. En este vocablo aparece una voz muy antigua de la lengua alemana y, por cierto, en una significación compleja. «Für» —*para*— significa propiamente «vor» —*ante*—. «Fürtuch» es todavía en *alemannisch* el nombre usual del delantal (2). Pero «für» *(para)* significa al propio tiempo: en favor y para justificación. El portavoz es, por último, aquel que interpreta y aclara de qué y para qué habla.

Zaratustra es un portavoz en este triple sentido. Pero ¿qué es lo que habla ejemplarmente ante los otros? ¿En favor de qué habla? ¿Qué intenta interpretar? ¿Es solamente Zaratustra un portavoz cualquiera de una cosa cualquiera o es *el* portavoz de algo singular que ante todo y de modo constante requiere al hombre?

Al final de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* figura un apartado con el título «El convaleciente». Eso es Zaratustra. Pero ¿qué significa «el convaleciente»? *Genesen* —convalecer— es la misma palabra que la griega νεομαι, νοστος. Es decir, retornar. Nostalgia es el dolor del retorno, el *Heimweh*. «El convaleciente» es aquel que se recoge para el regreso, es decir, para el ingreso en su determinación. El convaleciente está en camino a sí mismo, de modo que puede decir de sí quién es. En el trozo citado dice el convaleciente: «Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo...»

Zaratustra habla en favor de la vida, del sufrimiento, del círculo, y

(2) «Fürsprecher», entrecomillado en el original. En el lenguaje usual significa abogado, intercesor. Heidegger utiliza la palabra en un sentido especial que se aclara suficientemente en el texto. Para advertir al lector de ese sentido especial y a la vez reproducir, en la medida de lo posible, la estructura de la palabra alemana, hemos traducido «Fürsprecher» por *porta-voz*. Las consideraciones etimológicas sobre el doble sentido de «für» *(para* y *ante)* no tienen equivalencia en castellano. «Für» *(para)* significó originariamente «vor» *(ante)*. La palabra «Fürtuch», literalmente *ante-paño*, delantal, que todavía es una palabra viva en una lengua del suroeste de Alemania, en *alemannisch*, así lo acredita.

esto lo habla ejemplarmente ante los otros. Estas tres cosas: «vida, sufrimiento, círculo», se pertenecen mutuamente, son los mismos. Si pudiéramos pensar adecuadamente estas tres cosas como una y la misma, seríamos capaces de entrever de qué es portavoz Zaratustra y quién quisiera ser en realidad como tal portavoz. Sin duda podemos echar mano de una explicación tosca, sumaria, y, relacionando las tres cosas, decir con corrección indiscutible: «vida» significa en el lenguaje de Nietzsche la voluntad de poder como propiedad fundamental de todo ente, no sólo del hombre. Lo que significa «sufrimiento», lo dice Nietzsche en las siguientes palabras: «todo lo que sufre, quiere vivir...» (Op. VI, p. 469), es decir, todo lo que es en el modo de la voluntad de poder. Lo cual quiere decir: «las fuerzas creadoras chocan entre sí» (XVI, 151). «Círculo» es el signo del anillo *(Ring)*, cuyo girar en redondo *(Ringen)* corre de nuevo hacia sí mismo y alcanza *(erringt)* así siempre lo idéntico, que retorna.

Según esto, se presenta Zaratustra como el portavoz de que todo ente es voluntad de poder, que padece por ser voluntad creadora que choca consigo misma, y se quiere de este modo a sí misma en el eterno retorno de lo mismo.

Con esos enunciados hemos traído el ser de Zaratustra a una definición, como se dice en lenguaje escolar. Podemos anotar esa definición, fijarla en la memoria y aducirla cuando sea oportuno y necesario. Podemos incluso documentar lo anteriormente dicho, expresamente, por medio de aquellas frases de la obra de Nietzsche, que destacadas tipográficamente dicen quién es Zaratustra.

En el trozo ya mencionado «El convaleciente» (314) leemos:

«*¡Tú* (es decir, Zaratustra) *eres el maestro del eterno retorno...!*»

Y en el prefacio a toda la obra (núm. 3) se dice:

«*Yo* (es decir, Zaratustra) *os enseño el superhombre*».

Según estas frases, Zaratustra, el portavoz, es un «maestro». Como se ve enseña dos cosas distintas: el eterno retorno de lo mismo y el superhombre. De momento, sin embargo, no se ve si estas dos cosas son congruentes y cómo lo son. Pero aun cuando se aclarase la congruencia, permanecería problemático si escuchamos al portavoz o si aprendemos del maestro. Sin este escuchar y aprender nunca sabremos con verdad quién es Zaratustra. Así, pues, no es suficiente la mera yuxtaposición de frases en las que se manifieste lo que el portavoz y maestro dice de sí. Necesitamos observar *cómo* lo dice, en qué ocasión y con qué intención. La frase decisiva «¡Tú eres el maestro del eterno retorno!» no se la dice Zaratustra a sí mismo. Se la dicen sus animales. Estos se nombran en seguida al comienzo del prefacio de la obra y, con más claridad, en

su final (núm. 10). Aquí se dice: «... cuando el sol se hallaba en el mediodía (Zaratustra) dirigió interrogante la vista hacia la altura, pues había oído sobre sí la llamada aguda de un pájaro. ¡Y ved! Un águila trazaba amplios círculos por el aire, y de ella pendía una serpiente, no a modo de botín, sino semejante a una amiga, pues se sostenía arrollada a su cuello». En este misterioso rodear el cuello presentimos ya de qué tácito modo se arrollan círculo y anillo en el girar del águila y en el ensortijarse de la serpiente. Resplandece así el anillo que se llama *anulus aeternitatis:* anillo sigilar y año de la eternidad. En el aspecto de los dos animales se muestra aquello a lo que ellos mismos, girando y ensortijándose, pertenecen. Pues no son ellos los que, inicialmente, constituyen círculo y anillo, sino que se acomodan a ellos para tener así su ser. En el aspecto de los dos animales se manifiesta aquello que le importa y concierne al Zaratustra interrogante que mira hacia la altura. Por eso el texto sigue:

«¡Son mis animales!, dijo Zaratustra, y se alegró de corazón.

El animal más orgulloso bajo el sol y el animal más cuerdo bajo el sol, han salido en busca de nuevas.

Quieren informarse de si Zaratustra vive todavía. En verdad ¿vivo todavía?»

Tan sólo si entendemos la palabra imprecisa «vida» en el sentido de «voluntad de poder», continúa siendo importante la pregunta de Zaratustra. Zaratustra pregunta: ¿corresponde mi voluntad a la voluntad que en cuanto a voluntad de poder, domina por completo al ente en su totalidad?

Sus animales reconocen el ser de Zaratustra. Este se pregunta si todavía, es decir, si ya es aquél que él propiamente es. En una nota póstuma a *Así habló Zaratustra* (XIV, 279), se dice:

«¿Tengo tiempo de *esperar* a mis animales? Si son *mis* animales, sabrán encontrarme. Silencio de Zaratustra.»

Por eso sus animales, en el lugar citado del trozo «El convaleciente», le dicen lo siguiente, que no debemos pasar por alto fijándonos sólo en la frase subrayada. Le dicen:

«Pues tus animales saben bien, ¡Oh Zaratustra!, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: ¡ve!, *tú eres el maestro del eterno retorno,* ¡éste es ahora *tu* destino!»

De este modo se aclara: ante todo Zaratustra tiene que *llegar a ser* quien es. Ante tal devenir retrocede asustado Zaratustra. El susto atraviesa toda la obra que lo representa. Este susto determina el estilo, el paso vacilante, que constantemente se retarda, de toda la obra. Este susto ahoga toda la seguridad en sí mismo y toda la arrogancia de

Zaratustra ya al comienzo de su camino. Quien no ha percibido y no percibe continuamente este susto en todas las alocuciones, que suenan muchas veces arrogantes y con frecuencia tan sólo adoptan una actitud de susurro, no podrá nunca saber quién es Zaratustra.

Si Zaratustra debe llegar a ser lo que todavía no es, el maestro del eterno retorno, no puede comenzar sin más con esta doctrina. Por eso, al principio de su camino, está la otra frase: *Yo os enseño el superhombre.*

De la palabra «superhombre» tenemos que mantener alejadas ya de antemano todas las resonancias falsas y confusionarias que posee para la opinión común. Con la denominación «superhombre» no caracteriza Nietzsche un hombre conocido hasta ahora simplemente supradimensional. Tampoco nombra una clase de hombre que rechace lejos de sí lo humano y haga ley de la desnuda arbitrariedad, convirtiendo en norma una furia titánica. El superhombre es más bien, tomando la palabra en sentido completamente literal, aquel hombre que sobresale del hombre hasta ahora conocido, únicamente para traerlo por primera vez a su ser todavía inexistente y fijarlo en él. Una nota póstuma del *Zaratustra* dice (XIV, 271):

«Zaratustra no quiere *perder* ningún pasado de la humanidad, sino verterlo todo en el molde.»

Pero ¿de dónde brota la llamada apremiante al superhombre? ¿Por qué ya no es suficiente el hombre dado hasta ahora? Porque Nietzsche reconoce el instante histórico en que el hombre se dispone a asumir el dominio sobre la totalidad de la tierra. Nietzsche es el primer pensador que plantea la cuestión decisiva referente a la historia universal, que surge por vez primera, y la medita a fondo en su trascendencia metafísica. La cuestión es: ¿está preparado el hombre en tanto hombre, en su modo de ser hasta ahora conocido, para asumir el dominio de la tierra? En caso negativo, ¿qué tiene que suceder con el hombre hasta ahora existido para que pueda «someter» a la tierra y dar así cumplimiento a la palabra de un antiguo testamento? ¿No tiene que ser llevado el hombre hasta ahora dado *allende* de sí mismo, *sobre* sí mismo, para poder corresponder a esta misión? Si es así, el «superhombre» rectamente concebido no puede ser ningún producto de una fantasía sin freno y degenerada que se lanza hacia el vacío. Su especie tampoco se puede encontrar históricamente mediante un análisis de la época moderna. Por ello nunca debemos buscar la configuración esencial del superhombre en aquellas figuras que, como ejercitantes más destacadas de una voluntad de poder superficial y mal entendida, han sido llevadas a la cumbre de sus distintas formas de organización. Es

verdad que inmediatamente debiéramos de observar una cosa: este pensar que medita la figura de un maestro que nos enseña el superhombre, nos afecta, afecta a Europa, afecta a toda la tierra, no solamente hoy todavía, sino ante todo mañana. Esto es así de modo totalmente independiente a que afirmemos o combatamos este pensar, a que lo pasemos por alto o lo deformemos en falsos tonos. Todo pensar esencial discurre impalpablemente a través de sus seguidores e impugnadores.

Así, pues, procede que, ante todo, aprendamos a aprender del maestro, aunque no sea más que a esto: a interrogar más allá de él. Sólo de este modo llegaremos a saber un día quién es el Zaratustra de Nietzsche o no llegaremos a saberlo nunca.

Ciertamente, queda por considerar si el interrogar más allá del pensamiento de Nietzsche puede ser una continuación del mismo o tiene que convertirse en un paso atrás.

Ante todo queda por considerar si este «atrás» se refiere únicamente a un pasado históricamente fijable que se quisiera renovar (por ejemplo, el mundo de Goethe) o si el «atrás» apunta a un ser en conjunto, cuyo comienzo está todavía esperando un pensamiento que lo recuerde para convertirse en un principio que la hora del alba deje aparecer.

Pero limitémonos, de momento, a averiguar algo parvo y provisional sobre Zaratustra. Se cumple esto del mejor modo, objetivamente, si probamos a acompañar al maestro que él es en sus primeros pasos. Su enseñanza es una indicación, una mostración. Dirige de antemano la mirada al ser del superhombre y lo trae a una figura visible. Zaratustra es sólo el maestro, no ya el superhombre mismo. Y, a su vez, Nietzsche no es Zaratustra, sino sólo el interrogante, el que trata de idear el ser de Zaratustra.

El superhombre trasciende el modo de ser del hombre pasado y presente y es, por ello, un tránsito, un puente. Para que nosotros, aprendiendo, podamos seguir al maestro que enseña el superhombre, tenemos, para permanecer en el símil, que llegar al puente. En cierto modo pensamos completamente el tránsito si consideramos tres puntos:

1.° Aquello de donde el sujeto del tránsito se aparta.

2.° El tránsito mismo.

3.° Aquello hacia donde el sujeto del tránsito se dirige.

Esto último lo tenemos que tener presente; lo tiene que tener presente, de modo especial, el que verifica el tránsito; lo tiene que tener presente, con anterioridad, el maestro encargado de mostrarlo. Si no existe la mirada previa al hacia dónde, le falta al tránsito el timón y permanece en lo indeterminado aquello de lo que tiene que desligarse

el que transita. Pero, por otra parte, aquello hacia donde es llamado el que transita, únicamente aparece en toda su luz cuando ya ha realizado el tránsito hacia allí. Para el sujeto del tránsito, y de modo absoluto para quien como maestro debe señalarlo, para Zaratustra mismo, permanece siempre el hacia dónde en una lejanía. Lo lejano sigue siéndolo. En la medida en que permanece, permanece en una proximidad, precisamente en aquella que guarda lo lejano como lejano, en tanto lo piensa en lo lejano y hacia ello. La proximidad reminiscente a lo lejano es lo que nuestro lenguaje llama *die Sehnsucht* —el anhelo—. Erróneamente relacionamos *Sucht* —avidez, manía— con *suchen* —*buscar*— y *getriebensein* —*ser impelido, impulsado*—. Pero la vieja palabra *Sucht* (*Gelbsucht* —ictericia—, *Schwindsucht* —tisis—) significa: enfermedad, padecimiento, dolor.

El anhelo es el dolor de la proximidad de lo lejano.

A aquello adonde se dirige el que verifica el tránsito, pertenece su anhelo. El que transita (y ya quien lo muestra, el maestro) está, como antes oímos, en el camino del retorno a su más propio ser. Es el convaleciente. En la tercera parte de *Así habló Zaratustra,* al trozo que se titula «El convaleciente», sigue inmediatamente aquel otro que lleva como título «Del gran anhelo». Con este trozo, el antepenúltimo de la tercera parte, llega toda la obra a su punto culminante. En un cuaderno póstumo (XIV, 285) apunta Nietzsche:

«Un sufrimiento *divino* es el contenido del tercer Zaratustra.»

En el trozo «Del gran anhelo» habla Zaratustra con su alma. Según la doctrina de Platón, luego determinante para la metafísica occidental, el ser del pensar reside en el diálogo del alma consigo misma. Es el λογος, ον αυτη προς αυτην η ψυκη διεξερκεται περι ων αν σκοπη: el recogerse enunciativo, que recorre o atraviesa el alma misma en camino hacia sí misma, dentro del ámbito de lo que en cada caso contempla (Teetetes, 189 e; v. Sofista, 263 e).

En el diálogo con su alma piensa Zaratustra «el más insondable de sus pensamientos» («El convaleciente», 1; v. III.ª parte, De la visión y del enigma, 2). El trozo «Del gran anhelo» comienza con estas palabras de Zaratustra:

«Oh, alma mía, yo te enseñé a decir «Hoy» del mismo modo que «Algún día» y «Antaño» y a bailar tu danza en corro por encima de todo aquí y ahí y allí.»

Las tres palabras «Hoy», «Antaño» y «Algún día» están escritas con mayúsculas y van entrecomilladas. Caracterizan las facetas fundamentales del tiempo. El modo en que Zaratustra las dice, anticipa lo que en adelante tiene que decirse a sí mismo en el fondo de su ser. Y ¿qué

es esto? Que el «Algún día» y el «Antaño», el futuro y el pasado, son como el «Hoy». Pero el hoy es como lo pasado y como lo venidero. Las tres fases del tiempo concurren en lo mismo, en cuanto tal mismo, en un Presente único, en un Ahora constante. La metafísica llama al Ahora constante: la eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como constante Ahora. Pero la constancia no se basa para él en un estar, sino en un retornar de lo mismo. Zaratustra, cuando enseña aquella doctrina a su alma, es el maestro del eterno retorno de lo mismo. Este es la plenitud inagotable de la vida alegremente dolorosa. A ello se refiere «el gran anhelo» del maestro del eterno retorno de lo mismo.

Por eso «el gran anhelo» se denomina también, en el mismo trozo, «el anhelo de la plenitud» *(Über-Fülle).*

«El gran anhelo» vive las más veces desde aquello de lo que crea el único consuelo *(Trost),* o sea la firme confianza *(Zuversicht).* El lugar de la más antigua palabra *Trost —consuelo—* (de aquí (trauen» y «zutrauen» —tener confianza, fiarse—) lo ha ocupado en nuestro lenguaje la palabra *Hoffnung —esperanza—.* «El gran anhelo» atempera y determina a Zaratustra, animado por él, a su «suprema esperanza».

Pero ¿qué es lo que lo autoriza y lo conduce a ella?

¿Cuál es el puente que le permite realizar el tránsito al superhombre y que, en el tránsito, le hace posible apartarse del hombre hasta ahora conocido para poder así liberarse de él?

De la estructura peculiar de la obra *Así habló Zaratustra,* a la que cumple señalar el tránsito del transitante, depende el que la respuesta a la pregunta que acabamos de plantear se dé en la segunda parte de la obra, que tiene carácter preparatorio. Aquí Nietzsche, en el trozo «De las tarántulas», hace decir a Zaratustra:

«*Que el hombre,* pues, *sea redimido de la venganza:* esto constituye para mí el puente que conduce a la suprema esperanza y es un arcoiris después de prolongadas borrascas.»

¡Qué extraño y desacostumbrado suena esto para la opinión corriente que se ha formado acerca de la filosofía de Nietzsche! ¿No se considera a Nietzsche como el incitador a la voluntad de poderío, a la política de violencia y guerra, a la furia de la «bestia rubia»?

Las palabras «que el hombre sea redimido de la venganza» se hallan, incluso, resaltadas en el texto. El pensamiento de Nietzsche piensa en la liberación del espíritu de venganza. Su pensar quisiera servir a un espíritu que, en cuanto a libertad de la avidez de venganza, precede a todo mero fraternizar, pero también a todo simple afán de castigo, servir a un espíritu que está antes de todo esfuerzo de pacifica-

ción y de toda instigación de guerra, ajeno a un espíritu que quiere asegurar y fundamentar la *pax,* la paz, por medio de pactos. El ámbito de esta libertad de la venganza se encuentra en igual medida lejos del pacifismo y de la política de fuerza como de la neutralidad cautelosa. Está tan apartado de un débil abandono de las cosas a sí mismas y de un hurtarse al sacrificio, como de la intervención ciega y del obrar a todo precio.

Al espíritu de libertad de la venganza pertence el supuesto libre pensamiento de Nietzsche.

Que el hombre sea redimido de la venganza. Si, aunque sólo sea en primera aproximación, consideramos este espíritu de libertad como el rasgo fundamental de su pensamiento, la imagen de Nietzsche hasta ahora generalizada y todavía imperante se destruye en sí misma.

«*Que el hombre,* pues, *sea redimido de la venganza:* esto constituye para mí el puente que conduce a la suprema esperanza», dice Nietzsche. Con ello dice simultáneamente, en el tácito lenguaje preparatorio, hacia donde se dirige su «gran anhelo».

Pero ¿qué entiende Nietzsche por venganza? ¿En qué consiste para él la redención de la venganza?

Nos daremos por satisfechos si arrojamos alguna luz sobre estas dos cuestiones. Tal vez esta luz nos permita divisar con mayor claridad el puente que, para un pensar tal, debe conducir desde el hombre acostumbrado al superhombre. Con el tránsito se hace perceptible aquello hacia donde se dirige el transitante. Y así se nos puede hacer visible más pronto hasta qué punto Zaratustra, como el portavoz de la vida, del sufrimiento, del círculo, es el maestro que enseña de modo simultáneo el eterno retorno de lo mismo y el superhombre.

Pero ¿por qué depende algo tan decisivo de la redención de la venganza? ¿En qué parte habita su espíritu? Nietzsche nos responde en el antepenúltimo trozo de la segunda parte de *Así habló Zaratustra.* Se titula «De la redención», y en él se dice:

«*El espíritu de venganza:* amigos míos, esto fué hasta ahora la mejor meditación de los hombres; y donde existía un sufrimiento debía haber siempre un castigo.»

Por medio de esta frase la venganza es referida a todo el pasado meditar de la humanidad. Lo llamado aquí meditación no significa una reflexión cualquiera, sino aquel pensar en el que descansa y se mueve la relación del hombre a lo que es, al ente. En tanto el hombre se atiene al ente, lo representa con respecto al hecho de ser, al qué y al cómo de su ser, a la posibilidad de ser y al deber ser. En una

palabra: representa al ente con respecto a su ser. Este representar («Vor-stellen», poner delante) es el pensar.

Según la frase de Nietzsche este representar está determinado hasta ahora por el espíritu de venganza. Esta relación así determinada a aquello que es, la tienen los hombres por lo mejor.

En cualquier modo que el hombre pueda representar al ente en cuanto tal, lo representa con respecto a su ser. En virtud de esta referencia el hombre trasciende siempre, anticipadamente, el ente y lo trasciende hacia el ser. *Trans* se dice en griego μετα. Por ello toda relación del hombre al ente en cuanto tal es en sí metafísica. Cuando Nietzsche entiende la venganza como el espíritu que atempera y determina la referencia del hombre al ente, piensa de antemano la venganza metafísicamente.

La venganza no es aquí un simple tema ético y la redención de la venganza no es ninguna tarea de la pedagogía moral. Tampoco la venganza y la avidez de venganza son objeto de la psicología. El ser y el alcance de la venganza los ve Nietzsche metafísicamente. Pero ¿qué quiere decir, en suma, venganza?

Si por de pronto nos atenemos, con la necesaria amplitud de mirada, a la significación de la palabra, podemos percibir una seña. *Rache* (venganza), *rächen* (vengar), *wreken* (empujar, vengarse), *urgere*, quieren decir empujar, urgir, apremiar, perseguir, acosar. ¿En qué sentido es la venganza un acoso? No busca simplemente alcanzar, capturar, tomar en posesión. Tampoco busca la mera destrucción de lo que persigue. El acosar de la venganza se opone de antemano a aquello de lo que se venga. Se le opone de manera que lo rebaja, lo denigra, para situarse a sí mismo en superioridad frente a lo rebajado y restablecer así la propia validez, que es tenida por la única competente. Pues la avidez de venganza recibe su impulso del sentimiento de ser vencido y perjudicado. En los años en que creó su obra *Así habló Zaratustra,* observaba Nietzsche:

«Yo recomiendo a todos los mártires que consideren si el afán de venganza no los empujó hasta el extremo» (XII, pág. 298).

¿Qué es venganza? Podemos decir ahora de modo provisional: venganza es el acosar que se opone, que denigra. Y este acosar, ¿sostiene toda la pasada meditación, toda la pasada representación del ente con respecto a su ser? Si al espíritu de venganza conviene este alcance metafísico, es necesario que se perciba en la estructura de la metafísica. Para alcanzar de alguna forma esta percepción, consideremos bajo qué cuño esencial aparece el ser del ente en la metafísica moderna. Este cuño esencial del ser se encuentra expresado de una

forma clásica en unos cuantos enunciados que en 1809 escribió Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos a ella relativos.* Los tres enunciados dicen:

«En última y suprema instancia no hay ningún otro ser que el querer. El querer es el ser originario, y a él (al querer) convienen todos los predicados de éste (del ser originario): carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira únicamente a encontrar esta suprema expresión» (F. W. J. Schelling: *Escritos filosóficos.* Landshut, 1809; t. I, pág. 419).

Schelling encuentra todos los predicados que el pensamiento metafísico atribuye desde antiguo al ser, en su forma última y suprema, y por ello perfecta, en el querer. Pero la voluntad de este querer no es entendida aquí como facultad del alma humana. La palabra «querer» menciona el ser del ente en total. Este es voluntad. Nos suena esto de modo extraño, y lo es mientras permanezcan extraños para nosotros los pensamientos sustentadores de la metafísica occidental. Y permanecen así en tanto no pensamos estos pensamientos, sino solamente informamos sobre ellos. Se pueden, por ejemplo, constatar históricamente con precisión las afirmaciones de Leibniz sobre el ser del ente sin pensar lo más mínimo en lo que pensó él cuando determinó el ser del ente a partir de la mónada como unidad de *perceptio* y *appetitus,* como unidad de representación y aspiración, esto es, como voluntad. Lo que Leibniz piensa, adquiere expresión en Kant y Fichte como voluntad racional, y lo piensan de nuevo Hegel y Schelling, cada uno a su manera. A lo mismo se refiere Schopenhauer cuando da a su obra principal el título *El mundo (no el hombre) como voluntad y representación.* Lo mismo piensa Nietzsche cuando reconoce el ser originario del ente como voluntad de poder.

El que aquí en todos los casos se haga accesible el ser del ente como voluntad no se debe a puntos de vista que adopten algunos filósofos sobre el ente. Lo que significa esta aparición del ser como voluntad jamás lo descubrirá erudición alguna; solamente se puede interrogar en el pensar, valorar en su problematicidad como lo propuesto para pensar y conservar así como lo pensado en el recuerdo.

El ser del ente se manifiesta a la metafísica moderna como voluntad, y como tal lo declara expresamente. Pero el hombre es hombre en tanto que pensando se atiene al ente y está así mantenido en el ser. El pensamiento también tiene que corresponder en su ser propio a aquello a lo que se atiene, al ser del ente como voluntad.

Pero, según frase de Nietzsche, el pensar pasado está determinado

por el espíritu de venganza. ¿Cómo piensa, pues, Nietzsche el ser de la venganza, supuesto que lo piensa metafísicamente?

En la segunda parte de *Así habló Zaratustra,* en el ya mencionado trozo «De la redención», hace decir Nietzsche a su Zaratustra:

«Esto, en realidad solamente esto, es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su *fué.*»

El que una determinación del ser de la venganza resalte en ella la oposición y la resistencia, así como una aversión, corresponde a aquel específico acosar con arreglo al cual hemos caracterizado la venganza. Pero Nietzsche no dice simplemente: la venganza es aversión. Esto sería también válido para el odio. Nietzsche dice: la venganza es la aversión de la voluntad. Y «voluntad» denomina el ser del ente en total, no sólo el querer humano. Por medio de la caracterización de la venganza como «aversión de la voluntad», su acosar que se opone permanece ya de antemano dentro de la referencia al ser del ente. El que ello sea así se hace claro si consideramos hacia dónde se dirige la aversión de la venganza. Venganza es «la aversión de la voluntad contra el tiempo y su *fué*».

En la primera lectura, también en la segunda y todavía en la tercera de esta determinación de la esencia de la venganza, se tendrá por sorprendente, por ininteligible y hasta por arbitraria esta referencia acentuada de la venganza al «tiempo». Sucede esto así mientras no se sigue considerando qué es lo que significa aquí la palabra «tiempo».

Nietzsche dice: la venganza es «la aversión de la voluntad contra el tiempo...». No quiere decir contra algo temporal. Tampoco quiere decir contra un carácter especial del tiempo. Quiere decir exclusivamente: «aversión contra el tiempo...».

Es cierto que inmediatamente siguen las palabras «contra el tiempo y su *fué*». Pero esto dice: venganza es la aversión contra el *fué* en el tiempo. Se indicará con razón que al tiempo no pertenece únicamente el *fué,* sino que a él pertenecen del mismo modo esencial el *será* y el *es ahora;* pues el tiempo no se determina simplemente mediante el pasado, sino también mediante el futuro y el presente. Si Nietzsche acentúa de modo especial el *fué* en el tiempo, es claro que en su caracterización del ser de la venganza no se refiere en modo alguno «al» tiempo en cuanto tal, sino al tiempo en un respecto particular. Pero ¿qué ocurre con «el» tiempo? Ocurre con él, de modo estable, que camina. Y camina *(geht)* en tanto que pasa *(vergeht).* Lo venidero del tiempo no llega nunca para permanecer, sino para seguir caminando. ¿Hacia dónde? Hacia el pasar. Cuando un hombre ha

muerto decimos que ha consumado lo temporal. Lo temporal equivale a lo consumable, pasajero.

Nietzsche determina la venganza como «la aversión de la voluntad contra el tiempo y su *fué*». Esta determinación suplementaria no destaca de modo unilateral un carácter aislado del tiempo con abandono de los dos restantes, sino que caracteriza el rasgo fundamental del tiempo en su propio y completo ser temporal. Con el *y* en la expresión «el tiempo y su *fué*», no realiza Nietzsche una simple adición de un determinado carácter temporal. El *y* significa aquí tanto como y esto es. La venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo, y esto es: contra el pasar y lo pasajero. Esto es para la voluntad algo ante lo cual ya nada puede conseguir, contra lo cual choca perpetuamente su querer. El tiempo y su *fué* son la piedra de choque que la voluntad no puede soslayar. El tiempo como pasar es la contrariedad que hace sufrir a la voluntad. Como voluntad que así padece se convierte ella misma en el sufrimiento del pasar, y este sufrir quiere su propio pasar y quiere que, en resolución, todo sea digno de pasar. La aversión contra el tiempo denigra lo pasajero. Lo terreno, la tierra y todo lo que pertenece a ella son, en realidad, lo que debiera no ser y en el fondo no tienen tampoco un ser verdadero. Ya Platón llamó a esto lo *μη ον*, lo que no es.

Según las palabras de Schelling, que únicamente expresan la representación rectora de toda la metafísica, «independencia del tiempo, eternidad», son predicados originarios del ser.

Pero la aversión más profunda contra el tiempo no consiste en la simple denigración de lo terreno. La venganza más profunda consiste para Nietzsche en aquel pensar que establece como absolutos ideales supratemporales, en relación a los cuales lo temporal tiene que rebajarse a sí mismo como lo que propiamente no es.

Pero ¿cómo puede el hombre asumir el señorío de la tierra, cómo puede tomar bajo su protección la tierra como tierra, en tanto denigra lo terreno, en tanto el espíritu de venganza es el determinante de su pensamiento? Si hay que salvar la tierra como tierra, tiene que desaparecer antes el espíritu de venganza. Por ello es para Zaratustra la redención de la venganza el puente que conduce a la suprema esperanza.

¿En qué consiste, sin embargo, esta redención de la aversión contra el pasar? ¿Consiste, en resumidas cuentas, en un libertarse de la voluntad? ¿En el sentido de Schopenhauer y del budismo? En tanto, de acuerdo con la metafísica moderna, el ser del ente sea voluntad, la redención de la voluntad equivaldría a una redención del ser y

con ello a una caída en el vacío de la nada. La redención de la venganza es para Nietzsche la redención de la resistencia, de la oposición y la denigración de la voluntad, pero de ningún modo la liberación de todo querer. La redención desliga a la aversión de su *no* y la hace libre para un *sí*. ¿Qué afirma este *sí*? Precisamente aquello que niega la aversión del espíritu de venganza: el tiempo, el pasar.

Este *sí* al tiempo es la voluntad de que permanezca el pasar y de que no sea rebajado a lo nulo. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Solamente si no se marcha siempre como tal pasar, sino que continuamente llega. Solamente si el pasar y su pasado retornan como lo mismo en su venir. Pero este retorno mismo sólo es permanente si es eterno. El predicado «eternidad» pertenece, según la doctrina de la metafísica, al ser del ente.

La redención de la venganza es el tránsito de la aversión contra el tiempo a la voluntad que representa al ente en el eterno retorno de lo mismo, en tanto esta voluntad se convierte en portavoz del círculo.

Expresado de otro modo: sólo cuando el ser del ente se representa para el hombre como eterno retorno de lo mismo, puede el hombre transmitir el puente y, redimido del espíritu de venganza, ser el realizador del tránsito, el superhombre.

Zaratustra es el maestro que enseña el superhombre. Pero únicamente enseña esta doctrina porque es el maestro del eterno retorno de lo mismo. Este pensamiento del eterno retorno de lo mismo es, por su rango, el primero, «el más insondable». Por eso lo expresa el maestro en último lugar y siempre de modo retardado, vacilante.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el maestro cuya enseñanza quisiera libertar el pensamiento pasado del espíritu de venganza para el *sí* al eterno retorno de lo mismo.

Zaratustra, como maestro del eterno retorno, enseña el superhombre. Según una nota póstuma (XIV, pág. 276), el estribillo de esta doctrina dice: «Estribillo: *Solamente el amor debe decidir* (el amor que crea, el que en sus obras se *olvida* de sí mismo).»

Zaratustra nos enseña, como maestro del eterno retorno y del superhombre, dos cosas heterogéneas. Lo que enseña es congruente, porque una cosa exige la correspondencia de la otra. Esta correspondencia, aquello en que se manifiesta y la forma en que se sustrae, es lo que oculta y muestra a la vez la figura de Zaratustra y la hace, ante todo, memorable.

Sólo el maestro sabe que lo que él enseña continúa siendo una visión y un enigma. Y persevera en este saber digno de reflexión.

Nosotros, los hombres de hoy, por la hegemonía peculiar de la

ciencia moderna, hemos sido llevados al extraño error de creer que el saber se puede adquirir desde la ciencia y que el pensar está sometido a la jurisdicción de la ciencia. Pero la cosa única que, en todo caso, es capaz de decir un pensador no es susceptible de demostración o refutación lógicas o empíricas. Tampoco es cosa de fe. Tan sólo se puede avistar por medio del pensar interrogante. Lo avistado se muestra siempre, en tal proceso, como lo *digno* de ser puesto en cuestión, lo problemático *(das Frag-würdig)*.

Para avistar la faz del enigma y retener en la mirada lo que se muestra en la figura de Zaratustra, fijémonos de nuevo en el aspecto que le ofrecen sus animales al comienzo de su camino:

«... Entonces dirigió interrogante la vista hacia la altura, pues había oído sobre sí la llamada aguda de un pájaro. ¡Y ved! Un águila trazaba amplios círculos por el aire y de ella pendía una serpiente no a modo de botín, sino semejante a una amiga, pues se sostenía arrollada a su cuello.

¡Son mis animales!, dijo Zaratustra, y se alegró de corazón.»

El lugar mencionado del trozo «El convaleciente» (núm. 1), que con intención se citó antes incompleto, dice:

«Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo: ¡te convoco a ti, el más insondable de mis pensamientos!»

Con las mismas palabras nombra Zaratustra, en el trozo de la tercera parte «De la visión y del enigma» (núm. 2), el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Allí, en la polémica con el enano, intenta pensar Zaratustra por primera vez el carácter enigmático de aquello que contempla como el objeto de su anhelo. Es cierto que el eterno retorno de lo mismo permanece para Zaratustra viendo visión, pero también enigma. No se puede demostrar ni rebatir lógica ni empíricamente. En el fondo es esto aplicable a todo pensamiento esencial de cualquier pensador: avistado, pero enigmático—digno de ser pensado, problemático *(frag-würdig)*.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Ahora podemos responder formalmente: Zaratustra es el maestro del eterno retorno de lo mismo y el maestro del superhombre. Pero ahora vemos con mayor claridad —tal vez más allá de la mera fórmula—lo siguiente: Zaratustra no es un maestro que enseña dos cosas independientes y de distinta clase. Zaratustra enseña el superhombre porque es el maestro del eterno retorno de lo mismo. Pero también a la inversa: Zaratustra enseña el eterno retorno de lo mismo porque es el maestro del superhombre. Ambas enseñanzas se corresponden en un círculo. Mediante su girar

la doctrina se corresponde a lo que es, al círculo, que, como eterno retorno de lo mismo, constituye el ser del ente; esto es, lo permanente en el devenir.

A este girar llegan la teoría y el pensamiento que la piensa cuando transitan el puente de la redención del espíritu de venganza. Tal es el medio por el que debe ser superado el pensar hasta ahora vigente.

Del tiempo inmediatamente posterior a la conclusión de la obra *Así habló Zaratustra,* del año 1885, procede un cuaderno que se incluye luego con el número 617 en el libro formado con trabajos póstumos de Nietzsche y publicado con el título *La voluntad de poder.* El cuaderno lleva el epígrafe subrayado *Recapitulation.* En él condensa Nietzsche en pocas frases, con una clarividencia extraordinaria, los objetos principales de su pensar. En una anotación marginal del texto, colocada entre paréntesis, se nombra a Zaratustra. La *Recapitulation* comienza con la frase: «*Imprimir* al devenir el carácter del ser: ésta es la *suprema voluntad de poder.*»

La suprema voluntad de poder, es decir, lo más viviente de toda la vida, es representar el pasar como perpetuo devenir en el eterno retorno de lo mismo y hacerlo así estable y permanente. Este representar es un pensar que, como subraya Nietzsche, «imprime» al ente el carácter de su ser. Este pensar acoge bajo su guarda, bajo su protección al devenir, al cual es inherente un perpetuo chocar consigo mismo: el sufrimiento.

¿Son el pensamiento pasado y el espíritu de venganza superados por este pensar? ¿O se esconde todavía, a pesar de todo, en este imprimir que coloca el total devenir bajo la protección del eterno retorno de lo mismo, una aversión contra el simple pasar, y con ello un espíritu de venganza altamente espiritualizado?

Tan pronto planteamos esta cuestión, parece como si intentásemos atribuir a Nietzsche como lo más propio suyo aquello que precisamente quiere superar, como si abrigásemos la opinión de que mediante un tal proceder fuese rebatido el pensamiento de este pensador.

Pero la ocupación del querer rebatir nunca se presenta en el camino de un pensador. Pertenece a esa mezquindad de espíritu cuyas manifestaciones necesita el público para entretenerse. Por otra parte, hace tiempo que el propio Nietzsche anticipó la respuesta a nuestra pregunta. El escrito que antecede inmediatamente al libro *Así habló Zaratustra* apareció en 1882 con el título *La gaya ciencia.* En su penúltimo apartado, número 341, se expone por primera vez el «pensamiento más insondable» de Nietzsche bajo la rúbrica «El más grande de los pesos». El trozo final que le sigue, número 342, está tomado

literalmente como comienzo en el prólogo de la obra *Así habló Zaratustra.*

En la obra póstuma *(Op.,* vol. XIV, pág. 404 y ss.), encontramos proyectos de prólogo para el escrito *La gaya ciencia.* Allí leemos lo siguiente:

«Un espíritu fortalecido por guerras y victorias, para el que se han hecho necesidad la conquista, la aventura, el peligro, aun el dolor; una adaptación de todos los sentidos al sutil aire de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas; una especie de sublime malignidad y extrema travesura de la venganza; pues hay *venganza,* venganza de la que es objeto la propia vida, cuando alguien que sufre gravemente *toma la vida bajo su protección.*»

¿Qué otra cosa podemos decir que no sea: la teoría de Zaratustra no trae consigo la redención de la venganza? Lo decimos. Pero de ningún modo lo decimos como pretendida refutación de la filosofía de Nietzsche. Tampoco lo decimos como objeción al pensar de Nietzsche. Sino que lo decimos para orientar nuestra mirada al hecho de que también el pensar de Nietzsche se mueve en el espíritu del pensamiento anterior y observar hasta qué punto lo hace. Dejamos en suspenso el decidir si es o no certero, si aprehende su decisivo ser, el interpretar como espíritu de venganza el espíritu del pensar hasta ahora vigente. En todo caso, el pensamiento pasado es metafísica y, como suponemos, Nietzsche lleva a cabo su consumación. Por ello en el pensar de Nietzsche se manifiesta algo que este mismo pensamiento ya no es capaz de pensar. Este rezagarse ante lo pensado caracteriza lo creador de un pensar. Donde un pensar lleva la metafísica a su consumación señala, de un modo a la vez claro y confuso, a lo no pensado. Pero ¿dónde están los ojos para ver esto?

El pensar metafísico estriba en la distinción entre lo que verdaderamente es y lo que, medido con relación a ello, constituye lo que no es verdaderamente ente. Pero para el *ser* de la metafísica lo decisivo no radica, de ningún modo, en que la mencionada distinción se represente como contraposición de lo suprasensible a lo sensible, sino en que aquella diferencia, en el sentido de una escisión, continúe siendo lo primero y fundamentante. Sigue existiendo cuando se invierte la jerarquía platónica entre lo suprasensible y lo sensible, y se experimenta lo sensible, de modo más esencial y amplio, en un sentido que Nietzsche nombra con la palabra *Dionysos.* Pues la plenitud hacia la que se dirige «el gran anhelo» de Zaratustra es la inagotable permanencia del devenir, según la cual la voluntad de poder se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo mismo.

Nietzsche ha llevado lo esencialmente metafísico de su pensamiento a la forma más extrema de repulsa y, por cierto, con las últimas líneas de su último escrito, *Ecce homo,* «Cómo se llega a ser lo que se es». Nietzsche compuso este escrito en octubre de 1888. Sólo veinte años más tarde fué publicado por primera vez en una edición limitada e incluído en 1911 en el volumen XV de la edición en gran octavo. Las últimas líneas del *Ecce homo* dicen:

«—¿Se me ha comprendido?—*Dionysos frente al Crucificado...*»

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionysos. Esto quiere decir: Zaratustra es el maestro que, en su doctrina sobre el superhombre y para ella, enseña el eterno retorno de lo mismo.

¿Da esta frase respuesta a nuestra pregunta? No. Tampoco la da, aunque tengamos en cuenta las indicaciones con que fué comentada para seguir, si bien tan sólo en su inicial transitar el puente, el camino de Zaratustra. Con todo, la frase, que tiene aspecto de respuesta, pudiera hacernos prestar atención y llevarnos de nuevo, con mayor detenimiento, a la pregunta del título.

¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Esto pregunta ahora: ¿Quién es este maestro? ¿Quién es esta figura que, en el período de la consumación de la metafísica, aparece dentro de ella? En ninguna otra parte, en la historia de la metafísica occidental, es ideada de este modo expreso y deliberado la figura esencial de su pensador correspondiente o, digámoslo de modo más adecuado y literal, preconcebida, originariamente pensada *(er-dacht).* En ninguna otra parte, excepto al comienzo del pensamiento occidental en Parménides, y aquí solo en velados contornos.

Permanece esencial en la figura de Zaratustra que el maestro enseña algo doble que en sí se corresponde: eterno retorno y superhombre. Zaratustra es él mismo, en cierto modo, esta correspondencia. En este respecto también continúa siendo un enigma que apenas hemos convertido en visión.

«Eterno retorno de lo mismo» es la denominación del ser del ente. «Superhombre» es la denominación del modo de ser del hombre que corresponde a este ser.

¿Qué es lo que hace que el ser y el modo de ser del hombre se correspondan? ¿Cómo se corresponden, cuando ni el ser es factura del hombre ni es solamente el hombre un caso particular dentro del ente?

¿Se puede elucidar la correspondencia de ser y modo de ser del hombre en tanto el pensar continúe aferrado al concepto actual de hombre? Según ese concepto, el hombre es el *animal rationale,* el

animal racional. ¿Es azar o sólo un adorno poético el que los dos animales, el águila y la serpiente, estén al lado de Zaratustra, el que *ellos* le digan quién tiene que llegar a ser para ser el que es? En la figura de los dos animales debe hacerse patente para los que piensan la reunión de orgullo y cordura. Pero es preciso saber lo que piensa Nietzsche de ambas cosas. En cuadernos del tiempo de la elaboración de *Así habló Zaratustra* se dice:

«Me parece que *modestia* (3) y *orgullo* se relacionan estrechamente... Lo común es, en ambos casos, la mirada fría, segura, de la valoración» (*Op.*, XIV, pág. 99).

En otro lugar se dice:

«Se habla tan torpemente de *orgullo*. ¡Y el cristianismo incluso lo ha hecho sentir como *pecaminoso!* La cuestión es: *el que exige y obtiene de sí algo grande,* tiene que sentirse muy lejos de quienes no lo hacen; esta *distancia* la explican estos otros como «creencia de sí mismo»; pero aquél la conoce (a la distancia) tan sólo como continuo trabajo, guerra, victoria, durante noche y día: de todo lo cual no saben los otros nada» (*loc. cit.*, pág. 101).

El águila, el animal más orgulloso; la serpiente, el animal más cuerdo. Y ambos imbricados en el círculo en que oscilan, en el anillo que rodea su ser; y círculo y anillo nuevamente fundidos entre sí.

El enigma de quién sea Zaratustra como maestro del eterno retorno y del superhombre se nos hace visión en el aspecto de los dos animales. En este aspecto se puede fijar de un modo inmediato y con mayor facilidad aquello que la exposición intentó señalar como lo problemático: la referencia del ser al hombre.

«¡Y ved! Un águila trazaba amplios círculos por el aire y de ella pendía una serpiente no a modo de botín, sino semejante a una amiga, pues se sostenía arrollada a su cuello.

«¡Son mis animales!», dijo Zaratustra, y se alegró de corazón.»

Nota sobre el eterno retorno de lo mismo

El propio Nietzsche sabía que «el más insondable de sus pensamientos» permanece en enigma. Tanto menos nos está permitido a nosotros el suponer que podemos resolver el enigma. La oscuridad de este último pensamiento de la metafísica occidental no nos debe inducir a evitarlo mediante subterfugios.

Subterfugios hay, en el fondo, dos.

---

(3) *Discreción, cordura.* (N. del T.)

O se dice que este pensamiento de Nietzsche es una especie de «mística» y no es asunto del pensar.

O se dice: este pensamiento es ya muy antiguo. Se enlaza con la representación cíclica del acontecer universal, que desde hace largo tiempo se conoce. Dentro de la filosofía occidental se puede señalar por primera vez en Heráclito.

La segunda afirmación, como todas las de su género, no dice, en definitiva, nada. Porque ¿de qué nos puede servir el comprobar que un pensamiento se encuentra «ya», por ejemplo, en Leibniz o incluso «ya» en Platón? ¿De qué vale tal indicación, si lo pensado por Leibniz o por Platón se deja en la misma oscuridad que el pensamiento que se tiene por aclarado mediante tal referencia histórica?

Pero en lo que concierne al primer subterfugio, según el cual el pensamiento de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo es una mística ilusa, tal vez la época actual nos pudiera enseñar otra cosa; supuesto, ciertamente, que esté destinado al pensar el iluminar la *esencia* de la moderna técnica.

¿Qué otra cosa es la esencia de la moderna máquina motriz que *una* consumación formal del eterno retorno de lo mismo? Pero la esencia de esta máquina no es ni algo maquinal ni tampoco algo mecánico. Tampoco se puede interpretar el pensamiento de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo en un sentido mecánico.

El que Nietzsche aclare y experimente a partir de Dionysos el más insondable de sus pensamientos, únicamente habla en favor de que lo tuvo que pensar todavía metafísicamente y tan sólo metafísicamente. Pero no habla en contra de que este su más insondable pensamiento esconda algo no pensado que permanezca al mismo tiempo cerrado al pensar metafísico (véase el curso *Was heisst Denken?*, semestre de invierno 51/52, publicado en libro en la editorial M. Niemeyer, Tubinga, 1954) (4).

Versión castellana y notas de
Luis González Suárez-Llanos
Reina Victoria, 34
MADRID-3

(4) De este libro hay traducción española de Haraldo Kahnemann: *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1958. Entre los demás escritos de Heidegger acerca de Nietzsche hay también traducción española, de J. Rovira Armengol, de *Holzwege*, que contiene el ensayo *Nietzsches Wort «Gott ist tot» (La frase de Nietzsche: «Dios ha muerto»)* y *Sendas perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.